



## LA JAULA DE ORO

### Cómo no defender a los clásicos<sup>1</sup>

Álvaro Sánchez-Ostiz<sup>2</sup>

---

**RESUMEN:** La lección pone de relieve que algunos de los argumentos más al uso para valorar la herencia de la Antigüedad en nuestra cultura y la presencia de las materias clásicas en la educación no resultan tan efectivos para mover a la lectura personal de los autores griegos y romanos. Después de examinar el alcance real que pueden tener tres de esos razonamientos, basados en la curiosidad trivial, las afirmaciones de autoridad o la pretendida aplicación práctica, se propone una defensa de los clásicos como compañeros de viaje para una vida intelectual examinada. Los griegos y romanos no son los únicos autores, pero sí los pioneros en cuestionarse y desarrollar las grandes preguntas, convirtiendo todo ello en memoria compartida: en una cultura que se ramifica y entrelaza a lo largo del tiempo. Por esta razón de veteranía, son uno de los mejores accesos a esa conversación en marcha. Los clásicos de cualquier época nos invitan a dialogar sobre las grandes preguntas, a ponerlos a prueba a ellos y a cuestionarnos a nosotros mismos.

**PALABRAS CLAVE:** Leer los clásicos, lectura por placer intelectual, lectura “eudaimónica”, hábitos sapienciales.

---

<sup>1</sup> Este texto sirvió de base para la VIII Lección “Los fines de la educación”, impartida por el autor el 9 de noviembre de 2022, en la Universidad de Navarra. La Lección “Los fines de la educación” es una conferencia anual, organizada por el Instituto Core Curriculum de la Universidad de Navarra, para reflexionar sobre la misión de la universidad y los retos actuales de la educación superior

<sup>2</sup> Álvaro Sánchez-Ostiz es catedrático de Filología Latina en la Universidad de Navarra  
Email: asostiz@unav.es

## 1. El argumentario gremial

Agradezco al ICC la invitación a compartir con profesores y alumnos del Core Curriculum algunas razones para seguir conectando personalmente con la literatura antigua. Quienes leemos autores griegos y latinos por oficio o afición nos vemos obligados a defender en situaciones de lo más diversas que semejante temeridad sigue siendo razonable a comienzos del siglo XXI<sup>3</sup>. En ocasiones, la presión ambiental se vuelve tan poderosa que nos contentamos con que se nos reconozca la condición de minoría o especie amenazada. Para salir al paso, nos refugiamos en argumentos variopintos, algunos de ellos compartidos con otras áreas humanísticas, sin utilidad material inmediata, otros algo más específicos de la Filología Clásica. Como efecto colateral, es posible que cierto victimismo y susceptibilidad se haya convertido en nuestra segunda piel.

A diferencia de épocas anteriores, hoy en día la Antigüedad grecolatina ha perdido la autoridad intelectual y el respeto reverencial del que gozaba: en otras palabras, ya no contamos con una “jaula de oro”, el espacio protector de la Educación Humanística que proteja a su habitante. Durante dos milenios (al menos), sucesivas generaciones se iban incorporando a las élites sociales de Occidente a través de una educación más o menos uniforme y basada principalmente en la Cultura Clásica (las lenguas, literatura, filosofía e instituciones de Grecia y Roma). El ideal formativo de las antiguas Artes liberales implicaba para el estudiante cierto contacto con el latín (en menor medida con la lengua griega) a través de autores literarios. Como contrapartida, sin embargo, es posible que en muchas épocas los autores clásicos hayan sido ampliamente leídos solo porque eran el contenido de la única educación al uso. El habitante de nuestra jaula vivía despreocupado entre trinos y cabriolas, ufano de la admiración que despertaba en determinadas minorías, pero, por desgracia, se fue olvidando de por qué gozaba de esa posición de privilegio.

