

## E R I S

### D i s c o r d i a

El trabajo presente tiene su origen lógico e histórico en una dificultad y en una necesidad: la necesidad de traducir y la dificultad de hacerlo. No hay nadie que haya hecho una vez la prueba de traducir, que no sepa lo difícil que resulta encontrar la exacta equivalencia de los términos; y no digamos nada de lo difícilísimo y punto menos que imposible, que es de lograr la evocación del particular estilo y movimiento del período, peculiares del autor que se desea traducir. Y, cuando el pobre traductor haya terminado su tarea, ya sabe la suerte que le espera: es una suerte que va desde el sarcástico “traduttore, traditore”, de los italianos, hasta los famosos y espirituales “tapices” de Cervantes<sup>1</sup>, donde lo mejor que se dice del traductor, es que en lugar de mostrar el dibujo de un tapiz por la parte en que el dibujo es pulcro y los colores son nítidos, los muestra por el revés; “que aunque se veen las figuras, son llenas de hilos y las escurecen, y no se veen con la lisura y tez de la haz”. Pero esto que se acaba de citar, con favorecerlos tan poco, no es lo peor que dice Cervantes de los traductores, sino lo que viene después, cuando agrega que podría ocupar el hombre en cosas “peores” y que menor provecho le trajesen.

Provecho, en el sentido económico del término, no trae siempre el penoso ejercicio de traducir, pero esto no quiere decir que sea cosa tan pedestre y tan poco aprovechada como el de un mero buscar equivalencias semánticas.

Y para aclararnos mejor, volvamos al texto ya citado de Cervantes, donde su autor advierte que lo de los tapices va por quien traduce de lenguas fáciles y no por quien lo hace del griego o del latín.

<sup>1</sup> Ver a propósito de todo el complejo problema de la traducción “El problema de la traducción”, pág. 43 y

ss., en *Conflictos de lenguas y de cultura*, de BENVENUTO TERRACINI, Buenos Aires, 1951.

No es por consolarme a mí mismo, pero creo que en estas palabras hay expresada una sospecha tenida por Cervantes de la verdadera naturaleza del problema, no ya en el sentido de la mayor o menor facilidad de las lenguas, sino de la gran lejanía y diversidad de las culturas que en esas lenguas se expresan; y las lenguas griega y latina son vehículos expresivos de un mundo que está mucho más lejos de nosotros que lo que la simple diversidad de las palabras puede hacer creer a primera vista. Y éste fué el origen de las dificultades a que aludíamos al comenzar.

Todo lo que se refiere a las actividades mecánicas corrientes del ser humano encuentra su equivalencia exacta en las lenguas antiguas, y no hay mayor dificultad para encontrar términos que expresen acciones como ir y venir, etc.; todo se reduce a conocer los términos precisos y a dominarlos en la forma más activa posible. La dificultad aumenta cuando se trata de instituciones jurídicas o religiosas, y una buena traducción debe llevar notas explicativas que familiaricen al lector poco avezado con los aspectos menos conocidos del mundo antiguo.

Si pasamos al mundo del pensamiento filosófico, la dificultad se hace muchísimo mayor porque el centro de gravedad de la filosofía se ha desplazado en el sentido de una revolución copernicana, para expresarnos con la conocida frase. Pero aun así, el terreno en que se mueve el traductor es bastante seguro como para intentar una traducción. Además, los filósofos antiguos no detentan ningún monopolio en el uso arbitrario y estrictamente individual de una terminología filosófica. Quien tenga práctica de autores filosóficos, sabrá muy bien que la primera providencia que hay que tomar cuando se acomete la lectura de un autor cualquiera, es la de establecer el sentido propio en que el autor emplea tales o cuales términos tradicionales, y, hecho esto, tendremos definida en su mayor parte su filosofía.

Pero, donde la dificultad se hace insalvable, o poco menos, bajo las apariencias de una engañosa facilidad, es cuando el traductor o el comentarista tiene que vérselas con conceptos de la esfera puramente moral. La equivalencia está allí, a la vista, y nada parece más fácil de lograr que una buena traducción. Además, todos los filólogos y traductores vienen traduciendo desde hace siglos, por ejemplo, PISTIS como FE, y ELPIS como ESPERANZA, y lo más indicado parece ser que sigamos haciendo lo que nuestros mayores hacían. Ahora, que PISTIS no quiere decir lo que nosotros entendemos por FE, y ELPIS, lo que entendemos por ESPERANZA, eso es cosa que

a nadie, hasta hace relativamente pocos años, se le había ocurrido.

Hay en el mundo del "ethos" griego una larga serie de conceptos del orden de los que acabamos de nombrar, y que pueden encontrar en nuestros idiomas engañosa y pronta equivalencia. Y así habían sido traducidos e interpretados durante cientos de años, desde que nacieron las lenguas modernas. Sólo últimamente la moderna filología, después de superar los secanos de la pura erudición y los jardines floridos de la crítica estetizante, ha venido a reparar en que lo que se había hecho hasta ahora no había sido otra cosa que un pasar de largo sobre aguas profundas que ocultaban verdaderos tesoros de arcano significado.

