

PROBLEMAS Y PERSPECTIVAS DEL HUMANISMO

Cuando se habla de humanismo se piensa inevitablemente en lo griego, y con razón, puesto que es en el ambiente helénico clásico donde parecen haberse dado de una manera insuperada las condiciones para el desarrollo autónomo y completo de un alto tipo de hombre. Sin embargo esta concepción está sujeta a algunas restricciones. Heidegger, en la *Carta sobre el humanismo*, afirma que el primer humanismo dado históricamente no es griego, sino romano, y que aparece en tiempos de la República: alude seguramente al que se desarrolló por primera vez en el círculo de los Escipiones. A lo que nosotros llamaríamos humanismo griego, él lo llama simplemente "paideia". Según este punto de vista, humanismo significaría sencillamente el esfuerzo realizado por los siglos posteriores, especialmente en el Occidente, para asimilar, comprender y revivir —esto es, para hacer "renacer"— aquellos ideales desarrollados en la Grecia clásica; pero precisamente no se puede denominar "humanismo" a este fenómeno desarrollado en la misma Grecia. Atendamos brevemente a sus razones.

"Se desconfía desde hace mucho de todos los 'ismos'. Pero el mercado de la opinión pública reclama siempre nuevos... Los griegos de los grandes tiempos han pensado sin semejantes títulos... Ya no se piensa: la gente se ocupa de «filosofía». En el juego de la concurrencia, tales ocupaciones se ofrecen al público como un 'ismo'... Expresamente bajo su nombre la «humanitas» es pensada y perseguida por primera vez en tiempos de la república romana... El *homo humanus* es aquí el romano que eleva y ennoblece la *virtus romana* por medio de la «incorporación» de lo que los griegos emprendieron bajo el nombre de *paideia*... Esta cultura concierne a la *eruditio e institutio in bonas artes*. Se traduce por *humanitas* la *paideia* así comprendida... Por eso el humanismo, en sus manifestaciones históricas, comporta siempre un *studium humanitatis* que se enlaza expresamente con la antigüedad, y se da cada vez de este modo como una reviviscencia del helenismo... Pero la esencia del hombre consiste en que el hombre es más que el mero hombre".

Es decir que el hombre no es simplemente animal racional según la definición clásica, sino que es el "pastor del ser", llamado por el ser mismo en salvaguarda de su verdad. Esto es, sin duda, un humanismo; pero no es ya el humanismo de Goethe, para quien el humanismo consistía en un puro cosmopolitismo y en un tipo determinado de relación con el helenismo. "Humanismo significa entonces, si nos decidimos a mantener el término: la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, y lo es a tal punto que en adelante no es ya precisamente el hombre tomado únicamente como tal lo que impor-

ta. Pensamos así un «humanismo» de una rara especie. La palabra resulta un nombre que es un 'lucus a non lucendo'".

Por esto hay cierto absurdo en llamar humanismo a una doctrina según la cual lo que interesa verdaderamente no es el hombre como tal, sino el hombre como el llamado por la trascendencia del ser. Según Heidegger, sería Hölderlin quien mejor habría comprendido esta condición del hombre, y por eso la relación de Hölderlin con el helenismo clásico no es un humanismo, como lo es en cambio la de Goethe; pero es precisamente este último sentido, goetheano, el que según Heidegger no podría mantenerse más.

Pero este absurdo, esta contradicción de llamar humanismo a una doctrina que sostiene que lo verdaderamente importante no es el hombre como tal, sino la verdad del ser que trasciende al hombre, es, más bien que un absurdo, una paradoja, y una paradoja muy antigua. No queremos negar con esto la originalidad de Heidegger. Sólo señalamos que, en gran medida, esa especie de contradicción o de absurdo estaba ya dada en Platón y en Aristóteles, como lo está también en la moderna doctrina del "humanismo abierto hacia la trascendencia", es decir, de un humanismo teocéntrico y no antropocéntrico.

Es verdad que estas doctrinas, criticadas por el propio Heidegger, no distinguen, como lo hace él de un modo muy enérgico y claro, lo trascendente de la trascendencia. Él llama a lo primero "Das Transcendente", a lo segundo "Die Transcendenz"; y aquello, que es "Das Seiende" y no "Das Sein", es lo que no quiere afirmar. Por eso aclara reiteradamente: "La interpretación ontológica del 'ser-ahí' como 'ser-en-el-mundo' no decide ni positiva ni negativamente sobre un posible ser para Dios"¹. Para comprender lo que es el hombre hay que comenzar, según Heidegger, por dejar a un lado la definición de Aristóteles: "animal racional"; porque desde ese punto de vista, el hombre se encuentra rechazado definitivamente al dominio esencial de la animalidad, aun si, lejos de identificarlo con el animal, se le acuerda una diferencia específica². El principal responsable de tal definición es, naturalmente, Aristóteles, pero también Platón cae bajo la misma crítica: interesa, pues, mostrar cómo se encuentra en los dos filósofos la conciencia de lo que podríamos llamar la paradoja o aporía del humanismo.

