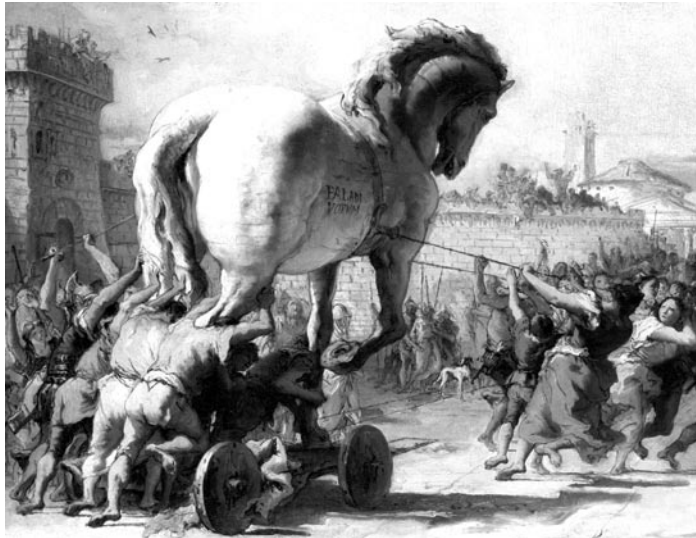


ENSAYO DE CORDELIA

El Fulgor del Bronce

LITERATURA ANTIGUA Y PROGRESO MORAL



Primera edición en REINO DE CORDELIA, noviembre de 2022

Edita: Reino de Cordelia

www.reinodecordelia.es

  @reinodecordelia  facebook.com/reinodecordelia



 <https://www.youtube.com/c/ReinodeCordelia01>

Derechos exclusivos de esta edición en lengua española

© Reino de Cordelia, S.L.

C/Agustín de Betancourt, 25 - 5ªpta. 24

28003 Madrid

 El papel utilizado para la impresión de este libro, fabricado a partir de madera procedente de bosques
 y plantaciones sostenibles, es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel reciclable

© Francisco Giménez Gracia, 2022

Cubierta: Detalle de *Héctor y Aquiles* (1923-26), de Sascha Schneider

Imagen de portadilla: *La entrada del caballo en Troya* (1773), de Giovanni Domenico Tiepolo

IBIC: DNF | Thema: DSBB

ISBN: 978-84-19124-32-6

Depósito legal: M-26481-2022

Diseño y maquetación: Jesús Egido

Corrección de pruebas: María Robledano

Imprime: Técnica Digital Press

Impreso de la Unión Europea

Printed in E. U.

Encuadernación: Felipe Méndez

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91702 19 70 / 93 272 04 47).

El Fulgor del Bronce

LITERATURA ANTIGUA Y PROGRESO MORAL

Francisco Giménez Gracia





Alejandro Magno ordena guardar la obra de Homero en la tumba de Aquiles.

Índice



	Prefacio	11
1.	El puente y la tortuga de Chuang-Tzu	15
2.	Patroclea	27
3.	El vino griego	93
4.	Los cuarenta y siete <i>rônin</i>	127
5.	San Alejo Mendigo	147
	Epílogo vikingo	179
	Bibliografía	187



El rapto de Europa (1632), óleo sobre tabla de Rembrandt.

Prefacio

En el principio era el Verbo...

SAN JUAN

LA NOVELA sería la causa y Europa el efecto. Así más o menos se formula una idea que comparten Félix de Azúa, Cioran y Milan Kundera, quien la expresa con estas palabras:

La sociedad occidental tiene por costumbre presentarse como la sociedad de los Derechos Humanos; pero antes de que un humano acceda a sus derechos tiene previamente que haberse constituido como individuo, considerándose a sí mismo y siendo considerado como tal. Esto no habría sido posible sin la larga práctica de las artes europeas y de la novela en particular, pues en ella aprendió el lector a asomarse a las vidas del prójimo e intentar comprender aquellas verdades que difieren de las suyas propias. En este sentido, lleva razón Cioran cuando define la sociedad europea como «la sociedad de la novela» y cuando llama «hijos de la novela» a los europeos.¹