La filología moderna ha tomado conciencia del hecho que muchos términos actuales no traducen ni siquiera aproximadamente las realidades que expresaban sus congéneres antiguos. El cristianismo la más grande revolución que haya llevado a cabo la humanidad<sup>2</sup>, entre sus efectos más señalados, cuenta el de haber cambiado totalmente la fisonomía moral de la humanidad, desechando valores y conceptos que eran fundamentales en el mundo griego, y cambiando por completo el significado de otros hasta transfigurarlos. Al decir esto no queremos entonar un himno nostálgico al fenecido mundo clásico, con encontrarlo tan bello como lo encontramos, ni una loa en honor del mundo cristiano occidental y moderno. Lo único que nos proponemos es constatar simplemente una verdad: que el mundo en que vivimos es cristiano, aunque haya muchos que se resistan a admitirlo en uno u otro bando. Estos conceptos son muchos y su lista se alarga cada día por obra de nuestra atención hecha más avizora por el descubrimiento a que aludíamos.

Uno de los primeros, tal vez el primero, en descubrir cuánto distaban los conceptos éticos griegos de los nuestros fué Federico Nietzsche, el filósofo alemán que, antes de dedicarse por entero a la meditación filosófica, fuera insigne helenista. Nietzsche no se distinguía precisamente por una excesiva simpatía hacia el cristianismo, y se puede creer que esta animadversión suya, esta desconfianza activa, fueron las que le llevaron a los primeros descubrimientos.

La filología actual, sin abanderizarse en pro o en contra de las ideas de Nietzsche, ha tomado nota de sus afirmaciones y ha ahondado aún más el examen, que ha resultado fecundo de los mejores resultados. Algunas de las proposiciones de Nietzsche han sido desecha-

<sup>2</sup> Ver BENEDETTO CROCE, *Perche non possiamo non dirci cristiani*, 1943, publicado primero en folleto aparte y

ahora en *Discorsi di varia filosofia*, 1945, Bari, Italia, pág. 11 y ss.

das y otras se han renovado, revelando aspectos nuevos que se le escaparon al precursor.

Hasta entonces nuestros estudios habían estado dominados por ese incorregible “dilettantismo”, que todavía no se logra desterrar por completo y que se empeña en enfocar las obras de arte considerando únicamente el momento estético incluido en ellas, sin reflexionar lo suficiente en que una obra de arte es un hecho moral, en cuya realización se empeña el hombre con todo lo que ese hombre significa. Puesto frente a una lírica de Safo, por ejemplo, el crítico no veía en ella más que la cristalización de un inefable instante poético. Y agradecámosle que no viera algo más, porque los había que no lograban olvidar que Safo venía de Lesbos y que, ya en la antigüedad, se oyeron muchos decires a propósito de sus extraños amores. Y, entonces, había que ver cómo se afanaba por desvirtuar tales decires —a más de dos mil años de distancia— y probar lo que no había necesidad de probar, que la tal Safo, la de los tantos y tan atormentados amores, no era la misma de los versos; o que —y esto era peor todavía— que su vida privada no tenía nada que ver con su poesía.

Desde Nietzsche en adelante, podemos decir que las cosas han cambiado radicalmente y si todavía quedan críticos y estudiosos dispuestos a empeñarse en el viejo partido de la crítica estetizante, *tant pis pour la critique*. Nietzsche vió lo que nadie había visto antes que él: “La literatura y la moral se explican recíprocamente. En la literatura griega se puede demostrar en virtud de qué fuerzas se desarrolló el espíritu griego, de qué manera entró por caminos diferentes y cómo se debilitó. Esto da un cuadro de la manera en que están las cosas tanto por lo que se refiere a la moral griega como a cualquiera moral futura”.<sup>3</sup>

Si el principio enunciado es verdadero, en los más antiguos autores griegos encontraremos las más antiguas manifestaciones de la vida ética del pueblo griego, y así es. En Homero encontrará W. Jaeger, en uno de esos pasos en que nadie había reparado en miles de años, y a los que aludíamos al comenzar, las primeras tímidas afirmaciones de la libertad concebida ya como fundamento de la vida moral, aunque esto sea cosa que ni siquiera al mismo descubridor se le haya hecho presente en sus últimas consecuencias.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> F. NIETZSCHE, *El viajero y su sombra*, en *Humano, demasiado humano*, II vol., pág. 219, IV de las *Obras completas*, Buenos Aires, 1948.

<sup>4</sup> Ver al respecto toda la discusión

y examen del texto de Homero y otros en GIORGIO PASQUALI, *La scoperta dei concetti etici antichissimi*, en *Pagine meno stravaganti*, Firenze, 1935, pág. 67 y ss.

Pero nuestro cometido es tratar de analizar el valor que en el "ethos" griego tenían tres conceptos, uno de los cuales era importantísimo para los griegos, y que fué desechado totalmente por el cristianismo, el concepto de "eris", que traduciremos provisoriamente por "espíritu de rivalidad"; el concepto de "hybris", que podremos traducir por "desmesura" y que, con las proyecciones importantísimas que le eran connaturales, en el mundo griego nos resulta totalmente extraño; y el concepto de "elpis", ambiguo y maligno, que en la ética cristiana ha llegado a alcanzar alturas sublimes, impregnando con su esencia toda la vida moral cristiana, y que conocemos como la "esperanza".

Nietzsche fué precisamente quien descubrió y acentuó el profundo valor que en Hesíodo, y en toda la vida griega, tenía la "eris", y ya dijimos que, provisoriamente habríamos de traducirla por "espíritu de rivalidad". Al insistir en el carácter provisorio de nuestra traducción debemos hacer resaltar la ambivalencia del concepto de "eris" en el espíritu griego.