Comenzando por Platón: nos referimos solamente a una de sus caracterizaciones del hombre, la que nos parece más impresionante y más adecuada a nuestro propósito. Para Platón, el hombre es el único ser viviente, la única planta (y la imagen es del mismo Platón) que tiene las raíces en la parte superior de su cuerpo: en la

1 *Ueber den Humanismus*, p. 135. *Von Wesen des Grundes*, p. 28.

2 *Ueber den Humanismus*, p. 55.

cabeza. El hombre está enraizado, no en la tierra, sino en el cielo, en lo divino: "Y con respecto al 'eidos' dominante de nuestra alma se debe razonar así: que Dios ha dado a cada uno de nosotros un *daimon* propio, este que decimos que habita en la parte superior de nuestro cuerpo, y que nos levanta desde la tierra hacia lo que está emparentado con nosotros en el cielo, como que somos una planta no terrestre sino celestial, y así diremos verdad; pues de allí, de donde se ha producido el primer nacimiento del alma, la divinidad, suspendiendo nuestra cabeza y nuestra raíz, endereza todo nuestro cuerpo"³. "El hombre, dice Taylor comentando este pasaje, no vive sólo de pan sino del alimento espiritual, y es entonces una planta cuya 'raíz', por la cual obtiene su alimento espiritual de pensamientos buenos y rectos, está en la cabeza, y esta es la razón por la que somos árboles con las raíces en el cielo. La idea es, en el fondo, que 'como la rama no puede dar fruto si no está insertada en la viña, así tampoco podéis vosotros si no estáis insertados en mí'"⁴.

Aquí evidentemente el hombre no está pensado desde la animalidad. Pero aun en Aristóteles, a pesar de la definición por género próximo y diferencia específica, no puede considerarse como el verdadero concepto de su antropología el que surge de esa definición. El concepto más importante es el que surge del l. X de la *Ética Nicomaquea*, en el que también Aristóteles apunta a ese carácter paradójico del hombre. Esta paradoja podría expresarse diciendo que es sólo lo sobrehumano lo que da sentido a lo humano; es decir que la esencia del hombre no quedaría constituida desde abajo, desde la animalidad que recibe una diferencia específica, sino desde arriba, desde la trascendencia, desde la divinidad: "Pero una vida tal sería superior al nivel humano; pues un hombre vivirá así, no en tanto que es hombre, sino en tanto que hay algo divino inherente a él; y en la medida en que esto está alejado de su naturaleza compuesta, en la misma medida es superior su actividad a la que es propia de las otras formas de virtud. Si el intelecto es lo divino en comparación con el hombre, también la vida según él será divina en comparación con la vida humana. Pero no se debe hacer según los que exhortan a pensar cosas humanas puesto que se es hombre, y cosas mortales puesto que se es mortal, sino realizar la inmortalidad en cuanto es posible, y hacer todo para vivir según lo mejor que hay en uno mismo; pues aunque sea pequeño en volumen, en potencia y en valor aventaja con mucho a todo lo demás"⁵. ¿Qué es, pues, lo "humano" de que el hombre debe ocuparse? En la noción de lo humano, ¿cabe solamente aquello que define al hombre como ser finito, es decir, como excluyente del principio divino absolutamente trascendente y separado, o bien ese principio divino está de algún modo presente en

3 Timeo 90 a-b.

4 A Commentary on Plato's *Timaeus*, ad loc.

5 *Et. Nic.*, X, 7, 1177b, 31 ss.

la naturaleza humana, integrándola y dándole sentido? En este último caso, no habría en realidad contradicción, sino sólo paradoja, entre el intento de realizar plenamente la esencia humana mediante el desenvolvimiento y actualización de todas sus posibilidades, y la necesidad de reconocer el centro y la raíz de lo humano fuera del hombre concebido como limitación, como finitud. La palabra "humanismo" parece comportar, como todos los "ismos", una nota de exclusión, y se hace entonces necesario establecer qué es lo que aquí resultaría excluido.