□□

Mi propósito es asomarme por detrás de esta idea y mostrar que existen algunos textos en la Historia de la Literatura Universal que han crecido en la consideración de la Historia del Espíritu merced a ese fermento ético al que aluden estos autores. Me refiero, y esta es la gracia, no a esas novelas que, sin

¹ Kundera (1994). Azúa (2011), en la entrada dedicada a la «Novela» Cioran, (1973), en *Más allá de la novela*. Las referencias se detallan en el capítulo final dedicado a la bibliografía.

más, nos acostumbran a curiosear en la vida de los otros («*être curieux de l'autre*», dice Kundera), sino a textos premodernos que contienen momentos de verdadero reconocimiento de las virtudes y los ideales de la modernidad, pese a que sus autores vivían inmersos en sociedades tradicionales fuertemente estamentadas en donde no cabía concebir un contexto ético que diera por sentada la existencia del menor atisbo de dichas virtudes modernas.

Las sociedades tradicionales (mal que les pese a los antropólogos, que tanto se enamoran de sus buenos salvajes) consideran a todos los miembros ajenos a la tribu como infrahumanos, cuando no algo peor. Incluso la Europa premoderna (mal que les pese ahora a los medievalistas, que tanto se enamoran de sus siglos oscuros) entendía la Humanidad como un repositorio de muy distintas «dignidades», según se tratase de un marqués, un obispo, un hidalgo, un villano, una doncella, un judío, un tártaro... Bien es verdad que el Cristianismo y la Filosofía Grecorromana aportaron ideas y razones que armaban, por así decir, el encofrado de la ética moderna; pero el edificio no se concluye hasta, al menos, la redacción de la Constitución Americana. Y aún en los albores del siglo XIX la idea de una Dignidad Humana Universal todavía resulta nueva, estrafalaria y revolucionaria. De modo que tenemos buenas razones para sorprendernos éticamente frente al descaro con que algunas ideas modernas se asoman desde ciertos textos de la Antigüedad. Y más nos hemos de admirar cuando comprobemos que esa modernidad aparece sin que los autores de los textos sean conscientes de ella. Quiero decir que los textos de los que se ocupa este ensayo saltan todos ellos por encima de su tiempo, pero nada nos permite afirmar que lo hagan de un modo consciente, esto es, alentados por un elaborado y sistemático razonamiento lógico filosófico, dado que, por más que los filósofos tendemos a olvidarlo, la Lechuza de Atena alza el vuelo al atardecer, cuando ya se han retirado los actores y solo queda la ciudad vacía.

Como estamos todavía en el Prefacio, voy a permitirme no explicar cómo veo posible que un autor salte por encima de su tiempo, sino que me limitaré a mostrarlo por analogía. Sabemos por Borges² que una de las tardes del verano

² Borges (1976), en *El sueño de Coleridge*.

de 1797 el poeta inglés Samuel Taylor Coleridge tomó una buena dosis de opio y se retiró a dormir la siesta. Antes de coger el sueño, leyó unas páginas sobre Kublai Kan. El opio hizo germinar aquella lectura y, al cabo de un par de horas, el poeta despertó con la certidumbre de haber compuesto (o más bien, recibido) un poema de unos trescientos versos que describían un palacio perdido del gran Kan. Lo recordaba con toda claridad, palabra por palabra, y pudo transcribir de corrido unos cincuenta versos, antes de que una visita lo interrumpiera. Luego ya le fue imposible recuperar el resto, y nada ni nadie le pudo ayudar, pues Occidente no había oído hablar jamás de dicho palacio, cuya primera y única noticia, repito, le llegó a Coleridge a través del sueño. El fragmento rescatado se publicó en 1816 y muchos críticos entienden que se trata de lo mejor que escribió el poeta. Swinburne (nos dice Borges sin precisar la cita) sentenció que este poema roto es el más alto ejemplo de la música del inglés y que el hombre capaz de analizarlo podría destejer un arco iris. Pues bien, en 1836, es decir, veinte años después de la aparición pública del poema, en París se editaba una historia universal escrita por un persa, Rashid ed-Din, en una de cuyas páginas se lee lo siguiente: «Al este de Shang-Tu, Kublai Kan erigió un palacio, según un plano que había visto en un sueño y que guardaba en la memoria». Borges formula así el enigma:

Un emperador mogol, en el siglo XIII, sueña un palacio y lo edifica conforme a la visión; en el siglo XVIII, un poeta inglés, que no pudo saber que esa fábrica se derivó de un sueño, sueña un poema sobre el palacio. Confrontados con esta simetría [...], ¿qué explicación preferiremos?