En verdad, no es solamente el concepto de "eris" el único en manifestar esta característica ambivalencia, que para nosotros, educados y nacidos a la vida del pensamiento bajo la égida del principio de identidad, puede resultar un tanto extraña, pero que es solamente un efecto de la errada perspectiva con que se enfocan generalmente los hechos propios de culturas ajenas o lejanas a la nuestra. Toda la mentalidad más antigua está impregnada de estos rasgos prelógicos, ya que el proceso de abstracción, individualización y separación de las varias esferas conceptuales, que es propio del pensamiento moderno, en esa época estaba todavía en sus comienzos; pero no es sólo esta mentalidad prelógica la única causa de esta polivalencia conceptual propia de muchos terminos griegos, y sobre el asunto volveremos más adelante.

Llegados aquí comenzamos a palpar y constatar de cerca la real existencia de un vínculo que mancomuna el desarrollo de la poesía y del pensamiento filosófico griego.

Todos los grandes escritores de todas las épocas, pero particularmente los griegos, nos dan en su obra la representación de una manera de ver la vida y el mundo, y en esto consiste el valor, literario, primero que nada, y moral, seguidamente, de su obra.

La exigencia de una autoconciencia moral es fundamental en Sócrates, pero el extraño filósofo ateniense no era, después de todo, la manifestación sorpresiva de algo que fuera totalmente nuevo. La conciencia de la existencia de valores morales permanentes y funda-

mentales en la vida, no diremos que se encuentre presente y activa ya en los poemas homéricos<sup>5</sup>, aunque algo hay de eso, pero es Hesíodo quien primero afirma su presencia y los hace vivir y actuar en la atmósfera sugestiva del mito.

En este terreno se encuentra una de las vetas menos exploradas —son tan pocas que parecen no ser ninguna— y de mayores posibilidades para la filología clásica. Entendámonos, para una filología que quiera trascenderse a sí misma y hacerse historia, que es su única justificación posible, y para que no tenga razón la plebe indocta, orgullosa de su supuesta cultura “viva”, al decir que somos profesores de lenguas “muertas”. Descubrir y poner al desnudo el punto en que, sobre el tronco primigenio de la poesía brotan las yemas túrgidas y grávidas de la ética futura y de la futura meditación filosófica, es procurarse una emoción comparable a la que surge del espectáculo de una semilla que, ante nuestros ojos, se esté convirtiendo en el primer brote de una planta, de un grano “qui seminatur in ignobilitate et surget in gloria”<sup>5bis</sup>.

La poesía antigua repele a los mediocres precisamente por esto; porque su densidad está constituida por el valor de una reflexión sobre la vida. Sócrates también, cuando se echó por esas calles de Atenas a interrogar a sus conciudadanos no tenía la pretensión profesoral de comunicarles sus descubrimientos, ni tanto menos, averiguar lo que ellos hubieran podido descubrir; lo que el maestro se proponía era re-formar y re-crear aquellos valores que estaban perdidos y que eran necesarios para fundamentar racionalmente la vida. También en esto Sócrates había tenido sus precursores en los poetas y, lo que pocos saben, en una mujer, la discutidísima afo. Cuando en el “Fedro” (235 c.), al comenzar a hablar del amor, menciona Sócrates a la “bella” Safo y al “sabio” Anacreonte, Sócrates no lo hace por mero desahogo de erudición, que en él habría sido cosa pueril, sino porque tenía conciencia de que la “divina Safo, de la dulce sonrisa y el cabello morado”<sup>6</sup>, había sido la precursora de una etapa nueva dentro de la evolución moral del hombre griego, y que frente a las divagaciones insinceras de los sofistas, Safo había sido auténtica y genuina.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> bis. *Primera carta a los Corintios*, cap. XV, ver. 3. Se refiere precisamente a la semilla que se siembra en la abyección y habrá de surgir en gloria.

<sup>6</sup> Para las dificultades de la traduc-

ción de “agne”, traducida aquí con “divina”, se puede ver: *Circa il significato di “agnos”* en HYBRIS, de CARLO DEL GRANDE, Nápoli, 1947, pág. 427 y ss. El fragmento citado está en ANTHOLOGIA LYRICA GRAECA, ed. E. Diehl, editio altera, Lipsia, 1936.

“¿Quieres ser bello y bueno?” —preguntaba Sócrates con tosuda porfía a quien le quería escuchar, y al hacerlo repetía casi sin variar lo que ya había dicho en su poesía la hija de Lesbos:

“Bello es solamente lo bello  
mientras lo contemplas,  
pero muy luego también lo bueno  
llega a ser bello” (Frg. 49 Diehl).

Pero si la lección de los griegos ha de hacerse carne y hueso y sangre de nuestra vida de hoy, debemos ser como ellos también, y estudiarlos no por estéril curiosidad de saber eruditamente lo que ellos pensaban, querían y sentían, sino para comprender mejor y readquirir en forma activa el sentido de nuestro propio pensar, querer y sentir. Algo como esto dice W. Jaeger, pero antes que él lo había dicho Burckardt. Ahora, ¿cómo penetrar mejor en un espíritu tan distante del nuestro, y cómo valorizarlo mejor para nuestros fines?