Dice bien Heidegger que fue en tiempos de la república romana cuando por primera vez la *humanitas* fue considerada y perseguida expresamente bajo este nombre. Pero advirtamos que se trata de "humanidad", no de humanismo. Por lo que sabemos, esta última palabra no aparece sino en los albores del Renacimiento; este movimiento cultural tiene con el humanismo una relación que ha sido muy discutida; no podemos entrar aquí en los detalles de esa discusión, pero no cabe duda de que se trata de dos movimientos contemporáneos. En la relación de ambos términos está ya presente el problema a que queremos referirnos, a saber: el sentido fundamental del humanismo, tal como se desprende de la significación de la palabra, ¿es la realización del hombre como tal, o bien consiste en la asimilación de la antigua cultura griega? (Y obsérvese que no decimos "grecolatina" porque, según este punto de vista, llevado al extremo, lo latino habría sido también un caso entre otros, un ejemplar episodio, de "humanismo" entendido como asimilación de la cultura griega). Parecería que estas dos significaciones posibles nada tuvieran que ver entre sí, y que por tanto se tratara de un término equívoco, de modo que convendría determinar, con carácter previo a todo discurso sobre el humanismo, a cuál de ellos vamos a referirnos. Pues ¿qué inconveniente hay en que se procure tal despliegue de todas las posibilidades humanas, en lo técnico, en lo estético, en lo religioso (puesto que se habla de un humanismo abierto y teocéntrico), en lo científico, en lo político, sin salir del marco de la modernidad o de lo contemporáneo? ¿Por qué razón lo antiguo, y más precisamente lo griego, ha de ser ingrediente necesario y básico de esa integración total? Y justamente en nuestra edad contemporánea, cuando parecería más acorde con un espíritu "humanista" buscar una profundización y ampliación del sentido histórico, que tiende a comprender en cada pueblo y en cada época sus particularidades únicas e irrepetibles.

Retomemos la relación Humanismo-Renacimiento. Hay algo curioso en estas denominaciones. El término Renacimiento es el que parece aludir a un resurgimiento de la antigua cultura clásica; y sin embargo también parece que tal resurgimiento no es específicamente la obra del Renacimiento sino del Humanismo. Por el contrario, lo

que para nosotros es más característico del Renacimiento no es la vuelta a la Antigüedad, sino más bien el abandono completo de las creencias y cosmovisiones antiguas en el plano científico, especulativo, cosmológico y técnico. Y esta completa renovación, que no es renacimiento de lo antiguo, sólo podría ser llamada humanismo en el primero de los sentidos apuntados, es decir, de un descubrimiento o un redescubrimiento del hombre; de este modo el culto de la Antigüedad clásica se basaría en que se la consideraba un ejemplo de afirmación de la independencia del espíritu humano y, por lo tanto, de su valor autónomo y de su dignidad. Pero esta consecuencia natural no es absolutamente necesaria, como lo probaría el ejemplo de Leonardo da Vinci. Leonardo representa de la más alta y perfecta manera todo el espíritu del Renacimiento. Y sin embargo no es, ni pretende ser, un humanista. "Bien sé que no soy hombre de letras, dice en *Memorabilia*⁶, y que hay presuntuosos que se creen autorizados a reprocharme el no disertar con estilo de sabio humanista... Ignoran que el objeto de que me ocupo procede de la experiencia y no de las palabras... Si me desdeñan a mí, que soy un creador, les diré que ellos son sólo recitadores de la antigüedad. El creador es un intermediario entre la naturaleza y el hombre, mientras los declamadores se parecen a los espejos, que no existen por sí mismos y a los que únicamente se mira por lo que reflejan".

Ni siquiera es ilimitada su admiración por la estatuaría griega: "En las cabezas antiguas predomina un carácter uniforme: todas las diosas se parecen, son bellas con igual belleza, jóvenes con idéntica juventud. Nuestras Madonas son personas y no un solo tipo y presentan rasgos variados. La antigüedad ha reproducido la belleza del cuerpo de una manera insuperable. Pero desde que un hombre murió en Oriente y el Occidente lo llora cada Viernes, una belleza nueva apareció con la nueva verdad. Un alma ha triunfado del mundo por su sola belleza. Sólo se concebía la violencia de las pasiones o la serenidad de los dioses: vino un Dios que llora y pasiones dulces. Gran maravilla de la que surgió un arte nuevo que rivaliza con el antiguo". Por eso considera a la pintura como un arte superior a la escultura: "privada del color, del juego de la luz y de la sombra, la escultura representa las creaciones del cuerpo más que las del alma"... "Cuando se comparan las artes entre sí, concédese a menudo preferencia a la escultura; lo cual es un error. La estatua no vale sino por la proporción y el movimiento. Mas la idea no se exterioriza sino por medio del claroscuro. La personalidad no se muestra más que en el semblante; las Venus parecen todas hijas del mismo estatuario: hermosas pero semejantes. No podemos nosotros sobrepasar esa belleza y difícilmente alcanzamos a igualarla: trabajemos siguiendo la dirección en que es posible sean distintas —lo más posible— y no

⁶ Cinco mil páginas de apuntes con los cuales Sar Meradac R. Peladan ha reconstruido "La última lección de Leonardo da Vinci en la Academia de Milán" (1499).