Cabe hablar de casualidad, de un dibujo trazado por el azar...; pero eso, como sabe cualquier aficionado a la Filosofía, es tanto como decir que somos incapaces de encontrar una explicación. Podemos optar también por una solución de tipo religioso (el alma de Kublai se habría adueñado de la de Coleridge para hablarle del palacio), pero Borges prefiere apartarse de este tipo de respuestas. Más bien se inclina a pensar que el Universo, por razones del todo incomprensibles para nosotros, quiere o necesita ese palacio soñado; o bien (y

esta es una solución que seduciría a los viejos gnósticos que tanto irritaban a san Agustín) que acaso exista un Arquetipo, una forma universal que esté ingresando paulatinamente en el mundo. Su primera manifestación fue el palacio soñado por Kublai. La segunda, el poema soñado por Coleridge. Quien los hubiera comparado habría visto que eran esencialmente iguales. El hecho de que del palacio solo queden ruinas y que el poema esté inconcluso invitan a Borges a pensar que la serie aún no ha tocado a su fin, que el arquetipo aún tiene que manifestarse de nuevo.

Aquí vemos cómo el surgimiento de un poema puede arrastrar tras de sí un enigma cuya comprensión cabal implicaría el entendimiento total del universo. Dicho de otro modo: no podemos saber cómo es posible la coincidencia entre el sueño de un emperador mogol del siglo XIII y el sueño de un poeta inglés del siglo XVIII sin saber antes los mecanismos más profundos que causan el ser del mundo. Pues bien, al menos de momento, quiero pensar que los fragmentos de modernidad ética que aparecen con una anticipación de siglos en las obras de las que se ocupa este ensayo son también una especie de Arquetipos que el Universo necesita no menos que el palacio de Kublai y que se han ido abriendo camino por sí solos, sin el concurso consciente de los escritores, a través de algunas de las obras más deslumbrantes de la Historia de la Literatura Universal, unos textos cuya cabal comprensión, en efecto, es tarea pareja a la de destejer la trama de un arco iris. A eso vamos, a partir de ahora.

1 El puente y la tortuga de Chuang-Tzu

CHUANG-TZU y Hui-Tzu paseaban por el puente que cruzaba el río Hao, y Chuang-Tzu observó:

—¡Mira lo felices que son los pececillos que se agitan ágiles y libres!

Pero Hui-Tzu, que gustaba de la lógica, quiso medirse con su maestro, y objetó:

—Si tú, Chuang-Tzu, no eres un pez, ¿de dónde sacas que los peces son felices?

Y Chuang-Tzu retrucó:

—Y si tú no eres yo, ¿cómo puedes saber lo que yo sé de la felicidad de los peces?

—Te concedo —admitió Hui-Tzu— que yo no soy tú y que, por tanto, no puedo saber lo que tú sabes. Pero sigue siendo cierto que tú no eres un pez y, por tanto, no puedes saber si los peces son felices.

—Retomemos las cosas desde un principio —repuso Chuang-Tzu, quien no estaba acostumbrado a perder en estas contiendas filosóficas—. Cuando me has preguntado que de dónde sacaba que los peces son felices, la forma misma en que formulabas tu pregunta ya implicaba que sabías lo que yo sé. Pero ahora, si

lo que quieres es saber *de dónde lo sé*, pues bien, lo sé desde lo alto de este puente que cruza el río Hao.