Dice G. B. Vico en las primeras páginas de la *Ciencia nueva* que “los chinos, con tener tan delicadísimo ingenio, con el que hacen a maravilla tan delicados trabajos, no saben, sin embargo, dar la sombra en sus pinturas, sobre las que puedan destacarse las luces, por lo que... su pintura es muy torpe”. ¿Dónde encontrar nosotros las luces que nos hagan resaltar las sombras del pasado? En nuestro propio mundo, en este mundo cristiano y en su moral, que nos darán así la perspectiva suficiente para apreciar los valores y las distancias.

La primera cosa que conviene hacer notar es que la amplitud de oscilación del mundo moral moderno, precisamente porque en él actúa desde muy adentro un núcleo ético cristiano, es sumamente estrecha —dicho sea esto sin la menor intención de censura o de queja, que aquí no tendrían nada que hacer— y mucho, muchísimo menor que la amplia posibilidad que se puede advertir en el mundo griego. Y no se diga que también el cristianismo tiene su dialéctica, y que allí está para demostrarlo la coexistencia de católicos y protestantes en el mundo moderno. La objeción no sería válida porque católicos y protestantes mantienen un acuerdo y una coherencia fundamentales alrededor de cosas mucho más importantes que aquellas pocas sobre las que discrepan. Aún más, la misma moral kantiana, con no ser confesional, no discrepa tanto como se cree de la moral cristiana, precisamente por efecto de la mediación protestante<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Ver FOLCO MARTINAZZOLI, *Ethos ed Eros nella poesia greca*, Firenze (sin fecha), pág. 26, libro eruditísimo y

muy sugestivo en el que sólo hay que lamentar la gran abundancia de citaciones erradas.

Fenómenos así no eran posibles en el mundo griego, donde los contrastes se hacían durísimos. Nada hay más lejos de la verdad que el pretendido mito de la "serenidad" griega que Winckelmann echó a correr por el mundo y que aún no fallece definitivamente. La visión griega de la vida era equilibrada, pero compleja, y la soberana grandeza helénica consiste precisamente en que la formaba una variedad sumamente grande de experiencias y de discusiones que llevaron precisamente a la elaboración del conjunto que incluyó el concepto que de estas experiencias se formaron los griegos, y que en su unitariedad puede ser nuestro recuperado concepto de "serenidad griega".

Sin menoscabar el valor de los griegos, ni poner por las nubes nuestro propio valor, podemos afirmar que muchas de las posiciones que los griegos alcanzaron han sido ampliamente superadas al correr de los siglos, y que nuestros valores son más humanos y vitales, pero el valor paradigmático y educativo de la cultura griega reside en que su estudio muestra los caminos largos y fecundos recorriendo los cuales pudieron ellos llegar a esa que pasa por ser su "serenidad", y no es otra cosa que el espejo en que se refleja la inteligencia de un pueblo que contempló la vida con extraordinaria inteligencia y valor.

Dentro de esta actitud amplia, inteligente y valerosa cabían oscilaciones y posiciones separadas por amplísimo margen, que se dialectizaban en virtud de esta extraordinaria capacidad dialéctica propia de los griegos y que nadie ha vuelto a poseer como ellos.

También los conceptos éticos más antiguos muestran esta posibilidad oscilatoria y esta capacidad de dialectizarse desde adentro, porque los griegos no habían perdido la capacidad omnividente de intuir la totalidad de un concepto. Este amor de los griegos por las antítesis exasperadas y violentas fué lo que dió al espíritu ateniense de los "cincuenta años" de Pericles su extraordinaria vivacidad y fecundidad, pero que lo llevó también a su rápido agotamiento, como si los griegos hubiesen querido hacer propio el destino de Aquiles, el de la corta vida y la fama eterna.

En el alma griega abundan estos conceptos de múltiples facetas y estas posiciones contrarias de extrema tensión, que no afectan la unidad substancial del concepto clásico de la vida, porque los griegos se esforzaron valientemente en seguir hasta el fin el camino que su genio les indicaba y trataron siempre de comprender las razones del otro-que-ellos. Cuando Tucídides emplea catorce capítulos, los que van desde el 9 al 23 del libro VI, en explicar y analizar

abundantemente las posiciones contrarias de Nicias y Alcibiades respecto a la expedición de Sicilia, no es por puro espíritu erístico, y llamarlo “un gran sofista”, como hizo Wilamowitz polemizando con E. Meyer<sup>8</sup> es ofender a Tucídides, y peor que eso, es mostrar escasa comprensión de una de las actitudes fundamentales de los griegos, que se esforzaron siempre en hacer justicia a ambas partes en disputa. Además, los griegos nacieron a la vida espiritual bajo el signo propicio de la curiosidad, y de allí nació la “historia” de nuestro gran padre Heródoto, curiosidad que se extendió a la naturaleza y al espíritu.

Nada más lejos del espíritu griego, fino y tolerante, que la pretensión de descubrir soluciones únicas. Los griegos, que crearon la tragedia, no pueden ser acusados de no haber advertido la trágica presencia en la vida de tantas tensiones lógicas y morales que tiranizan y atormentan al hombre, atrayéndolo en direcciones contrarias e inconciliables, pero no se creyeron autorizados a darle una solución única. Además, en la visión griega de la vida el mundo estaba dado de una vez para siempre, y una renovación radical suya, que es tan propia de la vida y del mundo cristianos, les era cosa totalmente ajena y extraña. Los griegos vivieron sin esperanza de semejante renovación, y todo lo que sea atribuirles esta esperanza es pura falsificación histórica, tendenciosa o de buena fe, pero falsificación al fin.

