LA CULTURA CLÁSICA EN LA CRISIS DE EUROPA

Desde hace ya bastantes años se vienen escuchando voces alarmantes sobre el destino de Europa. Filósofos de la Historia o culturalistas como Spengler, Danilevsky, Toynbee, Schubart, Berdiaeff y últimamente Sorokin Pitirim anuncian más o menos categóricamente la muerte de la cultura occidental.

Todos estos escritores están de acuerdo en que con el fin de la vieja cultura dominante y con el nacimiento de la nueva tendrá lugar un desplazamiento desde el centro geográfico europeo a otro centro geográfico, que para unos será Eurasia y para otros el Pacífico. Europa será simplemente uno de los teatros de provincias donde nada importante del drama cósmico se llevará a cabo. (E. Fischer, *Passing of the European Age;* Sorokin, P., *Las Filosofías Sociales en nuestra época de crisis,* trad. esp. Madrid, Aguilar, 1956, p. 366).

Oigamos cómo se expresaba Schubart ya en 1938 (*Europa und die Seele des Ostens,* Lucerna, 1938, p. 37-38): «Las naciones de Europa perderán su rectorado espiritual; ya no representarán por más tiempo el tipo humano dominante, y esto sería una bendición real para la Humanidad. Una enorme multitud, y especialmente muchos de los más finos espíritus anhelan el fin de la agotada cultura prometeica (o europea)... El hombre prometeico ya está marcado por el sello de la muerte. ¡Que surja ahora el hombre mesiánico!».

Nosotros podemos reservarnos el derecho de no creer que la realidad sea tan trágica y apremiante. A lo largo de la historia de Europa

se han escuchado en diversas coyunturas análogas a la nuestra, voces semejantes, que resultaron fallidas. Europa logró salir airosa de la prueba. Pero una cosa sí se hace evidente. El diagnóstico de los culturalistas si es reprobable, es por lo que tiene de categórico. A los pueblos como a los individuos les queda siempre la esperanza y con ella la capacidad de evitar su propia catástrofe. El diagnóstico de estos pensadores se hace en cambio viable y recobra toda su tremenda urgencia planteado en forma de dilema. Es cierto, como decía Schubart, que las energías vitales de Europa se están agotando. Muchos de los ideales que entusiasmaron al hombre europeo hace medio siglo, se han hecho inoperantes y muchas formas de estructura no responden a las realidades e inquietudes profundas del alma europea. He ahí por lo que tiene pleno sentido el dilema: Si Europa se está agotando o se renueva o perece. Los individuos no pueden rejuvenecer, no pueden renacer, pero los pueblos sí.

Con esto ya hemos entrado de lleno en nuestra cuestión: Europa puede renacer, e. d. puede tener un nuevo Renacimiento. ¿Y en qué consiste el Renacimiento?

Eduardo Spranger, al tratar de los diversos tipos de influjo que pueden ejercer unas culturas en otras, define el renacimiento como la eclosión renovada de las esencias latentes, que en las horas cruciales ofrecen la respuesta adecuada a los problemas planteados. El renacimiento es posible porque somos solidarios de los valores esenciales de la cultura originaria. Son parte de nuestro ser. Las fuerzas históricas que asisten al nacimiento de una cultura configuran su fisonomía espiritual para siempre. Forman algo así como el «símbolo primario» de Spengler (1).

Un grave obstáculo ha supuesto para esta interpretación la aparición del historicismo alemán del siglo XIX, cuyo punto de vista han mantenido los morfólogos de la Historia como Spengler y Toynbee,

---

Parte de la bibliografía de este trabajo queda indicada en el texto del mismo. El resto se contiene en estas notas. Las ideas fundamentales están inspiradas en el curso monográfico del Sr. Sánchez Lasso de la Vega sobre Religión Griega, explicado en la Universidad de Madrid (1950-60).

(1) El alma de las culturas, el símbolo primario de Spengler, los supe. sistemas de P. Sorokim, los prototipos de Schubart, etc., no son ideas originales de estos autores. Ya Voltaire, Montesquieu y Hume habían investigado sobre la sicología suprapersonal como agente de la Historia, sobre la sicología

según los cuales el hombre debe comprenderse en todas las manifestaciones de la Historia, en todo el pasado. El momento griego no ha de tener más valor que las culturas maya o polinesia. Para Spengler lo clásico sólo es el momento cenital dentro de una cultura que desembocará fatalmente en el momento barroco, sin ulterior herencia. La tradición histórica es sólo una pseudomorfosis, un crimen de lesa historia.

Felizmente estos postulados historicistas hoy en día ya han perdido vigencia (2). Hoy se ha reconocido de nuevo que la comprensión del pasado ha de ser valorativa. Al proyectar la mirada hacia el pasado, nuestra actitud ha de ser la de apropiación de los valores ejemplares que ese pasado ofrece en sus etapas estelares, de acuerdo con la concepción del mundo propia del hombre occidental, e. d., nuestra actitud auténtica ante la Historia ha estado siempre determinada por un Renacimiento.

Todo Renacimiento consiste en una eclosión renovada de las esencias latentes porque los valores esenciales de la cultura originaria son parte de nuestro ser, ¿y qué valores son ésos? ; o dicho de otro modo, ¿qué elementos integran el alma europea?