Debo a Simon Leys³ el conocimiento de esta suerte de entimema, cuyo sentido trasciende la anécdota y apunta al meollo de la investigación, no de esta concreta, sino de toda investigación. Chuang-Tzu pasó por este mundo allá por el siglo IV a.C., en pleno apogeo de lo que los sinólogos llaman el «Período de los Reinos Combatientes», y su pregunta por la felicidad de los pececillos prefigura una cuestión gnoseológica fundamental a la que Hannah Arendt (y antes de ella, Kant, desde luego; y Platón, como siempre) se refirió en varios de sus escritos, a saber: que la Verdad no es un resultado de la reflexión, sino su condición previa y su punto de partida; que no es posible, por tanto, desarrollar ninguna reflexión sin contar antes con una experiencia de la Verdad, por más que casi todos los filósofos, eruditos y tratadistas pretendan hacernos creer que sus estudios operan como una hermosa pizarra bien limpia de prejuicios que ellos se comprometen a llenar con la Verdad a base de concitar datos ciertos y argumentos consistentes, siendo así que tal pretensión es una muy socorrida estafa intelectual; porque, como bien nos acaba de mostrar Chuang-Tzu, solo se puede hablar de la felicidad o infelicidad de los pececillos cuando uno dispone de algún puente desde el que pueda asomarse al río. De modo que vamos a pasar por alto el bochornoso juego de la pizarra en blanco y, en su lugar, voy a mostrarles el puente sobre el que transcurre nuestra investigación. Algo que, créanme, no es habitual, pues sitúa al autor en la posición del mago que exhibiese su truco, que explicase el engaño, aun a riesgo de que buena parte de su público abandonare la sala por puro desencanto; pero no nos queda otra. Estamos coqueteando con la Filosofía (y esto es ya hablar del puente) y el amor a la sabiduría nos obliga a jugar limpio.

En nombre, pues, de la honesta Filosofía, diremos que nuestro puente se sostiene sobre la estimación que le damos a una cierta idea de la Civilización de la que no participan por igual todas las culturas (no somos relativistas), ni

³ Leys (2011), pág. 11

llega a ser patrimonio exclusivo de ninguna de ellas (¡tampoco somos supremacistas!). Una idea que encuentra buena expresión en el *Diccionario Filosófico* de Fernando Savater, en el artículo que dedica al concepto de Universalidad:

La Civilización es única, y trata del impulso que en cada cultura no busca enfrentarse con las otras, sino que relativiza la pertenencia a la propia, subordinándola a una comunidad universal de derechos e intereses para todos los seres humanos. En efecto, no todos los modelos culturales están igualmente próximos a este ideal civilizatorio y sin duda ninguno puede decirse que lo encarna con exclusiva pertinencia. Es, pues, imaginable, que en las décadas venideras se darán enfrentamientos por esta causa; pero esos conflictos, que sin duda no solo van a ser discursivos, no enfrentarán entre sí a las culturas, sino más bien a los partidarios de dar primacía a las culturas sobre la Civilización, con quienes ponen la Civilización por encima de las culturas.⁴

Publicadas en 1995, las palabras del profesor Savater parecen anticipar estos tiempos nuestros en que el terrorismo islámico hace todo lo que sabe para teñir de rojo los telediarios en nombre, precisamente, de la superioridad de su «cultura» (el Islam, en este caso), frente a la Civilización. Pero no nos distraigamos. Si decimos que confiamos en la existencia de la Civilización, podría parecer que el presente ensayo es una especie de defensa cerrada de los valores de Occidente, y claro que las preconcepciones de la Verdad desde las que se construye este ensayo son claramente occidentales; entre otras cosas, porque su autor, a diferencia del viejo Chuang-Tzu, no es chino, sin ser esa la menor de sus carencias. Pero no es menos cierto que, precisamente por dirigir la vista hacia ese horizonte civilizatorio, el «*a priori*» que condiciona a este autor y a esta obra trasciende los límites geográficos de lo que la geoestrategia define como «países occidentales», puesto que, si bien esa idea de la Civilización dio sus primeros pasos en la Antigua Grecia, no es menos verdad que en ella se han integrado elementos que llegaron de Persia, de Mesopotamia, de la India,

⁴ Savater (1995), pág. 424.

de Judea, de Egipto, de la China..., tantos paisajes, tantos paisanajes, que da igual de dónde vinieran, por dónde cruzaran y hacia dónde se dirijan hoy estas ideas; porque lo que cuenta es que la Civilización es, ante todo, un propósito emancipatorio que salva a cada individuo del reduccionismo que lo identifica con las constricciones peculiares de cada cultura, desde una idea de Humanidad que define a cada sujeto a partir de su autonomía, de su responsabilidad y de su libertad. Dicho de una vez, este ensayo cree y defiende que es mucho más saludable (en todos los sentidos posibles que quieran entender el término «saludable») ser un ciudadano libre que un buen jíbaro o un buen catalán; y que en la mayoría de las ocasiones, por no decir en todas, lo segundo (la asimilación cultural) es un obstáculo para lo primero (la libertad individual).