La situación al comienzo del siglo XXI es muy distinta. La idea de educación y de memoria identitaria predominante en nuestra sociedad, especialmente en el último siglo, ha experimentado un cambio radical que ha dejado abierta (y desierta) esa jaula de oro, cuyo inquilino se ve ahora obligado a sobrevivir por sí solo en un entorno difícil. Allí se enfrenta a enemigos aviesos e intrigantes (los gurús de la educación postmoderna y utilitarista), pero también a la apatía iletrada y al desprestigio social de las Humanidades que han cundido por doquier en nuestro tiempo.

Ante esta situación, los colegas del ramo y otros entusiastas “arqueófilos” solemos intercambiar argumentos en pro de “la Antigüedad”, esperando poder empuñarlos en un momento de necesidad. De hecho, nos consuela compartir un arsenal de lugares comunes para seleccionarlos según el grado de confianza, tolerancia al rigor o inquina manifiesta que detectemos en nuestro interlocutor. Las situaciones en las que tenemos que salir en auxilio de “lo clásico” son muy diversas, desde las más públicas a las más privadas: desde la defensa de determinadas materias ante el acoso de leyes injustas o autoridades educativas irresponsables, hasta la apología de nuestras propias aficiones en una ocasión distendida. Por ejemplo, puede ocurrir que un familiar lejano, un alumno inconforme o

<sup>3</sup> Agradezco las sugerencias y correcciones que sobre la versión escrita de esta charla me hicieron Vicente Cristóbal, Álvaro Reina, Luis Arenal, José B. Torres y Luis Enrique Alas. El texto mejoró con la ayuda de estos amigos; huelga decir que los errores me son atribuibles en exclusividad.

un invitado a una fiesta nos acabe deslizando preguntas como “¿para qué el griego?”, “¿por qué leer plumazos?” o “¿por qué leerse precisamente ‘esos’ plumazos de varones (blancos) muertos hace dos milenios?”. Muchos acompañan su interrogatorio con algún recuerdo traumático de una asignatura de latín mal enseñada y peor digerida. Es posible que en ese escenario hayamos aparentado sordera selectiva o hayamos recurrido a que el latín enseña a pensar, que los clásicos son los pilares de nuestra cultura, que en los griegos ya está todo, que los clásicos nunca defraudan, que los latinos son “súper-súper modernos”, que los romanos enseñan cosas útiles, o que sin cultura clásica corremos como pollos sin cabeza en un momento (aterrador) de cambio de paradigma.

Yo soy el primero que se ha equipado a menudo con las armas oxidadas de ese argumentario gremial, casi siempre por mera urgencia. Pero, a decir verdad, no estudié Filología Clásica, ni he llegado a enseñarla, después de sopesar cuidadosamente pros y contras, sino movido por una aleación de sana curiosidad y entusiasmo irresponsable (¡menos mal!). A pesar de las crisis sobre el sentido de todo ello que haya podido tener, estoy contento de mi elección y no presto mucho cuidado a si he acabado siendo un defensor apocalíptico de tiempos pasados o un integrado condescendiente<sup>4</sup>. Cuando le doy vueltas al asunto, me siento cada vez más escéptico hacia esos razonamientos de arsenal que yo mismo uso (solo he mencionado unos pocos entre otros posibles); algunos de ellos me parecen circulares, otros, endebles, no pocos, abiertamente tramposos. Si los decimos al amparo de otros camaradas o en un desahogo entre letraheridos, reforzamos sin duda nuestros lazos comunitarios, pero no conseguimos traspasar la puerta de nuestras jaulas de oro, ni mucho menos contrarrestar la mentalidad imperante, abiertamente hostil a las Humanidades (“¡menos latín y más deporte!”, “el que quiera estudiar griego que se lo pague”...). Con todo, nos resulta difícil, casi traumático, asumir que hoy por hoy los principios enlatados no funcionan, mucho menos los enunciados de autoridad o las soflamas tremendistas.