por las formas, que son limitadas, sino por la expresión, que constituye (no me cansaré de repetirlo) el dominio de lo infinito". Sin embargo, y esto es lo que nos interesaba destacar, hay algo de los antiguos que debe ser imitado siempre, un rasgo que puede y debe trasladarse, aun desde la escultura a la pintura: el reposo y la serenidad. "Nunca los antiguos procedieron con ligereza, y serias razones se precisan para apartarse de su ejemplo. Si su pintura —de la cual nada ha quedado— se parecía a su escultura, era entonces exclusivamente típica, pues sus estatuas más bellas están en actitud de descanso. Que vuestras figuras aisladas reflejen el sosiego...". Lo que hay que imitar de los antiguos griegos no son las formas concretas de sus producciones, sino su actitud profunda. Su arte fue grande porque fue religioso, porque todo arte verdadero es religioso. Ellos alcanzaron la cumbre representando a Júpiter y a Palas. Los modernos hemos de alcanzarla representando a Jesús y a la Virgen. En resumen: de los griegos la forma, en cuanto es reposo, serenidad, perfección exterior, plenitud; de lo moderno el contenido cristiano, la expresividad; de ambos el destino religioso del arte. Esto es hostilidad, o más bien desdén, hacia el humanismo entendido a la manera de los que en su época se titulaban humanistas; porque el humanismo así entendido es cosa de eruditos y de investigadores librescos, y entra posiblemente en la categoría de lo que Leonardo solía llamar "bugiarde scienzie mentali". Pero la actitud de Leonardo es humanismo en cuanto trata de expresar al hombre universal, no al de una época ni de un país ni al de una raza: "Cuidado también con las ideas de la época: el artista no trabaja para sus contemporáneos, ni para su patria, ni para los hombres de su raza. Es malo todo cuanto sea milanés, florentino, o de tal o cual año: se ha de pensar en la universalidad de los hombres y de los tiempos".

Y así resultaría que Leonardo, a quien se niega, con su propia conformidad, el carácter de humanista, sería el verdadero humanista si nos atenemos a la concepción de la plenitud de desarrollo de todas las posibilidades humanas con una perspectiva de universalidad; y no sería "renacentista", no obstante que se ha podido decir acertadamente que llevó en su cabeza todo el Renacimiento como la nuez lleva todo el nogal, si por Renacimiento entenderíamos un resurgimiento de la cultura de la antigüedad clásica, esto es, de las llamadas "humanidades". El renacimiento, desde el punto de vista científico, filosófico, cosmológico, y por lo tanto también antropológico en cuanto éste implica una ubicación del hombre en el cosmos, no solamente no es una vuelta a la antigüedad, sino que es precisamente su mayor negación y el más completo apartamiento de ella. Pero casi al mismo tiempo, y por un azar histórico, es en el campo del "humanismo" literario donde la caída de Constantinopla tuvo consecuencias repentinas e inesperadas. Esta caída produjo la migración masiva, principalmente hacia Italia, de los griegos bizantinos que huían ante la inva-

sión otomana, y que llevaron al Occidente europeo sus bibliotecas, sus manuscritos y, lo que es más importante, su amplio conocimiento teórico y práctico de la lengua griega y las posibilidades de enseñarla. En el siglo anterior, Petrarca, el más grande de los humanistas del pre-renacimiento, intentó, junto con Boccaccio, aprender el griego y, después de esfuerzos tan intensos como inútiles, abrazó a modo de despedida el libro de los poemas de Homero exclamando: "O magne vir, quam cupide te audirem". Pero a pesar de su enorme deseo, Homero fue siempre libro cerrado para él. Todo esto cambia desde fines del siglo xv, y ya no se oirá más el medieval "graecum est, non legitur".

Así, confluyen desde el principio de la edad moderna dos corrientes de distinto origen: por un lado el humanismo ha significado en esta época, con referencia a la cultura clásica antigua, la consideración de esta cultura como ejemplo de una afirmación de la independencia del espíritu humano, de su valor autónomo y de su dignidad; pero también, en forma paralela y de manera más concreta, en el conocimiento de las cosas divinas y humanas, "divinarum atque humanarum rerum notitia", la separación y alejamiento de las unas con respecto a las otras. La filosofía comienza a independizarse de la teología, o por lo menos de la teología dogmática, de un modo más radical que antes, hasta llegar a una desvinculación total. En el campo de la filosofía jurídica es donde tal vez pueda apreciarse mejor el cambio. En las doctrinas medievales, el Derecho positivo estaba subordinado, en cuanto a su validez, al Derecho natural y éste, a su vez, a la ley divina. Con Grocio (fines del siglo xvi y comienzos del xvii) la concepción se altera fundamentalmente: "supongamos que Dios no exista; el Derecho no cambiaría en lo más mínimo por ello". El Derecho natural se funda en la razón y es eterno; su validez es absoluta, con independencia de toda revelación y de todo derecho divino. Pero al mismo tiempo, favorecidas por las nuevas circunstancias históricas, se desarrollan como disciplina autónoma las "humaniores litterae", las que actualmente llamamos nosotros "humanidades".