Así las cosas, para este ensayo, las culturas, todas ellas, serían meros almacenes de ideas, rituales, costumbres, tradiciones y relatos (musicales, morales, literarios, gastronómicos, religiosos...) más o menos valiosos en función del provecho que de ellos obtenga el proyecto que construye la Civilización Universal. Hay quien piensa justamente lo contrario y entiende que la idea de Civilización es un constructo cultural entre otros, y no el mejor de ellos, que nos aleja de esa suma de virtud y felicidad que creen encontrar en las culturas tradicionales, tanto más virtuosas y felices, cuanto más «ancestrales» y «prístinas», idóneas *per se* para definir la condición humana, al margen y en contra de cualquier proyecto globalizador, que sería inmediatamente tachado de eurocéntrico y deshumanizador; pero a ese puente no vamos ni a asomarnos, desde luego, pues desde allí es fácil confundir el escupitajo de un hechicero con una campaña de vacunación infantil; o incluso entender la ablación de clítoris como una práctica religiosa perfectamente respetable «en su contexto»; y por nadie pase.

Conviene aclarar también que quienes se encaraman al puente del relativismo cultural se las ven muy felices y presumen de representar opciones abiertas, desenfadadas, *cool*, y en este plan. Sepan quienes esto piensan, sin embargo, que a nada que nos fijemos en los pilares de ese puente nos toparemos con la hipótesis del «Buen Salvaje» que formulara Jean-Jacques Rousseau; y con el Romanticismo alemán *plenis velis*, un movimiento cultural cuyo fruto más sazonado fue una idea del Espíritu del Pueblo tan inflamable como irresistible, un

proyecto que supo envolverse en una estética deliciosa, poblada de blancanieves, cenicientas, nibelungos, castillos en ruinas, instantes plenos, almas bellas, mujeres fatales, valores cálidos, hombres nuevos llamados a superar todas las antítesis: la que separa al hombre de la naturaleza; al individuo, de la sociedad; al amo, del esclavo...; puro eurocentrismo esteticista, pues, y pura perversión intelectual que ha servido para justificar los millones de cadáveres de las revoluciones jacobinas, nacionalistas, socialistas y nacional-socialistas. Y traigo los muertos a colación porque cada vez que se habla de estos asuntos procede recordar eso que señalaba Carl Schmitt, a saber, que la política, *si se toma en serio*, obliga a sus actores (y actores políticos son, desde luego, quienes escriben y leen *en serio* sobre ella) a *comprometerse*, esto es, a mostrarse dispuestos a matar y a morir por ella; y por nadie pase tampoco.

Lo señalaba Carl Schmitt y antes de él lo advertía nuestro amigo Chuang-Tzu, y para ilustrarlo me van a permitir ustedes otro momento de *chinoiserie*:

El Gran Rey Wei, del Gran Reino de Ch'u, supo que en los confines de sus estados vivía Chuang-Tzu, de quien los mandarines, los monjes y los calígrafos proclamaban que era el más sabio de los hombres y los dragones. El Gran Rey Wei se hizo eco de la buena fama del filósofo y le envió dos mensajeros para que lo trajesen a la corte, en donde sería proclamado primer ministro. Cuando los mensajeros llegaron a presencia de Chuang-Tzu, este se encontraba pescando y escuchó lo que aquellos tenían que decirle, sin soltar la caña, ni dirigirles una sola mirada; por fin, cuando los mensajeros concluyeron sus razones, Chuang-Tzu habló del siguiente modo: «Tengo oído que el Gran Rey de Ch'u posee una tortuga mágica que murió hace tres mil años: la guarda para las adivinaciones en su palacio, ricamente envuelta en paños de seda amarilla. ¿Esta tortuga hubiera querido morir para que sus huesos fueran tan honrados o hubiera preferido seguir viviendo arrastrando su cola por el fango?». Y los mensajeros le respondieron: «Hubiera preferido vivir arrastrando su cola en la ciénaga». Y Chuang-Tzu les contestó: «Idos, pues. Yo también seguiré arrastrando mi cola por el fango».⁵

⁵ Elorduy (1957), pág. 157.