Dilthey, el más genial de los historicistas, distingue un triple elemento: 1) El elemento griego. Grecia forja el concepto racional del hombre: el hombre-logos. Y el concepto del mundo como un orden: mundo-cosmos. 2) El segundo elemento integrante de Europa es Roma. Roma forja el concepto del hombre-voluntad: ordenamiento jurídico. Concibe el mundo sometido a la voluntad del hombre y sobre

---

de las naciones y masas, aspecto en que debe resaltarse también la previa contribución de Bodino (1530-1596), que a su vez se había inspirado en las ideas de Platón sobre sicología de los pueblos. El romanticismo alemán, Herder, Fichte, Schelling y la escuela historicista recogerán la teoría del Volksgeits, que inspirará a Hegel sus concepciones sobre la condensación del Espíritu en los "espíritus nacionales", etapas en el curso de la Historia. — Para Hegel el *espíritu nacional informa todas las manifestaciones de la cultura.* — Más poderoso posiblemente, en este sentido, fue el influjo de Vico (1668-1744) sobre los culturalistas modernos. — Según él, las tres edades cíclicas en la evolución cultural (Cursos y Recursos): Divina, Heroica y Humana, presenta cada una características peculiares en las formas de Estado (teocracia, aristocracia, monarquía), en el Derecho, en la Religión, etc.

(2) Ya en 1921 siete autores expusieron en la revista *Logos,* de Tubinga, una crítica pormenorizada de *La Decadencia de Occidente,* demostrando la poca consistencia científica de la misma.

el hombre la Divinidad. 3) El tercer elemento es el cristianismo, que descubre valores nuevos: Dios creador y padre, Jesucristo Redentor; y dota al hombre de la experiencia sentimental religiosa antes ignorada (3).

Estas ideas de Dilthey precisan de algunas correcciones teniendo en cuenta que la visión del hombre griego como hombre puramente racional es falsa. Es falsa también, en consecuencia, la imagen elaborada por Winckelmann que concebía el mundo griego como todo mesura y serenidad. En el siglo XIX hombres como Nietzsche, profesor de griego en Basilea, descubren frente a esa idea una Grecia doliente, apasionada, dionisíaca. Desde entonces se aprendió a tener en cuenta, al hablar de la cultura griega, estos dos factores. En el período arcaico destaca lo dionisíaco, lo irracional, factor que reaparece en el Helenismo. Para Nietzsche, Grecia es esencialmente el elemento irracional, al que se opusieron Sócrates, Platón y sobre todo Aristóteles, haciendo triunfar el intelectualismo. Con Sócrates irrumpe el logos teorético frente al espíritu trágico y dionisíaco. Con Sócrates se impone la concepción del hombre por el intelecto y la moral, frente a la concepción arcaica en que predominaba el instinto y el sentido estético. Sócrates significa el triunfo del logos sobre el mito, de Apolo sobre Dionisio (4).

Pero el mito y el logos son hijos del mismo espíritu. Heráclito fue el primero que forjó el concepto de la armonía de los contrarios. Esto es la cultura griega: armonía de contrarios, del mito y el logos.

Así pues es falsa la imagen del hombre griego como puramente racional. La aportación de Grecia a Europa no se circunscribe al elemento racional. En todo caso es evidente que Grecia es la cuna de Europa. Todo europeo que se plantee un proyecto de vida, no neutra, sino valorativamente, estimando las etapas modélicas de la Historia, encontrará en Grecia una posición privilegiada. De ahí aquel verso de Goethe: que «todos sean griegos, a su manera, pero que lo

---

(3) Cf. S. Lasso de la Vega, *Grecia y Nosotros, Revista de la Universidad de Madrid,* Vol. IX, núm. 34, p. 452.

(4) Cf. H. Hasse: *Das Problem des Sokrates bei Friedrich Nietzsche,* Leipzig, 1918; K. Hildebrandt: *Nietzsches Wertkampf mit Sokrates und Platon,,* Dresden 1922 y E. Spranger: *Nietzsche über Sokrates* en 40. Jahrfeier Th. Boreas. Atenas, 1939.

sean» (5). Y Shelley en un rapto de entusiasmo ya exclama alborozado: «nosotros somos griegos» (6). Zubiri se encargará de recoger y explicar esta afirmación (7). Los griegos pertenecen irremisiblemente al pasado y nunca podráan volver a ser como fueron. Pero en ellos se contiene un haz de posibilidades de lo que somos hoy. Cuando volvemos la mirada hacia los griegos, nos anima la firme voluntad de descubrirnos en ellos a nosotros mismos, porque la aportación substancial de Grecia en el panorama de la cultura universal ha sido *el descubrimiento del hombre*. Pero este descubrimiento es un producto histórico. Cometemos un error cuando revestimos al hombre homérico de una cercanía de que carece. Le definimos por lo que posee de dimensión universal. Y así le añadimos mucho que pertenece a nosotros. El hombre homérico está aún lejos del hombre griego clásico, del helenístico, y mucho más del hombre occidental. El hombre griego no apareció perfecto de repente como Atenea, sino que fue producto de una larga y dolorosa evolución, según la fórmula de Esquilo: páthei máthos, el sufrimiento ha sido el instrumento de sus logros. Y precisamente esa evolución, es decir, ese continuo enriquecimiento en valores humanos ha sido posible por una cualidad soberana del alma griega, que también ha dejado en herencia al hombre occidental: su perpetua y radical insatisfacción.