La cultura griega no murió como otras, de “vejez”: murió en plena juventud, como mueren los amados de los dioses, murió agotada por haberse gastado en pocos años en un esfuerzo inmenso de emulación en el que todos tomaban parte, y en el que cada uno arrojaba su alma más allá de la meta, para poder superar las hazañas ajenas, aunque fuera a costa de la vida y aunque fuera sólo por un cabello.

Para poder llegar al fondo del espíritu griego y comprender las razones de tan extraordinaria capacidad generativa de ideales y conceptos es indispensable atenerse a la existencia dentro de él de tensiones contrapuestas. La sentencia de Heráclito<sup>9</sup>, tantas veces citada, que condenaba a Homero por pedir la cesación de la *eris* —la

<sup>8</sup> WILAMOWITZ, *Aristoteles, und Athen*, Berlín, 1893, vol. I, p. 117.

<sup>9</sup> “Homero hacía mal en decir: “Si pudiera apagarse la discordia entre los dioses y entre los hombres”. No veía que rogaba por la destrucción del Universo; pues si su plegaria pudiera

ser escuchada, todo perecería”, Fragmento de Heráclito, Nº 43, de la edición francesa de BURNET, *Early Greek Philosophy*, pág. 152. Cito la edición francesa por considerarla más accesible entre nosotros. DIELS, *Vorsokratiker*, lo da con el número 12.

rivalidad— entre los dioses y entre los hombres, es cosa que se puede aplicar por entero al espíritu griego y lo explica y lo define como espíritu erístico y de rivalidad, siempre en lucha y en busca de nuevos valores, entendiendo la realidad como algo que debe estar en perpetua agitación para que no desfallezca y muera.

El planteamiento y la aceptación de esta actitud de eterna rivalidad, pensada como cosa buena y beneficiosa, es propia del genio griego que considera la vida como digna de ser vivida únicamente bajo el signo de la perpetua superación y de la lucha, con sus alternativas de derrota y de victoria que, en sí mismas, nada significan, porque lo único que tiene un significado autónomo y partícipe del significado fundamental de la existencia, es precisamente este espíritu de rivalidad y de contienda. “Desde Heráclito a Plotino <sup>10</sup>, por una ininterrumpida tradición, la vida y el mundo son concebidos a menudo por los griegos como un juego, por decir así, propuestos por un irónico demiurgo”. El griego, nos sentimos tentados a decirlo, vivió su vida deportivamente, y no sólo los aspectos materiales de ella, sino la totalidad de su existencia.

Nietzsche pensaba, <sup>11</sup> y con razón, que esta idea era “uno de los más notables pensamientos helénicos, digno de escribirse en el pórtico de la ética griega”; y lo decía para analizar los primeros versos de “*Las Obras y los Días*” recordando a este respecto un paso de Pausanias (ibid):

“Cuando el viajero Pausanias, en su peregrinación por Grecia visitó el Helicón, le fué mostrado un antiguo ejemplar del primer poema didáctico de los griegos, *Las Obras y los Días*, de Hesíodo, escrito en hojas metálicas y muy deteriorado por el tiempo y la intemperie. Pero vió que, al contrario de los ejemplares usuales, no contenía en un extremo aquel pequeño himno a Zeus, sino que antes bien, empezaba con la frase <sup>12</sup>: “o hay sobre la tierra un solo género de Eris, sino dos. A una la alabará el que entiende, la otra es reprensible y ambas tienen ánimos bien diferente. La una hace crecer la Guerra y el Mal y la Lucha, la cruel y nefanda. No hay mortal que la ame, y los hombres rinden homenaje a esta lucha cruel

<sup>10</sup> ETTORRE BIGNONE. *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Firenze, 1936, 2 vols., págs. 583 y ss. Libro fundamental para el estudio de la ética griega más antigua en el que autor ha expuesto el resultado de sus geniales investigaciones sobre el problema.

<sup>11</sup> F. NIETZSCHE, *La lucha de Homero*, p. 215 y ss. de “*El origen de la tragedia*”, I vol. de *Obras completas*, ya citada.

<sup>12</sup> HESÍODEE, *Les travaux et les jours*, ed. PAÚL MAZÓN, texte et trad., Paris,

sólo por obra de la fatalidad o por voluntad de los dioses inmortales. Pero a la OTRA la engendra primero la Noche tenebrosa; y el hijo de Kronos, el que vive en el éter, el del alto sitial, la puso a las raíces de la tierra y la hizo mucho mejor para los hombres. Ella incita al trabajo aun al hombre indolente. Cuando éste ve a otro hombre que es rico y se afana en la labranza y el sembrado, y en poner bien su casa, también siente entonces el deseo del trabajo: es buena esa Eris para los mortales”.

La frase citada más arriba a propósito de la Eris en la que Nietzsche atribuía con profunda intuición, una acción tan decisiva dentro de la ética griega, ha tenido también dentro del marco de los estudios modernos relacionados con la antigüedad, profundo significado y trascendencia por el cambio de rumbos sobrevenido en la filología actual después de la “predicación” —bien podríamos llamarla así por su fervor inspirado— de Nietzsche.