Se advierte entonces cómo los dos sentidos del humanismo que antes hemos tratado de caracterizar se encuentran en los orígenes mismos de esta denominación. Por un lado el "ismo" de este humanismo implica una limitación y una restricción frente al conocimiento de las "res divinae"; pero también, y al mismo tiempo, una superación de todo lo que sea exclusivamente técnico o exclusivamente científico o exclusivamente profesional, aun en el terreno del arte. Ya Leonardo también había dicho que "el pintor que sólo se ocupa de su técnica descende al nivel del artesano"; en el artista verdadero el cuerpo está gobernado por el alma y el alma por el espíritu, y esta integración exige una interiorización y penetración en lo universal. Por otro lado se ve, y en esto ayudan las nuevas condiciones de la cultura en la épo-

ca del Renacimiento, en el elemento antiguo y especialmente en el elemento griego, el punto de arranque indispensable para un desarrollo autónomo de la personalidad.

Atengámonos a esta última aspiración. La cuestión será entonces ver de qué manera se ha operado a través de los tiempos, y diferentemente en cada época, esta asimilación.

Seguimos ahora una idea que nos parece muy convincente, expuesta de un modo orgánico y completo por Julius Stenzel⁷. Según este autor "todo 'renacimiento' de lo griego va acompañado de una productividad propia del que lo recibe, y esta comprensión es en general de máxima importancia para la esencia del humanismo". Esta observación permite distinguir, y explicar por qué se distingue, un auténtico renacimiento, es decir una asimilación vital de la cultura antigua, de una simple pedantería que pretendiera reeditar la ridícula "querrela de los antiguos y los modernos". Esta asimilación supone ante todo una clara conciencia de las diferencias (*distinguer pour unir*, diría Maritain); por eso comienza Stenzel por señalar lo que él considera faltas de desarrollo en la cultura clásica griega, y que habrían sido superadas en la moderna cultura cristiana.

Se trata, en primer término, de un cambio de punto de vista con respecto a la interioridad. El proceso de "interiorización" es ininterrumpido desde la antigüedad hasta ahora, y se da principalmente a través de tres campos: en lo religioso personal, en lo propiamente estético y en lo propiamente histórico; estos tres síntomas de la interioridad han ido entrando cada vez más en la historia de Europa. En la filosofía helénica clásica falta el sentido de la estética como interioridad, que no aparece hasta Plotino, y falta también la conciencia histórica en sentido estricto. En lo religioso, el culto oficial siempre se ha empeñado en evitar el peligro de una relación íntima y directa del individuo con la divinidad. El proceso de interiorización es característico del cristianismo, aunque se haya dado también en el pensamiento griego tardío e independientemente del cristianismo aunque con posterioridad a él, bajo la influencia oriental, que es la más importante. Pero los influjos se hacen operantes sólo cuando se han producido las condiciones de sensibilidad para recibirlos.

Hay, según Stenzel, varios conceptos importantes en nuestra cultura, que es muy difícil expresar en griego: el yo, la *Gesinnung*, el ánimo (*Gemut*), la cordialidad, la humildad (*Demut*), la espontaneidad, la responsabilidad. Por nuestra parte queremos aducir otro caso señalado por Jacqueline de Romilly⁸: el remordimiento. Eumeo, "después de haber declarado que los dioses bienaventurados detestan

7 Julius Stenzel, "Die Gefahren des modernen Denkens und der Humanismus", en *Antike*, 1928.

8 *La crainte et l'angoisse dans le theatre d'Eschyle*, Paris, 1958.

la injusticia", agrega: "Los peores bandidos, cuando se van a depredar las riberas ajenas, que Zeus libra a sus golpes, pueden volver con las naves llenas; el temor y el remordimiento se abaten sobre sus corazones". "El texto es tan sugestivo, desde el punto de vista moral, que en la traducción citada, V. Bérard no ha vacilado en rendir

ὄπιλός κρατερὸν δέος por 'la crainte et le remords', reintroduciendo así, pura y simplemente, esta idea de remordimiento, que la psicología moderna espera en la ocurrencia, pero que ningún texto griego podría dar jamás, menos aun un texto homérico".

Stenzel señala también una falta de interioridad en el pensamiento griego o, mejor dicho, en el hombre griego. Quizás esta afirmación forme parte de un modo de pensar corriente y dominante hace algunos decenios, en una interpretación que Rodolfo Mondolfo ha refutado o, mejor dicho, rectificado, prolija y sólidamente⁹. Pero no esquematicemos demasiado: hay en el trabajo de Stenzel observaciones que parecen irrefutables: "Todo el ser griego reposa sobre individuos fuertemente operantes, jamás hubo más significativa individualidad, pero ésta nunca fue concebida en su relación consigo misma, sino en su operación hacia afuera y, por lo tanto, en su cooperación con otros, y así se concibió a sí misma".