«Lo más valioso del hombre es su eterno y como divino descontento, descontento que es una especie de amor sin amado y un como dolor que sentimos en miembros que no tenemos...». En esos anhelos nunca satisfechos está el secreto del milagro griego. «La debilidad en la secreción psíquica interna del deseo trae consigo mengua de vitalidad e ineptitud para la cultura». Cuando Renan se encontró con el panorama mísero que ofrecía la Siria de su tiempo (*Mélanges réligieux et historiques*, p. 72) no acertó a ver más que esta explicación:

---

(5) Cf. H. Trevelyan: *Goethe and the Greeks*. Cambridge, Univ. Press. 1941, p. 262: "Jeder sei auf seine Art. ein Grieche! Aber er sei".

(6) Shelley, Prefacio de *Hellas*: We are all Greeks. Our laws, our literature... have their roots in Greece. But for Greece... we migth still have been savages and idolatres...".

(7) Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Nuestra actitud ante el pasado, p. 288 ss.; *Grecia y la pervivencia del pasado filosófico*, p. 279 ss. Madrid, Ed. N., 1955.

«La barbarie en este país es siempre el triunfo del beduino, del hombre que tiene pocas necesidades», e. d., del hombre satisfecho.

Vamos, pues, a considerar brevemente, la imagen del hombre ideal descubierto por los griegos.

Dentro del marco de esta evolución nos detendremos a considerar uno de los momentos más ricos y fecundos en logros inmortales, el momento arcaico.

Fue ya entonces cuando se inició una acalorada polémica entre los poetas y pensadores griegos sobre cuál habría de ser el más grande ideal, la areté suprema del hombre. Vamos a recorrer brevemente el proceso fascinante de esta polémica. Cada una de las respuestas lleva consigo el descubrimiento de un nuevo valor humano, que será ya para siempre desde entonces una adquisición definitiva en el ideal del hombre occidental. Para Tirteo la areté suprema será la fortaleza, el valor guerrero al servicio de la patria. Para Hesíodo será la justicia. Para Solón, la sofrosyne, la templanza. Para Jenófanes, la sabiduría.

Tirteo, el poeta espartano, fue el cantor de la areté o valor guerrero. La labor educativa de Tirteo fue la que configuró la Esparta histórica con su estilo peculiar de vida: a saber, tenaz conservadurismo, renuencia ante toda innovación, áspera voluntad de aislamiento frente al espíritu jonio, abierto a toda clase de incitaciones; sumisión implacable del individuo al cuerpo social. Para la mentalidad espartana, el individuo sólo se justifica por su ordenación a la comunidad, tal como en la arquitectura doria la ley del conjunto concede derecho de vida a los elementos aislados. El militarismo espartano, la vida en comunidad, el amor dorio, la ortodoxia de su religión son formas específicas de la imagen unitaria de este pueblo (cf. K. O. Müller, *Die Dorier* II, Breslau, 1844[2]).

Hay un momento crucial en la historia de Esparta, a saber, la segunda guerra mesenia, hacia el 650 a. J. C. Hasta entonces Esparta mantiene la tradición panhelénica, abierta a todo contacto exterior. Pero tras la segunda guerra mesenia sobrevino el cambio total. Para mantener sumisos a los vencidos Esparta se convierte en una ciudad-cuartel en estado de alarma permanente. Las comunicaciones con el extranjero sufren un corte definitivo, para impedir que penetrasen los vientos revolucionarios que entonces azotaban el resto de la Hélade

y cesan también las relaciones culturales. A partir del siglo VI toda floración de cultura espiritual quedó agostada para siempre. Ya no figurará ningún nombre espartano en las historias de la filosofía, literatura o arte. Esparta se convierte así en un ejemplo de civilización detenida como los polinesios, los esquimales o los nómadas. Su conquista convirtió en cautivos a los conquistadores, como la conquista de un contorno ártico ha esclavizado a los esquimales.

Después de este desfile de reflexiones sombrías, ¿cabe aún intentar alguna valoración positiva de Esparta? No es posible ir a buscar a Esparta una cultura del espíritu semejante a la de Atenas o Jonia, pero sí una imagen del cosmos y del hombre que es esencial con sus limitaciones, en la creación del tesoro cultural de Europa.

La voluntad del sacrificio que Tirteo exigió a sus conciudadanos se hallaba sin duda justificada por el peligro en que puso a Esparta la sublevación mesenia. Pero luego se vio en sus poemas el ideal intemporal de la paideia doria. Max Scheler, en su obra *El genio de la guerra* (1915), al tratar de la metafísica del fenómeno bélico, escribe: «La nación es para sus miembros en la paz más bien un concepto simbólico. Pero en la hora bélica creemos ver y palpar ese enorme ser espiritual del que somos miembros... (Es entonces) cuando se hace verdaderamente visible a nuestra mirada mental la realidad de la nación. Y así como ésta, en la paz, necesitaba probar su realidad ante la conciencia individual, así ahora es más bien el individuo quien tiene que justificar su existencia real frente a aquélla.»

Así fue cómo al estallar la guerra, la idea de la totalidad se manifestó súbitamente al hombre dorio. Aquella guerra prolongada fue el fundamento del espíritu espartano. Con ella se revelaron nuevos valores que necesitaban una expresión adecuada. El heraldo de esos valores fue Tirteo, como tradicionalmente habían sido los poetas, desde los tiempos primitivos, los cantores de las virtudes heroicas.