Aquí se destaca el rasgo más significativo y de mayor capacidad diferenciadora entre el mundo antiguo y el mundo cristiano, donde la emulación, el espíritu de rivalidad y de lucha, el deseo de alcanzar fama y gloria entre los hombres, el afán de afirmar la propia individualidad frente y contra las individualidades ajenas, fué mirado desde los comienzos del mundo cristiano con indiferencia primero y con hostilidad después, considerándose que tenía el lastre de un significado deterior y que menoscababa las actividades superiores del espíritu por el motivo puramente mundano que predomina en él<sup>13</sup>. Sobre esto se volverá más adelante.

Este espíritu de lucha por la supremacía tiene un relieve especialísimo en Heródoto. En las “Historias”<sup>14</sup> se recuerda un episodio poco anterior a la batalla de Platea que, en su parte pertinente, dice así:

“Vinieron y se presentaron espontáneamente (al Rey de los persas) unos Arcades, faltos de alimento y deseosos de trabajar en algo. Condujéronles a la presencia del Rey y uno de los persas les preguntó en presencia de todos acerca de los griegos y de lo que estaban haciendo. Contestáronle que habían ido a Olimpia a ver los juegos gimnásticos y las pruebas ecuestres. Volvió aquel a preguntarles cuál era el premio propuesto por el cual contendían y éstos contestaron que era una corona de laurel. Entonces tuvo una

1947, p. 11 y ss. La más accesible de las ediciones y con una traducción excelente.

<sup>13</sup> No me parece necesario insistir,

creo, y recordar polémicas recientes a propósito de concursos de belleza y otros.

<sup>14</sup> HDT., VIII, cap. 26.

ocurrencia finísima Tritantajmes el hijo de Artabano que con ella se ganó la tacha de cobarde, pue al saber que el premio no era dinero, sino una corona, no pudo callarse y dijo esto delante todos: “Ay, Mardonio, contra qué hombres nos has sacado a pelear que no disputan sobre quién es más rico, sino sobre quién es más valiente”.<sup>15</sup>

Este espíritu polémico, que asume a veces rasgos de excepcional violencia, circula por todos los canales de la vida griega. Está presente en Agamenón que, prepotentemente, quiere prevalecer sobre Aquiles y arrancarle Bri eida<sup>16</sup>; es la mala Eris de los primeros versos de “Las Obras y los Días” de Hesíodo, y Aquiles no deja de echárselo en cara: “siempre te son gratas la *Eris*, la guerra y la pelea”; pero es la otra *Eris*, la buena, la que Palas Atenea infunde en Diomedes<sup>17</sup> “para que brille sobre todos los Argivos y se gane una gloria insigne. Heráclito parece haber llegado a conseguir no sólo las relaciones humanas sobre un plano de lucha y de rivalidad, sino el tejido mismo de la realidad. “El pintor —decía— obtiene sus armoniosos efectos por el contraste de los colores, y el músico por el de las notas bajas con las aguda . Si se hicieran todas las cosas iguales —agregaba— no habría ningún agrado en ellas”.<sup>18</sup>

Toda la mejor historia griega es historia de emulaciones y rivalidades. La tragedia ática llegó a su apogeo gracias a la competencia y a la lucha abierta. No había nadie en Atenas que encomendara a Esquilo o a Sófocles una obra de arte hecha de medida, ni tampoco el artista se encerraba en su castillo interior a meditar en la creación futura. Todos los años había en Atenas un concurso al que debían presentarse todos aquellos que se sentían con ánimos para afrontar la prueba. Si le pedimos a un artista moderno su opinión acerca de este procedimiento, moverá la cabeza lleno de dudas acerca de la pureza del resultado. Pero los griegos no sufrían de semejantes dudas. Para ellos no se daba grandeza posible, aún en la obra de arte, que no fuera fruto de lucha, no ya contra la materia

<sup>15</sup> Como ya había notado SCHMID-STAEHLIN, ese espíritu de rivalidad está extraordinariamente presente en la mentalidad de Heródoto, y por consiguiente en la vida griega que él nos representa. Ver el extraordinario acopio de citas en SCHMID-STAEHLIN, *Geschichte der Griechischen Litteratur*, I parte, II vol. (VII-1, 2 del *Handbuch de W. OTTO*), pág. 567 y s., nota 9; donde no todas las citas tie-

nen un carácter agonístico, pero ponen de manifiesto el aprecio que los griegos hacían de la unicidad o de la excelencia.

<sup>16</sup> Iliada, I, 175 y ss.

<sup>17</sup> Iliada, V, 1 y ss.

<sup>18</sup> BURNET, obra citada, pág. 188. Las *Cartas de Heráclito*, son apócrifas pero fueron ciertamente compuestas por alguien que tuvo entre manos una obra original.

o contra la dificultad de formular sus propios ideales —que son también concepciones modernas— sino contra otro artista.

También la obra de Platón, especialmente en los primeros diálogos, está impregnada de este espíritu de rivalidad que ni siquiera se da la molestia de ocultarse y ¿quién podría negar que aquí reside su mayor atracción que la hace única entre todas las obras filosóficas que ha producido la humanidad? No hay en la obra de Platón ni el más leve rastro de esa pedantería profesoral que cree saberlo todo y se sitúa de antemano por encima de toda posible competencia. Sócrates, en la pintura de Platón, es un dialéctico más hábil que los Sofistas, que Protágoras, que Gorgias, que cualquiera <sup>19</sup>. Y nos muestra, además, que no es posible encontrar la ciencia quedándose encerrado en el hueco de un retiro individual, sino en la lucha abierta con los demás, que también tienen ideas y saben defenderlas.