Por mi parte, no pretendo en esta lección agregar nuevos capítulos a la narrativa victimista de despiadadas fuerzas (leyes opresoras, espíritu de los tiempos, déspotas de la burocracia...), que persiguen al héroe desvalido (el ave exótica y multicolor de nuestra jaula<sup>5</sup>). Tampoco es mi intención apelar a una reconquista del espacio perdido por la Educación Humanística en nuestro sistema educativo (“¿por qué el latín y no más bien la nada?”): desde luego que este empeño es muy necesario, pero no me corresponde acometerlo hoy ante alumnos y profesores del Core Curriculum, una audiencia que cree en la capacidad transformativa de la educación liberal y no necesita argumentos de arsenal en ausencia de la parte contraria. Mucho menos quiero minusvalorar la valiosísima defensa que hacen muchos de mis colegas del Latín y el Griego y de la Cultura Clásica en diferentes contextos. En este aspecto me aplico lo que solía decir A. Fontán sobre la labor que llevan a cabo otros compañeros de armas: “entre bomberos no nos pisamos las mangueras”.

<sup>4</sup> Aplicando de modo laxo las categorías de “apocalípticos” e “integrados” que acuña Eco (Umberto Eco, *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1965) para describir dos actitudes intelectuales opuestas acerca de la cultura de masas: los “apocalípticos” apelan a una preservación inmovilista de la cultura antigua, mientras que se podría tachar de “integrados” a quienes buscan los posibles puntos de conexión entre la cultura predominante y los valores y modelos clásicos.

<sup>5</sup> Uno de los latinistas alemanes más sobresalientes de finales del siglo XIX y principios del XX, Friedrich Leo, utilizaba la expresión “ave multicolor” para la Literatura Latina, subrayando que solo ha llegado hasta nosotros una pequeña fracción (una pluma) del esplendor y caudal que debieron de tener las letras de Roma en su conjunto: “Nur eine Feder des vorbeigeflogenen bunten Vogels ist uns in der Hand geblieben”: Friedrich Leo, *Geschichte der römischen Literatur. I: Die archaische Literatur* (Berlin: Weidmann, 1913): 431.

Mi punto de vista es mucho más modesto y personal: querría compartir algunas reflexiones sobre por qué leer los clásicos griegos y latinos hoy en día, que me rondaban la cabeza ya cuando era estudiante, se han ido decantando durante más de veinte años de docencia, o me han asaltado con fuerza desde que colaboro en asignaturas de Grandes Libros. Más concretamente, me propongo examinar cómo podría animarse uno mismo o mover a otros a acometer una lectura estética y personal de esos autores lejanos. Con “lectura estética” estoy excluyendo una lectura especialista o “eferente”<sup>6</sup> de aquellas obras (una lectura que las utilice como fuente de información útil, sea histórica, educativa o de entretenimiento), y me refiero más bien a una lectura por placer intelectual, que asume la dificultad inherente de esos textos, pero está abierta a la belleza formal y de contenido que pueda tener el mensaje. Algunos autores distinguen entre lectura “hedónica” y lectura “eudaimónica”, que aplica la terminología aristotélica<sup>7</sup> para separar una actividad que entretiene o deleita de otra más propia de la vida contemplativa, orientada al conocimiento propio y a la búsqueda de sentido y propósito<sup>8</sup>. Un modo de leer “por placer intelectual” como el que tengo en mente es en parte “eferente” y en parte “estético”, pues precisa de cierto hábito experto para captar la belleza. Asimismo, la lectura “por placer intelectual” es también en parte “hedónica” y en parte “eudaimónica”, en la medida en que ayuda al conocimiento de uno mismo y a la búsqueda de sentido, al mismo tiempo que procura placer estético (amenidad o asombro) y gusto intelectual. Los diferentes polos se unen en la posible resonancia personal que tenga el texto (y autor) objeto de lectura: si me habla a mí, cuestiona mis seguridades y reverbera en mi propia experiencia o reflexión, provocando que yo responda a ellos con entusiasmo, empatía o rechazo. En ese proceso construiré probablemente hábitos sapienciales sobre la base de la mera destreza lectora: me puedo cuestionar si las cuestiones planteadas son auténticas (verosímiles en su propio mundo posible), si la conversación tiene significado (existencial, emocional, política, cósmica...) o si las respuestas que me dan son creíbles o me resultan útiles.