Con esta perspectiva veamos ahora el sentido que ha tenido en la modernidad la asimilación y la transformación de aquellos elementos griegos en la dirección apuntada, es decir, en el sentido de una interiorización, de una subjetivación de las representaciones con que la mente griega ha expresado sus ideas sobre la religión, sobre el destino humano, sobre la naturaleza del hombre, sobre la esencia de la universal humanidad.

En el mismo artículo citado afirma Stenzel que "un renacimiento de la antigüedad es precisamente el síntoma de una más alta productividad; tiene lugar solamente en las épocas cuya fuerte autoconciencia no tiene miedo de perderse en las formas ya acuñadas, sino que las mira como el recipiente de sentidos que le son propios, y que puede mezclar formas extrañas con contenidos propios para formar una nueva unidad".

Según mi modo de ver el caso más ejemplar de esta reinterpretación de los temas antiguos, el que de un modo más acabado traduce todas las condiciones y características de un auténtico humanismo tal como hemos tratado de presentarlo y como se desprende también de las postulaciones de Stenzel, sería la *Ifigenia en Táuride*, de Goethe. Quisiera mostrar, a través de una comparación entre esta tragedia y el original de Eurípides, el cumplimiento de algunas exigencias esenciales del humanismo moderno: la interiorización del dato religioso

⁹ La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Buenos Aires, Imán, 1955.

y mítico, la idea de la humanidad esencial y universal, la pureza clásica de la forma, y de manera conexas con la primera de estas características, pero no idéntica a ella, la proyección del estado de ánimo y del problema o situación personal del que, según los biógrafos más autorizados, ha surgido la obra misma; finalmente, también flotando levemente de modo casi imperceptible, la presencia del ideal cristiano.

En la tragedia de Eurípides las Erinias son las divinidades vengadoras que persiguen a Orestes a causa del parricidio. El dios Apolo ordena que Orestes vaya a Táuride, donde se encuentra la imagen de Artemis, venerada por los de allí contra la voluntad de la diosa, y la lleve a Grecia. Esta es la condición impuesta por el dios para que Orestes se vea libre de las Erinias. Orestes debe entonces robar la imagen de la diosa, y para ello expone su vida; pues los de Táuride mantienen la creencia de que Artemis exige el sacrificio de todo extranjero que pise su tierra. Ifigenia, sacerdotisa de Artemis, es la encargada de consagrar y ejecutar tales sacrificios humanos. En la tragedia de Goethe, "el mito dramatizado se convierte en las manos del poeta moderno en un drama psicológico. La maldición, la culpa, la aventura del robo, todo se vuelve materia de vida interior"¹⁰. La maldición de Orestes es una falta de medida, de sabiduría, de paciencia. "En el hombre moderno, desde el Renacimiento, la acción se desentrevue a partir del carácter del héroe, y su destino parece ser idéntico al carácter del que surge la voluntad: la antigua tragedia reposa (como Goethe lo formulará más tarde en su composición *Shakespeare und kein Ende*) en un deber ser (Sollen) inevitable, que ante un querer opuesto, sólo se agudiza y se acelera". Se trata, pues, de una voluntaria transformación en la interpretación del mito, de un acto enteramente consciente. Goethe no se engaña sobre el hecho de que su obra no es verdaderamente griega. Recoge el ideal del mundo moderno, del individuo que se determina a sí mismo en libertad; en el antiguo domina una necesidad despótica que destroza al individuo cuando él se atreve a desafiarla. Para Goethe, por el contrario:

Denn die Unsterblichen lieben der Menschen
Weit verbreitete gute Geschlechter,
Und sie fristen das flüchtige Leben
Gerne dem Sterblichen...

(*Iphig.*, vv. 554 ss.).

Goethe quiere representar lo que el hombre puede llegar a ser si acepta su destino, porque ve en él la alta voluntad de dioses amigos, si doma los demonios en su propio pecho y realiza las disposiciones innatas hasta su propia plenificación"¹¹.

¹⁰ Karl Vietor, *Goethe — Dichtung — Wissenschaft — Weltbild*, Bern, A. Franke Ag. Verlag, 1949, p. 79.

¹¹ *Id.*, *id.*, p. 78.