No es posible entonces reducir el genio helénico a una fórmula única, pacífica y exenta de contradicciones y luchas entre principios y tendencias opuestas. En el mundo griego no se da un único tipo de civilización que pueda expresarse en definiciones de validez universal; sus realidades históricas son lo que toda realidad histórica es: manifestación parcial y bien localizada en el tiempo y en el espacio. Pero hay que guardarse también de caer en el error opuesto al de Winckelmann, el de Nietzsche, y ver en todo lo griego únicamente el triunfo de lo dionisiaco y de lo turbio, de lo nocturno, tenebroso, pasional e instintivo: Platón no acepta semejantes violencias, ni el Partenón tampoco.

Es indudable que la historia de la Grecia más antigua está formada por un tejido de luchas sangrientas y feroces para la conquista de objetivos que hoy llamaríamos “municipales o cantonales”, a lo sumo, pero nunca “nacionales”, ni merecedores de que se derrame por ellos la sangre de un hombre <sup>20</sup>.

La conciencia moral entre los griegos era un hecho que dependía en forma muy estrecha de la aprobación o de la censura ajena y es cosa muy difícil de entender para un hombre moderno <sup>21</sup>. Esta conciencia pública y no individual trae consigo la necesidad del aplauso y de la censura que se convierten en hechos fundamentales de la vida social <sup>22</sup>. Sin una adecuada comprensión del valor del elogio y de la censura social, no es posible comprender tampoco el concepto que del honor tenían los antiguos, y que se origina en el

<sup>19</sup> Obra citada en nota 12, pág. 221.

<sup>20</sup> G. GLOTZ, *La cité grecque*, pág. 36.

<sup>21</sup> W. JAEGER, *Paideia*, FCF, Méxi-

co, 1942.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, V, 5; III, I; III, VIII, 3, 11 y 12.

reconocimiento que de la excelencia de un individuo hacen los demás; y en esto consiste la primera oposición del mundo cristiano formulada a los ideales éticos del mundo clásico. El cristianismo naciente vió en esto el símbolo de un excesivo aprecio concedido a valores perecederos del mundo sensible y los miró con indiferencia primero, y con abierta hostilidad después.

En la predicación de Jesús resuenan los primeros acentos despreciativos hacia la posible eficacia calificadora de las acciones humanas que pueda residir en la opinión de los hombres. "Guardáos de llevar a cabo vuestras obras en presencia de los hombres, con el fin de que os vean . . ." <sup>23</sup>; y, poco más adelante <sup>24</sup> insiste en decir que la limosna debe hacerse ocultamente para que "el Padre, que ve en lo oculto", dé su recompensa <sup>25</sup>. Predica la humildad <sup>26</sup>, "porque cualquiera que se humillare como e te niño, ése será el mayor en el reino de los cielos", y "quien aspirare a ser el mayor entre vosotros, debe ser vuestro criado, y el que quiera ser entre vosotros el primero, ha de ser vuestro siervo" <sup>27</sup> y "quien se ensalzare, será humillado" <sup>28</sup>. "Guardáos de los escribas . . . que gustan de ser saludados en las plazas y de ocupar las primeras sillas en las sinagogas y los primeros puestos en los convites" <sup>29</sup>; "Yo no me pago de la fama de los hombres" <sup>30</sup>; "Yo no busco mi gloria", porque "si me glorifico a mí mismo, mi gloria no es nada" <sup>31</sup>. Con esto queda dada la que vendrá a ser una de las notas fundamentales del mensaje cristiano, el afán de humildad, el deseo de no sobresalir, de no enaltecerse a sí mismos, porque toda victoria propia es una derrota ajena, una herida al prójimo y un grave pecado contra la caridad y la unidad de la comunidad cristiana. Estamos ya bien lejos de la actitud del griego de la edad clásica que quiere conquistar para sí y para su ciudad gloria y honores, que quiere brillar entre sus contemporáneos y dejar a la posteridad perenne recuerdo de sus hazañas. En la nueva conciencia moral no podrían encontrar gracia las palabras de Palas Atenea <sup>32</sup>, que recuerda a Telémaco la "gloria" alcanzada por Orestes, al dar muerte a Egisto, drudo de su madre y asesino del padre Agamenón.

<sup>23</sup> MATEO, VI, 1.

<sup>24</sup> MATEO, VI, 4.

<sup>25</sup> Algunos códices traen "en público" después de la frase *de su recompensa*, frase que otros códice no traen y que no fué mantenida en la Vulgata. ¿Habrà que ver en esto, "en público", un resabio del antiguo espíritu griego que no se resignaba a

desaparecer y quería su recompensa públicamente?

<sup>26</sup> MATEO, XVIII, 4.

<sup>27</sup> MATEO, XX, 26 y 27.

<sup>28</sup> Id, XXIII, 12.

<sup>29</sup> LUCAS, XX, 46.

<sup>30</sup> JUAN, V, 41.

<sup>31</sup> JUAN, VIII, 50 y 54.

<sup>32</sup> *Odisea*, I, 298, y ss.

En las epístolas de Pablo, aquello que había sido mencionado con ese tono manso y suave, propio de las palabras de Jesús, encuentra ya una expresión diferente, enérgica, violenta y, a veces, dura. Y encontramos la palabra cuya historia hemos venido bosquejando, la Eris, el espíritu de emulación y de rivalidad.