El valor guerrero al servicio de la patria, he ahí el ideal por excelencia que pregona Tirteo: «No sabría acordarme —dice— (fragm. 9 D) ni mencionar a un hombre por su excelencia en la carrera o en la lucha, aunque tuviera la estatura y la fuerza de los cíclopes, o venciera en la carrera al tracio Bóreas. Y aunque fuera más bello que Titono y más rico que Midas y Ciniras, y aunque fuera un rey más poderoso que Pélope, hijo de Tántalo y tuviera la lengua de miel de

Adrasto, no quisiera honrarle, si no poseyera el valor guerrero...». Tirteo pasa revista a todos los ideales de la antigua nobleza y los coloca en un mismo plano de inferioridad. La única medida de la verdadera excelencia es el servicio de la polis. En la polis doria el héroe tirtaico debe someterse a los intereses de la comunidad y así su fuerza se humaniza a diferencia del héroe homérico, que aunque admita determinados imperativos, se siente libre de obedecerlos. Aquiles, por ej., irritado por una afrenta personal, pone en peligro la empresa panhelénica.

El sacrificio por el bien de la polis tiene su recompensa, «si cayendo en la vanguardia pierde su vida... le lloran tanto los jóvenes como los ancianos, y toda la ciudad queda enlutada... jamás su gloria ni su nombre perecen, sino que aun estando bajo tierra, alcanza la inmortalidad». La gloria como suprema recompensa aparece ya en Homero. La novedad está en que aquí adquiere un carácter ciudadano. Su garantía es la patria. El nombre del héroe será preservado del olvido por la vida perdurable de la polis, mientras que la gloria del héroe homérico es anónima por ser universal.

En el soldado dorio el desprecio de la muerte se justifica por la existencia de motivaciones superiores. Su bien último es la inmortalidad y su mal último el deshonor. He ahí el sentido de la andreia o valor en Tirteo.

La edad arcaica estuvo toda ella penetrada por un sentimiento de atroz pesimismo. Este pesimismo alcanza su punto culminante en Teognis (425-429): «El más envidiable de todos los bienes es no haber nacido, y en caso de nacer, volver cuanto antes al Hades y yacer bajo una capa de tierra». Diversas fueron las soluciones que el hombre arcaico se procuró ante este sentimiento. 1) Los espíritus selectos la buscaron en la purificación religiosa (el orfismo, las religiones de misterios). Otros como Mimnermo (cf. I. D.) y Arquíloco (cf. 10 D.) buscaron la solución en la entrega a los placeres del instante. 3) Para Tirteo en cambio la solución radical está en la *contemptio mortis*. Al morir satisface paradógicamente el impulso natural a la propia afirmación. «Siempre en la voluntad de morir se busca una resurrección y el mismo acto en que se renuncia a la propia vida significa la suprema afirmación de la personalidad» (8). «Quien se sien-

(8) Ortega y G., *El espectador*, T. II, O. C., Madrid. R. O., 1954, p. 153.

ta impregnado de la propia estimación preferirá vivir brevemente... por un fin noble... que una larga existencia en indolente reposo (Aristóteles, *Et. Nic.*, A 7-9).

Ante la grandeza de la areté heroica todos los demás bienes son caducos e insignificantes. En el paisaje arcaico no tanto destacan estos primeros planos cuanto el telón de fondo de la muerte. Alargar la vida evitando todo riesgo, es reducirla a su mínima expresión, como hacen ciertas especies animales al sumirse en el sueño invernal. «El valor supremo de la vida... está en saber perderla a tiempo y con gracia» (9). Al fin ni Solón ni Mimnermo, sino sólo Tirteo, sabe ofrecer la muerte regocijada, síntoma de toda cultura vivaz y completa (10). «La vida condensada adopta formas distintas a la diluída en largo tiempo. Aquellas formas son los diversos heroísmos, nombre que en efecto damos a toda voluntaria anticipación de la muerte... La muerte natural química, es infrahumana... la humanización de la muerte sólo puede consistir en usar de ella con libertad, con generosidad y con gracia» (11). «Yo no he podido nunca (dice Ortega y Gasset, o. c. p. 88) sentir hacia los mártires admiración, sino envidia. Porque es más fácil lleno de fe morir, que exento de ella arrastrarse por la vida».

Tirteo supo interpretar mejor que nadie el sentir más profundo del alma griega, cuya historia es «una verdadera hazaña de juventud. Aquiles el joven creado por la poesía la inaugura. Alejandro Magno, el joven real, le pone término», en frase de Hegel (*Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*, trad. esp. Madrid, R. O., 1928, p. 65). Por eso Grecia acogía la muerte en plena juventud como una prueba del amor de los dioses, según el célebre verso de Menandro. Y por eso Walter F. Otto (12) pudo explicar ingeniosamente el engaño que Atenea hizo sufrir a Héctor (poco antes de morir éste a manos de Aquiles) no como un acto inmoral, sino como el recurso que al encender

(9) Ortega, ibid.. p. 431.
(10) Id., ibid., p. 88.
(11) Ib., ibid., p. 432.
(12) *Die Götter Griechenlands*, Frankfurt, Schulte-Bulmke, 1947³, p. 75. Cf. del mismo: *Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion*, Hamburg, Rowohlt, 1956, en que intenta —como algunas figuras del Neohumanismo alemán (Goethe, Schiller, Hölderlin, etc.)— idealizar la religión griega hasta el punto de convertirla en la verdadera expresión religiosa del alma europea.

de nuevo su valor, le proporciona la coyuntura gloriosa de la muerte heroica en plena juventud. El aparente engaño disfrazaba un acto de singular predilección.