Y en verdad que el puente, la experiencia de la Verdad desde la que se lleva a cabo nuestra reflexión, contiene elementos políticos; toda experiencia de la Verdad conlleva siempre la posibilidad de pensar la polis; pero ese desarrollo no es ni mucho menos el objetivo central de este escrito. Podemos, pues, bajar la guardia y destensar el discurso. El proyecto que anunciamos en el Prefacio y que se va a desplegar a lo largo de los capítulos sucesivos no es en modo alguno el de fundamentar una Política, sino el de sugerir una Poética, y, en cuanto tal, queda exento de ese «compromiso» al que se refería Carl Schmitt, por lo que ni su lectura ni su escritura nos sentará al lado de los reyes, ni abrirá las aguas del Mar Rojo, ni nos pondrá en riesgo de convertirnos en un montón de huesos de tortuga buenos para la adivinación. En su lugar, adquiriremos un compromiso de orden estético, porque entendemos que la Gran Literatura exige a sus letraheridos que la evoquemos con un especial decoro, si es que tal cosa nos es dable; aunque solo sea para que nuestra escritura despierte en nosotros un cierto fervor que nos eleve y nos libre (al hilo de la parábola de Chuang-Tzu) de tener que arrastrar la cola por el fango.

Sea como fuere, como toda Poética que se precie, la nuestra ensalza la dignidad intelectual de la Literatura. Simon Leys⁶, a quien nos referíamos al principio de este Prefacio, cita el caso de un aguerrido explorador polar, sir Douglas Mawson, quien antes de partir hacia una de sus expediciones hizo prometer a sus hijos que jamás leerían novela ni poesía alguna, sino que prestarían toda su atención a las biografías de los grandes hombres y a los tratados históricos y científicos, únicas lecturas apropiadas que les asegurarían un sano desarrollo intelectual. El explorador Mawson, aun sin saberlo, era un epígono de Platón, quien, contrariamente a todo lo que se suele pensar de él, fue un espíritu sumamente práctico y un hombre de acción, y, como todos los de su condición, se mostró estrictamente hostil a toda forma de ficción, hasta el punto de proponer la expulsión de los poetas, de los literatos todos, de su Ciudad Ideal. Nada más lejos de nuestro parecer. Nuestro propósito es justificar la Literatura más allá de sí misma, antes y por encima del mero placer estético que produce la lectu-

⁶ Leys (2011), pág. 26.

ra, y para ello examinaremos unos cuantos relatos/textos a los que vamos a atribuir un papel rector en la evolución moral de la humanidad. Una evolución y un progreso que no se produce de forma lineal, homogénea, ni constante, sino que se despliega a velocidad perfectamente inconstante, y que se ve afectado por azares ominosos y por asesinatos en masa que ejecutan su obra en nombre mismo del progreso; pero que cuando consigue despejar el camino y avanzar un tramo, nos permite entrever el rostro de algo a lo que ciertamente podemos llamar el Bien, que es fecundo y alegre (y tenue y frágil) y que tiene que ver con una ética que se define por oposición al discurso moral tradicional, de acuerdo a un esquema cuyos trazos principales son los siguientes:

- 1- El sesgo más claro que distingue la modernidad ética es la valoración de las acciones en función de la intención de sus agentes, mientras que la moral tradicional se limita a juzgar los actos por lo que son y por lo que resulta de ellos. A un pastor nómada tradicional (a un sami, un *nuer*, un beduino, un tuareg...) tanto le da si su vecino le mata la vaca, o el camello o el reno por un atropello involuntario que si la muerte acaece a resultas de un acto premeditado: en ambos supuestos la autoridad de la tribu determinará la compensación que restablezca el equilibrio de la justicia, en atención exclusiva al valor material de la vaca cuando estaba viva, y sin hacer la menor consideración a la intención del culpable de la pérdida, pues es precisamente la pérdida y su reparación lo único que le interesa a esa moral tradicional. Y la misma regla se aplica si en lugar de una vaca, hablamos de que el vecino le ha matado a su madre, o a su hijo. Se trata de analizar el valor «objetivo» de la pérdida y de fijar los términos de la reparación, que puede resolverse con una multa, con el exilio, o con el expeditivo ojo por ojo; al margen, insisto, de cuál haya sido la intención del agente.