En la tragedia de Eurípides, Ifigenia contribuye a aplacar a las Erinias que persiguen a Orestes, pero lo hace ayudando a éste a robar la estatua y llevarla a Grecia; y así, traicionando y engañando al rey que a ella la ha protegido como un padre. En la obra de Goethe, Ifigenia conjura y aplaca los demonios interiores de su hermano con su moderación y su lealtad. Aquí Goethe se atreve a modificar profundamente y genialmente el mito, aprovechando sabiamente un detalle de la leyenda originaria. Cuando Apolo ha ordenado sacar de Táuride "a la hermana", no se ha referido a su hermana Artemis, sino a la propia Ifigenia, hermana de Orestes, y la imagen de Artemis no es la estatua que veneran los de Táuride, sino la imagen de los dioses bondadosos en el alma de Ifigenia. "Aquí", comenta Viëtor, "el hombre no recibe de afuera la ley de su acción, la da él mismo y lucha por la posibilidad de realizarla en libertad"¹². En el ejemplar de su *Ifigenia* dedicado al actor Krüger, escribe el mismo Goethe:

Alle menschlichen Gebrechen
Sühnet reine Menschlichkeit.¹³

Porque ante el poder de un alma noble y tranquila ceden las potencias fatales.

Pero habíamos dicho que otro aspecto de esta misma interiorización psicológica del mito estaba constituido por la proyección personal de un estado de ánimo y de una determinada situación propia del poeta. "Goethe, dice Robert Riemann¹⁴, revistió la determinación de Orestes perseguido por las Furias, porque él mismo había vivido días de agitación y de dispersión. Se apoderó de él el pensamiento de una curación por la pureza de alma de la hermana, porque la señora von Stein había operado de manera semejante sobre él". Había sentido su juventud amenazada por la noche de la locura y del desequilibrio, y sintió la influencia saludable de la pureza y la serenidad de Carlota tan íntimamente, que llegó a pensar que tal intimidad sólo se podía explicar admitiendo que hubiera existido ya en una vida anterior; dice en un poema a Carlota von Stein:

Ach, du warst in abgelebten Zeiten
Meine Schwester oder meine Frau...
Tropfstest Mässigung dem heissen Blute.
Richtetest den wilden irren Lauf.
Und in deinen Engelsarmen ruhte
Die zerstörte Brust sich wieder auf.

En la inteligente hija de Agamenón vio Goethe un ser como el de Carlota.

12 Conviene aquí hacer una observación: no creemos que en la tragedia griega estén desvinculados el carácter y el destino. En la *Poética* de Aristóteles la relación

está tan marcada, que el ἦθος es el μῦθος en potencia y el μῦθος es el ἦθος en acto. Pero de todos modos el destino

es inmutable y el carácter sólo aporta las vías o formas de su cumplimiento.

13 Cfr. Robert Riemann, *Ifigenie auf Tauris*, Einleitung, *Goethes Werke*, 3 - 5.

14 Id. id.

La idea de la humanidad esencial y universal se encuentra íntimamente ligada a la característica anteriormente analizada. Se ha dicho que en la *Ifigenia* de Goethe está presente todo el problema del Derecho Internacional. Pero si lo está, es secundariamente, en forma dependiente de la idea de humanidad. Otrora se definía el Derecho Internacional como "comitas gentium ob reciprocam utilitatem", cortesía de las naciones en vista de la utilidad recíproca. Actualmente se reconoce que si el Derecho Internacional se basara en tal utilidad y no sobre la conciencia de una universal solidaridad del género humano, no podría sostenerse firmemente; ahora se ha llegado incluso a la afirmación de la primacía del Derecho Internacional sobre el Derecho Nacional. La idea de humanidad es la que campea por toda la tragedia goetheana, y se manifiesta en varios puntos en franca contradicción con la de Eurípides. En ésta, los escrúpulos de *Ifigenia*, cuando se trata de engañar al bárbaro *Toas*, ceden inmediatamente ante la necesidad de purificación de *Orestes* por medio del rapto de la estatua ordenado por *Apolo*, y también de la necesidad de salvar la vida de los tres asociados en la empresa. Para *Eurípides* el heleno no debe al bárbaro ni fidelidad ni verdad. Por medio de una hábil estratagema ideada por la misma *Ifigenia*, los tres logran robar la estatua y embarcarse; la persecución de *Toas* cesa solamente cuando *Atenea* (una vez más el *deus ex machina* que *Aristóteles* critica en los desenlaces de *Eurípides*) aparece para impartir las órdenes celestes. La *Ifigenia* de Goethe en cambio resuelve asumir toda la responsabilidad de la situación y decir a *Toas* la entera verdad. El rey se sabe un bárbaro desdeñado por los helenos; por eso, al principio no quiere ceder. "Hay que oír la voz de la verdad", dice *Ifigenia*. "Pero ¿cómo la he de escuchar yo, responde *Toas*, yo, que soy un escita y un bárbaro, a esa voz de la verdad y de la humanidad que no han sabido escuchar tus antepasados griegos, como *Atreo*?" *Ifigenia* replica:

Es hört sie jeder
Geboren unter jedem Himmel, dem
Des Lebens Quelle durch den Busen rein
Und ungehindert fließt.