Defender una experiencia lectora “significativa” y “por placer intelectual” de los clásicos se enfrenta necesariamente a la pregunta de la dificultad y la recompensa, aplicable también a las demás disciplinas humanísticas: ¿Realmente me merece la pena a mí, lector, invertir tanta energía, tiempo y recursos en leer a unos autores que no son precisamente fáciles ni productivos?

A mi juicio, la respuesta a esta cuestión tiene necesariamente que ir más allá de exhortaciones estoico-voluntaristas o “gimnásticas” del tipo *Litterarum radices amaras, fructus dulces* (“Las raíces de las letras son amargas, pero sus frutos son dulces”)<sup>9</sup> o el más patrio “la letra con sangre entra”, basadas en que la virtud, también la virtud intelectual, es ardua y que la felicidad o la pericia requieren de esfuerzos, algo que se

<sup>6</sup> En terminología de Rosenblatt. Véase Louise M. Rosenblatt, *The reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work* (Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1978). La autora distingue entre lectura eferente y estética (y del continuo entre ambas), que podría compararse también con la distinción que establece Lewis entre el tipo de lectura de la mayoría (malos lectores, consumidores de información) y de la minoría (buenos lectores, abiertos a dejarse afectar por la forma y el fondo de la obra literaria) Véase C.S. Lewis, *La experiencia de leer* (Barcelona: Trayectos, 2000). (Edición original *An Experiment in Criticism*, 1961). Para una exploración del lugar de la lectura por placer (intelectual, estético o vital) en el marco de esas categorías véase Rosalía Baena, “El infinito en un libro. La lectura y sus peligros”, *Documentos Core Curriculum* 26 (2022).

<sup>7</sup> *Eth. Nic.* 1097b; 1175a21ss.

<sup>8</sup> Véase, sobre todo, Olivia Fialho, “What is Literature for? The Role of Transformative Reading”, *Cogent Arts & Humanities* 6 (2019).

<sup>9</sup> Atribuida a Cicerón por un gramático del siglo IV, Julio Rufiniano (*De figuris sententiarum*, 19) y traducida por generaciones y generaciones de estudiantes de latín.

aplica por ley de vida a la adquisición de habilidades artísticas, deportivas o de aprendizaje. Es ineludible preguntarse qué tiene que ver la lectura de autores muertos con una perspectiva eudaimónica de la vida. En este punto resulta sugerente una imagen popularizada por Wilamowitz que sigue inspirando hoy en día.

En junio de 1908, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848–1931), fue invitado a la Universidad de Oxford. Se trató de una ocasión excepcional, en un tiempo en que invitar a profesores de universidades extranjeras no era corriente. Pesó, sin duda, el prestigio intelectual del helenista más reputado de la Filología Clásica alemana, considerada a su vez la más avanzada del momento. Wilamowitz, que contaba con 60 años y llevaba seis ocupando la cátedra de griego de la Universidad Humboldt de Berlín, pronunció dos conferencias en inglés<sup>10</sup> que apuntaban algunas notas personales y sentidas por parte de alguien conocido por su rigor científico.

La primera de ellas, “Historiografía griega” (“Greek Historical Writing”), abunda sobre el método filológico aplicado a los historiadores griegos y al modo (limitado) en que podemos servirnos de estos como fuente para un estudio científico de la Antigüedad. En su parte final, Wilamowitz<sup>11</sup> apunta que la tarea del estudioso de la Antigüedad es revivir los personajes muertos hace tiempo a costa de la propia sangre:

La tradición está muerta; nuestra tarea es revivir la vida que se ha ido. Sabemos que los fantasmas no pueden hablar hasta que han bebido sangre; y los espíritus que evocamos exigen sangre de nuestros corazones. Se la damos de buena gana; pero si entonces responden a nuestra petición, algo de nosotros ha entrado en ellos; algo ajeno, que debe ser expulsado, ¡expulsado en nombre de la verdad!<sup>12</sup>

Así pues, los antiguos nos devolverían ligeramente transformado algo de nosotros que previamente les hemos cedido. Al beber nuestra sangre, los clásicos nos pueden hablar de quiénes somos y de quiénes no somos, al corregir la idea limitada, confusa o errada que podríamos tener de nosotros mismos. Es posible que la imagen no sea original de Wilamowitz<sup>13</sup>, pero probablemente gracias a él alcanza notoriedad y difusión.