- 2.- Rasgo distintivo de la ética moderna es la aparición de la privacidad, tanto en el plano de la mera reglamentación de las costumbres con que ordenamos la vida cotidiana como en el plano ético-jurídico. En lo relati-

vo a la vida cotidiana, cuanto más tradicional sea una sociedad, tanto más expuesta y notoria resulta la vida de todos a los ojos de todos. En sus estudios sobre la tribu de los yanomami, el antropólogo Napoleon Alphonseau Chagnon relataba cómo una de las fuentes principales de la tensión y el conflicto permanente en que vive este pueblo es precisamente la falta de privacidad, que obliga a vivir a sus componentes en un entorno opresivo en el que resultan cotidianos, por ejemplo, los comentarios públicos ofensivos y humillantes sobre el color, el olor, la forma y el rendimiento de los genitales de cualquiera de los miembros de la tribu. En las sociedades tradicionales, nadie, ni siquiera el rey, dispone de vida privada.

En el plano ético y jurídico, el reconocimiento de los derechos civiles en las modernas democracias liberales se ha manifestado como la condición de posibilidad de una vida privada, de ese hecho elemental al que Virginia Woolf dedicó alguna de sus páginas más hermosas: la posesión efectiva de una habitación propia. José Luis Pardo lo expresa con precisión:

La adquisición de derechos civiles, si lo es verdaderamente, corre pareja a la posibilidad que cada ciudadano ha de tener de cerrar la puerta de su casa con llave cada noche antes de irse a dormir, y de que nadie pueda violar su privacidad si no es por razones públicas (es decir, con un mandamiento judicial). De aquellos que carecieron durante siglos de estos derechos (y de los que aún hoy carecen de ellos) no diremos solamente que no tienen vida pública, sino también que carecen de vida privada. Viven siempre en casa de otro (del esposo, del padre o del amo, que les piden «confianza» para que sigan siendo sus «amigos»): no tienen vida privada, sino que son la vida privada (la propiedad privada) de ese otro, como durante años los súbditos del Congo Belga fueron la propiedad privada del rey Leopoldo.⁷

⁷ Pardo (2016), págs. 205-206.

- 3.- Muy relacionado con el punto anterior, vemos que las culturas ancestrales no desarrollan en sus individuos un sentimiento de culpa íntimo, interno, que afecte a los individuos que se saben transgresores del código moral vigente, más allá de la vergüenza a que se arriesgan en caso de que su (mala) conducta sea observada por alguno de sus vecinos. A esto precisamente es a lo que se refería la afamada antropóloga Ruth Benedict cuando distinguió entre la «cultura de la vergüenza» (que sería la propia de las sociedades tradicionales) y la «cultura de la culpa» (que sería la propia de las sociedades modernas). Y así, en la sociedad tradicional, el crimen solo es crimen si sale a la luz pública. Porque no se concibe la transgresión al margen de la exposición ante los ojos de los miembros de la tribu (clan, aldea, horda...), y solo ante esos ojos.

- 4.- La modernidad ética también se distingue porque en ella la mayoría de las sanciones con que la sociedad castiga las transgresiones se reservan al ámbito reglado del derecho y la jurisprudencia, donde la casuística se desarrolla hasta extremos cuyo conocimiento exige una refinada profesionalización; mientras que las sociedades tradicionales se rigen por códigos infinitamente más simples en su formulación y subsecuentemente más claros, expeditivos y sanguinarios en lo que toca a las sanciones previstas para los transgresores.

- 5.- Uno de los rasgos más llamativos que demuestran las sociedades tradicionales es la dificultad que manifiestan a la hora de reconocer a los miembros de la misma especie *como tales*. Los cheyennes presumen de que la palabra «cheyenne» significa, precisamente, ‘ser humano’. Y lo mismo dicen de sí los *inuit*, los jíbaros, los yanomamis, los *nuer*... y prácticamente todos los pueblos «ancestrales» del mundo, quienes entienden que la «condición humana» se agota en los límites de su tribu, y que el resto somos otra cosa, desde luego peor, hasta el punto de sentirse muchos de ellos más emparentados biológicamente con los animales que viven en su entorno que con los miembros de las aldeas vecinas.