(vv. 1939 ss.).

Pareja diferencia se da en la actitud de *Ifigenia* ante los sacrificios humanos, cuya ejecución le impone su destino. Verdad es que en *Eurípides* aparece ya la crítica:

Τὰ τῆς θεοῦ δὲ μέφομαι σοφίσματα,
ἥτις βροτῶν μ' ἐν ἦν τις ἀψηται φόβου,
ἢ καὶ λοχείας ἢ νεκροῦ θίγῃ χεροῖν,
βωμῶν ἀπείργει, μυσαρῶν ὡς ἡγουμένη,
αὐτῇ δὲ θυσίαις ἦδεταί βροτοκτόνοισι.
Οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτελκτεν ἡ Διὸς δάμαρ
Ἀπῶ τσοσαύτην ἀμαθίαν. . .

Iphig., vv. 380 ss.

Pero este pensamiento es del poeta, el apóstol de la ilustración sofisticada, y no corresponde ni al carácter ni a la acción de la heroína, que, amargada por el sueño que le ha hecho creer muerto a Orestes, quiere vengarse de los griegos por todas sus desgracias asumiendo el papel de sacrificadora. En cambio en la pieza de Goethe ese pensamiento se convierte en el eje de toda la trama, y condice perfectamente con todos los pensamientos y la conducta de Ifigenia. No son los dioses, son los hombres los que satisfacen sus instintos sanguinarios atribuyendo a los dioses tales exigencias. La heroína niega que los sacrificios cruentos correspondan a la bondad infinita de los dioses.

Y finalmente, para que el permiso de salir de Táuride sea consecuente, el rey Toas debe ser también un noble carácter. En todas las regiones y en todos los tiempos hay hombres "cuyo pecho enciende un noble corazón". El espíritu de humanidad llena así toda la antigua materia con nueva vida. "Los trajes antiguos, dice Viëtor en la obra citada, no pueden engañarnos sobre el hecho de que la humanidad encarnada en Ifigenia es una síntesis del ideal de moral cristiana y de la nueva y muy sentimental concepción de la antigüedad griega. Lo natural está aquí sublimado de una manera que sólo era posible después de siglos de áscesis cristiana".

Una última observación, a propósito del elemento cristiano. No nos atreveríamos a afirmarlo, si no fuera porque podemos apoyarnos en el testimonio expreso del mismo Goethe; en la concepción de su personaje ha influido decisivamente el tipo ideal de la virgen cristiana. Es sabido que Goethe trabajó en la *Ifigenia* entre 1779 y 1786, a través de sucesivas redacciones en prosa y en verso, que siempre lo dejaban insatisfecho; la obra alcanzó su forma definitiva durante el viaje a Italia, cuando el contacto directo con la plástica de los griegos y con la pintura del Renacimiento suscitaron en él un nuevo sentimiento de la forma serena como expresión de belleza que habla a la vez a los sentidos y a la inteligencia, y que le hará decir en una de las *Elegías romanas*:

ich denk' und vergleiche,
Sehe mit fühlendem Aug', fühle mit sehender Hand.

Pero durante el mismo viaje ha visto en Bolonia la Santa Águeda de Rafael. Admira la sana, "segura virginidad" de la forma, que está representada sin atractivo sensible, pero también sin frialdad ni rudeza. Frente a este ideal reelaboraría su pieza y no haría decir a Ifigenia nada que la Santa no pudiera decir. "Pureza y claridad de las formas, belleza de la apariencia como expresión de belleza de alma, eso es lo que él encontró aquí como en la plástica de los griegos"¹⁵.

¹⁵ Karl Viëtor, ob. cit., p. 77.

Desearíamos así haber mostrado a través de un caso concreto cómo los dos sentidos de la palabra "humanismo" que habíamos recordado antes pueden discernirse y conjugarse a la vez. No estamos aquí ante un humanismo entendido a la manera en que fue humanista Erasmo, pero tampoco ante un "culto de la humanidad" como tal, al modo de Augusto Comte. Es un humanismo abierto y no cerrado, porque reconoce y exalta la presencia de lo divino en la vida del hombre y en su definición esencial. Las valoraciones y pensamientos que la obra nos entrega no son enteramente griegos, sino una fusión de aquella ansia de belleza formal sencilla y fuerte, poderosa y serena, y de los ideales éticos del cristianismo. La esencia del hombre se nos muestra como una permanente tensión nunca resuelta, no precisamente entre cuerpo y alma, sino más bien entre naturaleza y espíritu.

CARLOS MANUEL HERRÁN
(de la Universidad de Buenos Aires)