García Gual retoma la idea, citando a Raimondi, y la aplica a la experiencia lectora, ardua pero gratificante, de los clásicos: “«Un lector es alguien como Ulises, que desciende al Hades y ofrece sangre... a los espíritus»... Leer a fondo es ofrecer el tiempo propio — como un sacrificio de sangre— a cambio de un mensaje, venido de más o menos lejos”<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> Robert L. Fowler, “Blood for the Ghosts: Wilamowitz in Oxford”, *Syllecta Classica* 20 (2009): 171-213.

<sup>11</sup> Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, “*Greek Historical Writing*” and “*Apollo*”: *Two Lectures Delivered before the University of Oxford, June 3 and 4, 1908* (Oxford: Clarendon Press, 1908): 25.

<sup>12</sup> “The tradition is dead; our task is to revivify life that has passed away. We know that ghosts cannot speak until they have drunk blood; and the spirits which we evoke demand the blood of our hearts. We give it to them gladly; but if they then abide our question, something from us has entered them; something alien, that must be cast out, cast out in the name of truth!”

<sup>13</sup> También la utilizan, por ejemplo, el clasicista inglés John Conington (1825–1869): J. Conington, “The Academical Study of Latin” in *Miscellaneous Writings I* (Londres: Longmans, Green & Co., 1872): 219-220 (“It is his labour that he has to go down among those who have long been dead; but there is conscious pleasure in every step of the way, and it is his glory that he can break their sleep and revive them, that he can make them drink the blood of life and speak living words, that he can endow them, if not with the gift of prophecy, at least with the human power of memory”) y Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister* (Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878): 72 (“... nur dadurch, dass wir ihnen unsere Seele geben, vermögen sie fortzuleben: erst unser Blut bringt sie dazu, zu uns zu reden. Der wirklich "historische" Vortrag würde gespenstisch zu Gespenstern reden”), por lo que se puede suponer que era una metáfora de moda en aquel tiempo. Su origen remoto, sin embargo, podría ser incluso una exhortación escolar al uso que apelara al esfuerzo intelectual. En cualquier caso, nada de ello resta fuerza expresiva a la imagen del tributo de sangre.

<sup>14</sup> Carlos García Gual, “Leer a los clásicos”, *Nueva Revista* 30/8/1998.

La mención del héroe homérico se refiere al pasaje del Canto XI de la *Odisea* en el que el protagonista, siguiendo instrucciones de Circe, ofrece libaciones y sacrificios de sangre para atraer las almas de los muertos y obtener de ellos información privilegiada que le ayudará a regresar a Ítaca y cobrarse venganza de los pretendientes:

Luego que hube suplicado al linaje de los difuntos con promesas y súplicas, yugulé los ganados que había llevado junto a la fosa y fluía su negra sangre. Entonces se empezaron a congregarse desde el Érebo las almas de los difuntos, esposas y solteras; y los ancianos que tienen mucho que soportar; y tiernas doncellas con el ánimo afectado por un dolor reciente; y muchos alcanzados por lanzas de bronce, hombres muertos en la guerra con las armas ensangrentadas. Andaban en grupos aquí y allá, a uno y otro lado de la fosa, con un clamor sobrenatural, y a mí me atenazó el pálido terror<sup>15</sup>.

Aunque Odiseo no ofrece su propia sangre en ese sacrificio, parece claro que evocar los espíritus —los personajes y los autores—, exige de nosotros renuncia y expiación, la entrega de una parte de nosotros, es decir, de cierta cantidad de energía, tiempo o comodidad. Como contrapartida, solo un viaje suficientemente arduo, y suficientemente largo, nos pone a prueba, nos escarmenta y nos devuelve a Ítaca más sabios y experimentados.