6.- Por último, la Ilustración culmina al postular una idea de Dignidad de la que participarían por igual todos los miembros de nuestra especie; una idea sagrada, no porque le atribuyamos un origen divino, sino porque queremos otorgarle un valor absoluto y un carácter inviolable. Esta Dignidad Humana Universal⁸ es el privilegio que nos corresponde y que nos hemos concedido a cambio de vernos obligados a actuar desde una libertad que nos condena a hacernos responsables de nuestros actos. Una libertad que, a pesar de ser constitutiva, resulta problemática, puesto que la voluntad de la que emana está permanentemente sometida a determinaciones externas (sociales, ambientales, naturales...), no obstante lo cual, nos empeñamos en seguir entendiéndonos como seres libres, precisamente porque la Ilustración nos ha hecho audaces y estamos dispuestos a afrontar los riesgos y las cargas inherentes a nuestra responsabilidad, así como a reclamar y a disfrutar de la Dignidad que nos corresponde. Dicho de una vez: nos tenemos por libres, y presumimos de tales, porque nos queremos y nos sentimos *dignos de serlo*. Y esa Dignidad que nos define como especie se sitúa por encima de cualquiera otra de las «dignidades» estamentales en torno a las cuales se definían los privilegios, tabúes y obligaciones que regulaban la vida de las sociedades tradicionales: la dignidad del marqués a quien se le permite entrar a caballo en la catedral y que imparte la justicia en sus estados; la dignidad del gran maestro del gremio de los toneleros del Bremen hanseático; la dignidad asociada a la pureza sagrada de la que goza un brahman (o una vaca) en Benarés; la dignidad del viejo catedrático... Estas dignidades se asociaban a ropajes, ritos, títulos, privilegios, linajes, compromisos... reconocidos por el medio social. Y todas ellas se difuminaron (no necesariamente desaparecieron) por efecto de la luz cegadora que emana de esa Dignidad Humana Universal que es el mayor descubrimiento de la Ilustración, y de la cual se derivan las sucesivas Declaraciones de los Derechos Humanos, en donde se reseñan los

⁸ Sobre los orígenes de esta idea se hablará más adelante en el capítulo dedicado a san Alejo Mendigo.

privilegios y obligaciones cuyo reconocimiento y cumplimiento caracterizan los Estados de derecho de los que quieren vivir libres e iguales.

Habría mucho (más) que decir sobre todo lo que se acaba de esbozar en seis escuetos puntos. La brevedad tiende a pasar por alto detalles en los que se ocultan Dios y todos los demonios, especialmente cuando tenemos entre manos un asunto de la gravedad del que aquí nos ocupa, que rige el modo en que los hombres organizamos nuestras costumbres y gobiernos a lo largo de los siglos. Pero ya he advertido que este libro no trata de ideas políticas, sino que estas consideraciones tan solo nos han de servir para situarnos en la misma posición desde la que Chuang-Tzu juzgaba sobre la felicidad de los pececillos: en lo alto de un puente que nos permita una *cierta perspectiva*.

Un puente el nuestro que traza la posibilidad teórica de que la humanidad pueda experimentar un progreso moral (y material) efectivo. Y es desde lo alto de este puente, desde donde nos atrevemos a desafiar a esos hombres de acción, como el explorador Mawson o el viejo Platón, que pretendían apartar a los suyos de la Literatura, por no querer admitir que hay poetas que se aproximan a la Verdad más de lo que lo hacen los historiadores (como ya señalara en su día Aristóteles) e, incluso, como señalaremos a lo largo de las páginas de este ensayo, más que los propios filósofos. La Poética que aquí sugerimos, pues, subraya la excelencia de unos relatos premodernos, al hilo de cuyas palabras se abren paso ideas que saltan por encima de la modernidad, ideas que no son las de sus autores, sino las nuestras; unas historias cuya energía intelectual es tal que en el pasado se las creyó de origen divino, y se las escuchó como se escucha el sagrado canto de una diosa; unos textos cuya potencia nos invita a pensar que la humanidad futura será capaz de reinventarse a partir de nociones que siguen ocultas entre sus líneas, como fecundas semillas dormidas que nosotros aún no somos capaces siquiera de concebir.