La auténtica andreia es la que no excluye el amor a la vida. El soldado tirtaico no es el aventurero de destino multiforme, de existencia espasmódica, que no es valeroso sino temerario, porque no piensa en su muerte sino en la del enemigo. Pero si llega el momento de inmolarla al servicio de ideales superiores, el héroe tirtaico como el mártir cristiano, no duda en abrazarse con la muerte.

El heroísmo guerrero que Tirteo preconiza, pronto traspasó los linderos de Esparta y dejó de ser parte exclusiva del tesoro ideal de la paideia doria. Es innegable que la imagen del hombre dorio es unilateral y parcial, pero su tipo de virtud heroica se conservará como parte integrante del hombre perfecto. El descubrimiento de Tirteo ya no perecerá. He ahí cómo los hallazgos de Grecia han pasado a formar el núcleo originario del alma europea. La Edad Media incorpora esa virtud heroica a su creación del caballero andante. En el Renacimiento los diálogos entre las armas y las letras aunarán los valores tirtaico y soloniano. Así Castiglione, p. ej., pone dos notas esenciales en su tipo ideal: a) la «disinvoltura» en la vida cortesana, y b) el ser «sforzato», dos palabras de origen español (detalle que se presta a largos comentarios sobre nuestro influjo cultural y político en la época). En el hombre creado por Maquiavelo el valor es también un ingrediente necesario. Y Gracián afirma: «Sin valor la sabiduría es incompleta». La imagen del gentleman moderno reconoce asimismo la virtud tirtaica como esencial, desde el caballero español al tipo humano ideado por Nietzsche. Y en la moral cristiana el valor ha sido elevado al rango supremo de don del Espíritu Santo: la fortaleza.

Hoy el espíritu varonil parece encontrar amplia resonancia en el hombre moderno y por ello quizá no sea difícil ahondar en el misterio de las almas tirtaicas. En el siglo pasado Spencer opuso el espíritu industrial al guerrero, presentando éste como propio de épocas de barbarie, tendente a la violencia, la brutalidad y la guerra, y por tanto condenable. Sin embargo, como hemos tenido ocasión de ver, el espíritu guerrero encierra un sentido mucho más profundo, grandioso y atractivo. Su característica esencial es la disposición habitual a arrostrar todo riesgo que la vida presente en su camino, a no renunciar a

las empresas proyectadas, por los peligros que entrañe su realización. La guerra es sólo una de las formas de peligro con que el espíritu guerrero está dispuesto a enfrentarse. Si ha servido para denominar al hombre arriesgado, es porque encierra esencialmente el máximo peligro, el de muerte. La razón profunda de esta actitud serena y valerosa ante el riesgo es un íntimo sentimiento de confianza en sí mismo y en el mundo circundante que hace prevalecer el afán de acción emprendedora sobre el temor. Por el contrario, en el espíritu industrial predomina un hábito de perpetua cautela y temor, porque está trabajado por una radical desconfianza en sí mismo y en los demás. Su garantía es el contrato que es la desconfianza erigida en norma de relación. Mientras que el signo de las épocas heroicas propias del espíritu guerrero, es la fidelidad, fundada a su vez en el principio del honor.

Entre el ideal deportivo de Píndaro y el de Tirteo hay una íntima afinidad. La nota común a ambos es la noción de peligro y el esfuerzo que lleva consigo también el agón deportivo. Así lo expresó Píndaro repetidas veces, Ol. VI, 9-10: «Las hazañas de areté sin peligro no son estimadas entre los hombres».

Hay, pues, comunidad de ideales entre Tirteo y Píndaro y nuestra época propensa a la expansión deportiva que es el impulso libre y efusivo de energías vitales (13). El peligro está en que el cuerpo se sobreponga al espíritu y en que la invasión de profesionalismo llegue a matar las mismas esencias del espíritu deportivo al contaminarse de miras utilitarias, peligro sobre el que llama la atención A. Toynbee (14): «Desgraciadamente —dice— el espíritu y el ritmo del industrialismo ha invadido e infectado el deporte. En el mundo occidental de hoy, los deportistas profesionales son más estrechamente especializados y más extravagantemente pagados que ningún técnico».

---

(13) "Hoy comenzamos a sentir inesperada afinidad con ese temperamento (del ánimo guerrero), al verlo retoñar... bajo la especie de deporte". Ortega y G., *El Espectador*. T. II de O. C., Madrid, R. O. 1916, 34, 3.ª ed., p. 431. "Un profundo instinto hace entrever a nuestras viejas naciones que necesitan... una etapa... de juventud" (id. ibid., p. 451). "Es posible que en contraste con la complejidad del instrumental que nos ofrece una comodidad tan alabada, volvamos a apreciar ante todo en el hombre el arte de bastarse a sí mismo. La boga... de los deportes... nos orienta ya en ese sentido..." (P. M. Schuhl, *Maquinismo y Filosofía*, Trad. esp. Buenos Aires, G. N. V., 1955, p. 119.)

(14) A. Toynbee, *Compendio*, trad. esp. Buenos Aires, Emecé, 1952, p. 314.