El propósito de esta lección se concreta en justificar ese tributo de sangre que, a mi juicio, requiere de nosotros algo más que un punto de ascetismo. Que la jaula de oro esté abierta supone peligros, sin duda, y nos hace temer por el futuro de los Estudios Clásicos (y de las Humanidades en general). Sin embargo, esa libertad recién adquirida también nos ofrece la oportunidad de cavar más hondo, de reflexionar con más sentido (y de manera más personal y comprometida) en por qué, durante más de 20 siglos de civilización, se ha dado por supuesto que aquellos autores eran dignos de ser leídos o, simplemente, amenos e interesantes. Las razones para hacerlo resultan más esquivas y complejas que la inercia de una práctica educativa milenaria o las armas habituales de nuestro argumentario gremial. Por eso mismo, antes de plantear las razones que me resultan personalmente más convincentes, examinaré tres argumentos trillados que tienen fuerza más aparente que efectiva: la curiosidad superficial (“los clásicos son muy cool”); los lugares comunes (“Grecia y Roma son los pilares de nuestra civilización”) y su posible utilidad práctica (“el latín enseña a pensar”).

## 2. La curiosidad superficial: hojas sin rábano

El primero de ellos es explotar la curiosidad que despiertan muchas anécdotas de griegos y romanos para enfatizar la supuesta actualidad de los clásicos. Resulta un signo de nuestra época el consumo de información trivial que nos impide ir más allá de la superficie de las cosas ni desarrollar “hábitos sapienciales”. Con frecuencia, atribuimos la culpa de esta situación a la “hiperconectividad” o a cierta adicción a las pantallas, pero la tendencia es más amplia que ese aspecto<sup>16</sup>. No se puede obviar que hoy en día el mayor intercambio de información se lleva a cabo en Internet donde, especialmente a través de las redes sociales, se privilegian estímulos breves y efímeros, de usar y tirar. Sin embargo, la curiosidad trivial afecta también a otros ámbitos y fue sentida como una amenaza ya desde la Antigüedad.

<sup>15</sup> Homero, *Odisea* 11.34-43. J.L. Calvo (trad.) (Madrid: Cátedra, 2006).

<sup>16</sup> Alan Jacobs, *Breaking Bread with the Dead: A Reader's Guide to a More Tranquil Mind* (Nueva York: Penguin, 2020): 11-26 aporta sugerentes intuiciones al respecto.

Un buen análisis de este punto es desarrollado por Hitz en su libro *Pensativos: Los placeres ocultos de la vida intelectual*<sup>17</sup>, que destaca cómo el desarrollo de hábitos intelectuales siempre se ha visto amenazado por diferentes peligros internos y externos: la vanagloria, el ansia de poder o el atractivo de la riqueza, así como “el amor por el espectáculo” que nos hace vivir “en la superficie”. Con “amor por el espectáculo”, la autora se refiere a reducir el conocimiento a la emoción de la experiencia aislada, la emoción del que acumula un dato o una pieza suelta de un puzle, sin llegar a situarla en el conjunto o en lo real. Para ilustrar que el amor por el espectáculo es una corrupción del saber con sentido y que esta ha acechado desde siempre, Hitz utiliza precisamente dos ejemplos de la Antigüedad: la lucha interna de San Agustín en busca de Dios, narrada con detalle en las *Confesiones*, y la comedia *Las Nubes* de Aristófanes, en la que una caricatura de Sócrates dirige una academia de chalados, fanáticos de los conocimientos inútiles y de la sofística.

El amor por lo ocurrente y anecdótico, que aparentemente defiende a los autores clásicos banalizando los, puede tener distintos orígenes y manifestaciones. Por ejemplo, la lectura de los clásicos puede ser un arma adolescente: un conocimiento arcano que nos significa en un grupo, cierto esoterismo que nos distancia de la realidad que no aceptamos. El gusto por lo clásico (leer tragedias o hablar neolatín) puede ser una actitud extravagante más entre otras muchas (junto con los frikis de la Tierra Media, los Warhammers, el anime japonés o la filatelia...). Otra veta menos llamativa de este mismo amor por el espectáculo es la erudición auto-referencial centrada en detalles superficiales que con frecuencia obvia lo sencillamente humano que hay en las obras literarias. Sin duda, se trata de un fenómeno potenciado por la presión que sufre el docente universitario por publicar cierta cantidad de investigación. Y un tercer filón de esta tendencia es acentuar el eterno encanto de los clásicos apelando a las informaciones truculentas o morbosas que transmiten sobre la Antigüedad.