Dice Pablo: "... porque hay rivalidades entre vosotros" <sup>33</sup> y "si hay emulación y rivalidad entre vosotros, ¿no sois acaso carnales procediendo *secundum hominem?*" <sup>34</sup>, —que los traductores modernos expresan con "como hombres"— y que según mi modo de ver es índice de la clara percepción que un hombre excepcionalmente cultivado y tan cerca del mundo clásico, como Pablo el Apóstol, tenía de la antítesis violenta entre los ideales antiguos de realización y obtención de lo más exquisitamente humano que debía ser toda vida, y el afán de humildad y aniquilación en Dios que predicaba el mensaje cristiano.

"Nadie se glorie entre los hombres" <sup>35</sup>, porque si todo aquello que los hombres poseen lo han recibido de Dios, "¿de qué os gloriáis como si no lo hubierais recibido?" <sup>36</sup>. "Toda nuestra gloria consiste en el testimonio que nos da la conciencia, de haber procedido en este mundo con sencillez de corazón y sinceridad delante de Dios, no con la prudencia de la carne, sino según la gracia de Dios" <sup>37</sup>. En este paso hay material para largas meditaciones sobre lo que representa de antitético con respecto a los ideales clásicos. Está superada, en primer lugar, la posición ética aristotélica a que aludíamos antes al hablar de lo que llamamos "publicidad" de la conciencia moral griega y su necesidad de aplauso o censura. De ahora en adelante, para el cristiano y, por consiguiente, para el "moderno", bastará la sanción de la propia conciencia. No son los demás los que otorgan gloria y honor, sino el testimonio de haber obrado con "sencillez y sinceridad" en presencia de Dios. Y ya no habrá *sophrosyne* bastante a calificar las acciones humanas, es decir, no es la "prudencia de la carne" la que confiere valor ético a las acciones, sino "la gracia de Dios", un valor extraterreno.

¿Qué nuevo valor ético es aquél cuya introducción en el conjunto de las experiencias morales ha traído esta renovación y este cambio tan radical en la apreciación del valor de las acciones humanas? Es indudablemente el nuevo color de que se han teñido las relaciones entre la divinidad y el hombre. La nueva religión salida del tron-

<sup>33</sup> I a los Corintios, I, 11.

<sup>34</sup> Id, III, 3.

<sup>35</sup> Id, III, 21.

<sup>36</sup> Id, IV, 7; II-XI, 2, 5 y 6.

<sup>37</sup> II a los Corintios, I, 12.

co secular del judaísmo es religión de amor, y este amor toma un nombre especial: caridad, caridad que será “sufrida y bondadosa”, caridad que no conocerá rivalidades ni envidias, ni tampoco deseos de gloria <sup>38</sup>.

“Nada se haga por espíritu de rivalidad (Eris) ni por vana gloria, y cada uno, por humildad, mire como superiores a los otros” <sup>39</sup>. ¿Puede darse algo más alejado del espíritu que informaba el accionar de los griegos? Macchiavelli <sup>40</sup> se refería con un dejo de sorna muy toscano, y muy suyo, al hecho de que los pueblos antiguos hubieran sido más amantes de la libertad que los actuales, y creía que esto procedía del mismo motivo que hacía a los hombres actuales menos fuertes, esto es, la diferencia de educación fundada en una diferencia de religión. “Enseñando la nuestra —decía—, la verdad y el verdadero camino, hacen que se tengan en poco las honras de este mundo; pero los gentiles, estimándolas y considerándolas como el verdadero bien, aspiraban a ellas con mayor vigor y energía. También Rousseau había constatado el hecho de que Grecia había florecido en medio de las guerras más crueles <sup>41</sup>.

Para resumir, si es que hay necesidad de hacerlo, volveremos a repetir lo dicho. El espíritu de rivalidad, el ansia de emular las acciones ajenas, la necesidad del aplauso y de la forma, el temor de la censura, caracterizan el accionar del mundo griego más antiguo; el mundo socrático es ya una superación y una depuración de estos puntos de vista. En el mensaje cristiano, en la predicación de Jesús, primero, y en la de Pablo, después, todo lo que había sido esencial en la ética griega más antigua es desechado por completo en lo referente al espíritu de emulación y de rivalidad, la gloria, la fama y el aprecio de los contemporáneos o de la posteridad <sup>42</sup>.

GENARO GODOY A.

<sup>38</sup> Id, XIII, 4.

<sup>39</sup> A los Filipenses, II, 1, 2 y 3.

<sup>40</sup> MAQUIAVELO, *Discursos sobre las Décadas de Tito Livio*, trad. española, Buenos Aires, 1943, pág. 191.

<sup>41</sup> ROUSSEAU, *Le Contrat Social*, III, c. IX, citado por MONDOLFO, *La Filosofía dei Greci*, Firenze, 1943, pág. 310.

<sup>42</sup> Con lo citado no se agota, ni mucho menos, la enumeración de todos los arranques combativos que el espíritu de emulación mereció al cristianismo. Puede ser utilizada la lista de lugares en que aparece el término

eris en el *Index verborum*, pág. 1105, primera columna, del volumen dedicado a los *Padres Apostólicos* de la *Biblioteca de Autores Cristianos*, Madrid, 1950. El punto de vista cristiano está dilucidado de manera formidable —(¿cómo habría podido ser de otra manera?)— en la parte segunda de la *Segunda Parte* de la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, bajo los diferentes rubros que tratan *De invidia*, *De ambitione*, *De discordia*. *De contentione*, *De gloria*, etc.