Sólo podremos percibir toda la gravedad e importancia del caso, cuando acertemos a comprender el sentido transcendental del deporte, lo que podríamos llamar su «metafísica».

En efecto, el siglo XIX, por su utilitarismo congénito se forjó una concepción utilitaria de la vida, entendiendo que las tendencias vitales primarias se orientaban a la satisfacción de necesidades imperiosas. La vida no era otra cosa que un fenómeno de utilidad y adaptación. Hoy en cambio (como dice el axiólogo Max Scheler) ya han pasado los tiempos de Darwin. A los ojos de la nueva biología no aparece la vida como una lucha triste por no morir, como nueva adaptación al medio. Todos los actos utilitarios y adaptativos son vida secundaria. La actividad primera de la vida es siempre espontánea, lujosa, libre expansión y derroche de energías. Vivir es producción, creación, tendencia al imperio sobre el medio. De esta manera, el repertorio de hábitos útiles de cada especie, se ha formado mediante selección de innumerables actos inútiles que ha ido ejecutando el ser viviente. Así la actividad deportiva es la más elevada e importante, la primaria y creadora, lo mismo en la vida corporal que en la vida histórica. Por eso Ortega se complace en describir las cruzadas como «ejemplos maravillosos de lujo vital, de energía superabundante, de sublime deportismo histórico» (15).

Hecha la selección de hábitos útiles, «el hombre se ha visto colocado frente a dos repertorios de ocupaciones», las trabajosas, motivadas por una serie de necesidades que hemos de afrontar so pena de sucumbir, y las venturosas a las que nos entregamos por complacencia en ellas mismas, sin importarnos su ulterior rendimiento» (16).

La gran paradoja de la Historia de la Humanidad será siempre el comprobar que «cuanto vale algo sobre la tierra no es obra del trabajo. Al contrario, ha nacido como espontánea eflorescencia del esfuerzo superfluo y desinteresado, como precipitado y propina del puro deportivismo». «La civilización que ha obtenido mayor dominio sobre el cosmos —la europea— ha sido a la vez la civilización de la matemática más irreal y abstrusa». Quien haya sabido aplicar este to-

---

(15) *España Invertebrada.* ("La ausencia de los mejores"), Madrid, R. O. 1933, p. 730.

(16) Ortega, *La Caza y los Toros,* Madrid, R. O., 1960, p. 56.

no de reflexiones al problema, encontrará siempre justificada aquella conclusión: «La forma superior de la existencia humana es el deporte» (17).

Mas he aquí que la valoración de esta nobilísima actividad sube de punto hasta alcanzar categoría divina cuando la contemplamos sublimada en la creación poética de Píndaro. En Píndaro adquiere vida y movimiento la esencia del hombre agonal cuyas formas de radiante belleza varonil nos revela el arte de la época. Este arte y los himnos pindáricos han eternizado un momento único de la historia de Grecia: aquel en que la fe vio la posibilidad de elevar al hombre hasta el nivel de la divinidad, aprehensible en aquel modelo de dioses en forma humana creados por los artistas. Cuando Jenófanes atacó el antropomorfismo de los dioses homéricos, sin duda no se percató del aspecto luminoso e idealizante del mismo que más tarde habían de revelarnos autores como Walter F. Otto y Goethe (18). Los dioses no son rebajados al revestirse de figura humana, sino que son elevados los hombres a categoría divina. No se trata de un antropomorfismo sino de un teomorfismo. Así se explican las palabras de exaltación religiosa con que Winckelmann se expresa ante el Apolo de Belvedere (19).

Si hubiéramos de enjuiciar al hombre arcaico de acuerdo con la tipología elaborada por Eduardo Spranger (*Formas de vida*, Madrid, R. O., 1935) tendríamos que calificarlo de «homo religiosus». Su profunda religiosidad penetraba todas las manifestaciones de su cultura, particularmente su arte. El arte griego, sobre todo el arcaico, está lleno de Dios. Así pudo escribir K. Schefold una historia del mismo como historia de experiencias religiosas: arte no estático, sino erigido en perpetua y renovada ilustración por su íntimo contacto con el mito, que le prestaba siempre nuevos temas. Los cambios de estilo reconocen en su origen un cambio en las vivencias religiosas.

---

(17) Ortega, *El Espectador*, T. II., O. C., p. 304.
(18) Cf. Sánchez Lasso de la Vega, *Grecia y Nosotros*, p. 477.
(19) "Cuando yo contemplo esta maravilla del arte, me olvido de todo el Universo y mi espíritu adopta una disposición sobrenatural...", *Historia del Arte en la Antigüedad*, p. 1.010. Cf. Hans Zeller, *Winckelmanns Beschreibung des Apollo im Belvedere*, Zürich, 1955.

Este arte profundamente religioso no es pura magia, ni oposición de un mundo ideal al sensible, sino que es un mundo de realidad, según Buschor, es decir, el escultor arcaico crea realidades en cierto modo divinas. Es, pues, el arte arcaico la respuesta del hombre a la realidad divina de la vida. El Oriente y Roma vieron esa realidad en otro mundo. El hombre arcaico griego la vio en la vida misma.

Ahora bien, el día que llegó a establecerse una oposición entre el espíritu y el cuerpo, el ideal agonístico perdió para siempre el rango sublime que había gozado en la vida de la Hélade. Porque la grandeza de aquel ideal, incorporado a la imagen de la divinidad en el arte, estaba vinculada a la unidad de lo espiritual y lo corporal, que aun hoy percibimos y admiramos en la escultura griega.

El mismo proceso de divinización del héroe atleta se nos revela en la poesía pindárica.

La conexión de Píndaro con la escultura es en extremo elocuente y rica en consecuencias. En la *5.ª Nemea* viene a comparar indirectamente su poema con una obra escultórica. En realidad tal comparación se veía favorecida por las circunstancias del arte contemporáneo, que sólo producía estatuas de dioses o héroes atletas, en que se plasmaban no los rasgos individuales sino el ideal de la forma humana del deportista. Tampoco Píndaro tiene ante la vista al individuo, sino al modelo ideal de la areté agonística.

Píndaro fue uno de los portavoces del pesimismo de la época. Aunque la raza de los dioses y la de los hombres proceden de la madre Tierra, la separación entre ambas es infinita, porque la raza de los hombres es nada, mientras que los olímpicos viven en un cielo imperturbable. Mas he aquí el poder sublime de la areté atlética. Un héroe como Alkidamas (*6.ª Nemea*), al vencer en la lucha de muchachos, demuestra que en su sangre palpita una fuerza semejante a la de los dioses.

Un rasgo típico de la poesía pindárica es la alusión a los antepasados del vencedor, por el poderoso incentivo de su ejemplaridad educadora. Para ello —como queda dicho— sitúa a sus héroes en un mundo de modelos ideales, cuyo elogio tiende a mover al atleta, obejto del poema, a la imitación de sus aretai, de sus hazañas ennoblecedoras. De ahí el profundo valor pedagógico de aquella célebre sentencia de la *Pítica 2.ª* dirigida a Hierón de Siracusa, v. 72: «sé cómo has apren-

dido que eres». E. d., en los modelos míticos se le ofrece al atleta la imagen más elevada de su propio yo. La visión de ese su ideal es la que debe moverle constantemente a su propia superación (20).

El supremo ideal humano cambió con el tiempo para el hombre griego. El discurso de Pericles en Tucídides es un cotejo entre el ideal espartano y el ateniense. «También nosotros poseemos, dice, esta cualidad; somos los más osados, pero también reflexionamos sobre lo que emprendemos».

El mundo de Tucídides y Platón es un mundo nuevo; es la experiencia de los jonios. La valoración de los bienes naturales presupone la respuesta a esta pregunta: ¿qué es el bien? Para el hombre de Tirteo es la patria. Pero el jonio y el ateniense han afilado su duda y se plantean una encuesta intelectual, no sentimental. La virtud de la andreia aparece ya relacionada con la de la prudencia. Además el hombre del siglo 5.° se ha forjado en la lucha heroica por implantar la justicia. Para él el valor sin prudencia es temeridad y el valor sin justicia es una palanca para el mal.

Los jonios, por sus circunstancias geográficas e históricas, fueron héroes navegantes como Ulises: espíritu crítico, neotérico, abierto a todos los influjos. En Homero ya se contienen alusiones a la justicia, pero en él no es lo principal, sí en Hesíodo. En Hesíodo aparece el valor de la justicia, la intuición de su exigencia en medio de un mundo rudo y en crisis.

Después de Hesíodo con Solón, hacia el 600, Ática ingresa en el panorama de la cultura griega. En su obra se recoge la herencia jonia, suavizada su tendencia a la dispersión por la tradicional sobriedad ateniense. Solón proclama su fe inconmovible en la justicia como ordenación social, y a la vez la conciencia de la mesura, la armonía entre el individuo, la sociedad y el cosmos. Esta armonía requiere la sofrosyne, e. d., la templanza: reconocer las propias limitaciones, base de la justicia. Después de Solón en toda especulación sobre la virtud se ha dado el primado a la justicia. Tal será el pensamiento de Platón en la *República* y de Aristóteles en su *Ética*.

---

(20) Cf. F. Galiano, *El concepto del hombre en la antigua Grecia*, Madrid. Universidad, 1955, p. 40 ss.; Cf. del mismo, *Píndaro, Olímpicas*, Madrid, C. S. I. C., 1956.

Por último, el descubrimiento de la «sofía», del ideal de vida intelectual contemplativa, se opera en los círculos presocráticos. Luego se completará en Platón y en Aristóteles. Es interesante observar cómo la misma fórmula estilística (llamada Priamel) (21), aparece empleada en la proclamación de cada ideal de vida. La misma es aplicada por Safo al amor, por Tirteo a la andreia, por Solón a la justicia, y ahora por Jenófanes a la sabiduría de este modo: «si alguien alcanzara una victoria en el pentatlon en Olimpia o en la palestra y consiguiese el honor y el triunfo, si venciera en las carreras de caballos... no sería tan digno como yo... más valiosa es mi sabiduría». Tal ha sido siempre el pensamiento de los intelectuales de todas las épocas. Así se expresa, por ejemplo, el romántico alemán Wieland: «Es hermoso morir por la patria, pero también la sabiduría da la inmortalidad». Nadie trató este tema con más profundidad que el simbolista Eliot. En su poema, *The waste Land* (tierra *yerma*) aparece la figura mítica de Tiresias, el célebre adivino como símbolo de los poetas y pensadores. Tiresias es un anciano débil y caduco, es además ciego, pero es un vidente lleno de luz interior que lee en el corazón de los hombres y penetra en los misterios de la vida. Ese es también el sino de los hombres consagrados a la vida intelectual, según Eliot. Son ciegos y desvalidos para la vida práctica, pero esta ceguera precisamente es la causa y condición de su don de la videncia interior que los capacita para conocer el mundo más profundamente que el resto de los mortales (22).

La labor del pensamiento griego en la elaboración del más alto ideal humano no se agotó ni en el período arcaico ni el clásico. Al finalizar este período con Eurípides y después con la filosofía estoica se obtendrán conquistas resonantes.

---

(21) W. Kröhling, *Die Priamel als Stilmittel in der griechisch-römischen Dichtung, Greifswalder Beiträge zur Literatur-und Stilforschung, Grefswald,* H. Dallmeyer, 1935; Cf. Sánchez Lasso de la Vega, *El Descubrimiento del Amor en Grecia,* Universidad de Madrid, 1959, p. 145.

(22) El mismo simbolismo descubre Eliot en el mito de la Sibila. Justamente coloca como epígrafe de *The waste Land* el relato de Trimalción en Petronio (48,8): Nam Sibyllam quidem Cumis ego ipse oculis meis vidi in ampulla pendere, et cum illi pueri dicerent: Sibylla, ti théleis? respondebat illa: apothanein thelo". La Sibila es débil, consumida por los años, hasta el punto de desear la muerte. Pero es una vidente. Cf., Gilbert Highet, *La Tradición Clásica,* Trad. esp. Méjico. FCE, 1954, II, p. 245.

Cuando el estoicismo se enfrenta con el problema del mal y del dolor, presenta la solución del misterio anteponiendo los intereses del bien común, cuyo logro puede justificar el mal privado. El héroe paciente ofrece siempre un espectáculo edificante a los ojos de la Humanidad. El dios de los estoicos contempla al héroe y se goza en verle vencer la prueba. No es la envidia de los dioses la causa de su infortunio. La divinidad no se muestra indiferente a su dolor sino que el héroe con sus sufrimientos que menosprecia, da testimonio de los verdaderos bienes que son los del alma. El principio de Sócrates (el único mal verdadero es el del alma) actúa vigorosamente en el pensamiento estoico. Este contacto íntimo entre la divinidad y el sabio estoico tiene ya un precedente en la tragedia de Eurípides. El concepto de la divinidad en Eurípides alcanza una sublimación insospechada. Una de sus intuiciones más transcendentales es la interiorización de Dios, de la que se sigue un sentimiento de amistad divina, inédito hasta entonces, sentimiento que aparece, por ej., en las relaciones entre Artemis e Hipólito. Ella le ama y le dispensa su protección. Antes los dioses eran amados por los hombres. En Eurípides aparece ya el amor de los dioses a los mortales. La súplica de Hipólito a Artemis es modelo de plegaria sentimental y confiada. Esta intimidad con Dios inspirará luego la mística alejandrina (23).

En la mente de los Santos Padres la cultura griega fue una propedéutica del cristianismo. Los griegos alcanzaron a Dios.

Cuando Hesíodo invoca a Zeus y pone su fe en Dike que castiga al culpable; cuando Píndaro proclama que el hombre es el sueño de una sombra, no comparable a la Divinidad que es omnipotente; cuando el coro de Tebanos en *Edipo rey* proclama: «Las leyes son fijadas por la Divinidad. Grande es el Dios que vive en ellas»; cuando Sócrates muere por su fidelidad a los principios; cuando Platón afirma que el justo torturado es más feliz que el injusto que vive en la impunidad; cuando Demóstenes sostiene que el éxito de una causa no prueba su justicia, no se equivocaban. De sus atisbos e intuiciones, de sus logros obtenidos a lo largo de siglos de búsqueda doliente y afanosa,

(23) Cf. F. Chapouthier, *Euripide et l'accueil du divin*, en el T. I. de *Entretiens sur l'Antiquité classique della "Fondation Hardt"* (Vandoeuvres, Ginebra, 1952), titulado "La notion du divin depuis Hómére jusqu'a Platon", p. 205 ss.

proviene la mitad por lo menos de nuestra civilización. En la *interpretatio christiana* de la Helenidad por obra de la primitiva patrística es frecuente encontrar el pensamiento de que en la pedagogía del hombre por la Providencia, que es la Historia, Grecia había sido la propedéutica. La metafísica de Platón y la ética de Aristóteles eran para Clemente de Alejandría algo así como el testamento de Dios concedido a los griegos, pero un testamento preparatorio del definitivo concierto entre Dios y los hombres. Tal vez la raíz y el más profundo sentido de la infinita tristeza de esa Grecia, presidida exteriormente por la luz de Apolo, pero herida en lo más hondo por el signo de Dioniso, haya sido la vislumbre de su condición de propedéutica caminante, de estado viatorio sin alcanzar nunca la plenitud comprehensora.

«Feliz quien como Ulises ha hecho un largo viaje», dice Joaquín du Bellay, (*Les Regrets*). Nada importan los percances de la travesía si al término del viaje se arriba a Itaca, a su abrigado puerto. Pero... a la vista del ansiado puerto, perecer extenuado es sin duda un trágico destino» (24). Sin embargo, su sacrificio no ha sido estéril: su ideal humano ha pasado a ser para siempre patrimonio imperecedero de nuestra civilización.

I. MUÑOZ VALLE

(24) Cf. Sánchez Lasso de la Vega, *El Descubrimiento*... p. 97-98.