Todos somos más o menos vulnerables al atractivo del conocimiento experto que nos prestigie dentro de un grupo humano, o que haga brillar nuestro currículum ante las instancias evaluadoras correspondientes, pero no parece que ese minuto de gloria o reconocimiento justifique la íntima deuda de sangre que exigen los clásicos si son leídos de manera personal y estética. Asimismo, desde su origen, los humanos han sentido enorme curiosidad por conocer con riqueza de detalles la desgracia, la intimidad y los excesos de otros humanos: ¿realmente Edipo llegó a ser hermanastro de sus propias hijas?, ¿en serio que la corte imperial de Roma era una galería de dementes pervertidos?, ¿de verdad que muchos versitos de Marcial harían sonrojarse a los epigramas de nuestros baños públicos?

No se puede negar que, por ejemplo, las páginas más atrevidas de Aristófanes o Catulo, por citar dos clásicos entre tantos otros con fama de “frescales”, ejercen en muchos lectores un notable magnetismo. Sin embargo, al igual que la cultura en la que nos toca vivir es bastante más interesante que un *reality* televisivo, los clásicos son bastante más grandes que su salacidad (que es parte de ellos y de su encanto, sin duda). Un tipo de lectura sectorial que se quede solo con esto último, banaliza lo clásico y se pierde lo mejor de esos autores. Así, Aristófanes es basto y procaz, al tiempo que no se calla las contradicciones de la sociedad ateniense, que se cree intelectual y moralmente superior, pero que está espiritualmente enferma<sup>18</sup>. Los poemas de Catulo en su conjunto construyen

<sup>17</sup> Zena Hitz, *Pensativos: Los placeres ocultos de la vida intelectual* (Madrid: Encuentro, 2022), especialmente 137-168.

<sup>18</sup> Sobre la actualidad de Aristófanes, puede ser de ayuda el capítulo correspondiente en Carlos García Gual, *Voces de largos ecos: Invitación a leer a los clásicos* (Barcelona: Ariel, 2020): 57-87.

un personaje calidoscópico cuyos arrebatos obscenos son un elemento notable y provocador, pero no resultan vulgares ni subversivos<sup>19</sup>.

En otras palabras, los argumentos de banalidad olvidan que lo interesante de los clásicos es la resonancia emocional o intelectual que puedan encontrar en nosotros<sup>20</sup>, y no la información anecdótica, entretenida o espectacular que suministren. En definitiva, no parece buena idea que el encanto de lo clásico, con su implícito tributo de sangre, tenga que competir en la misma liga con el torrente de reclamos, tan fútiles como accesibles, a los que estamos expuestos a estas alturas del siglo XXI y que tanto dificultan el hábito intelectual.

Por contraste, el tipo de resonancia que puede despertar en nosotros un clásico como Catulo puede verse, por ejemplo, en cómo su poema 85, uno de sus epigramas más conocidos y citados, trata algo humanamente auténtico y perenne.

Odi et amo. quare id faciam, fortasse requiris. Odio y amo: por qué lo hago, quizá te lo preguntes.  
nescio, sed fieri sentio et excrucior. No lo sé — pero noto que me ocurre y me torturo.

El dístico, un verso más largo (hexámetro dactílico) seguido de uno más breve (pentámetro dactílico), trata un motivo universal: el amor puede ser contradictorio y provocar impulsos antitéticos al mismo tiempo. Al cabo de dos mil años, esta idea del amor paradójico sigue siendo literariamente productiva y se halla tan enraizado en nuestra cultura popular que no paramos de oírlo por doquier y lo damos por supuesto. Muchas canciones de Eurovisión o de Kiss FM acaban diciendo en algún momento que no puedo vivir sin ti, pero contigo tampoco, que estoy poniéndome muy malo sin tu amor, que el amor es fuego, milicia, esclavitud o algo más que un catarro. Podemos además alargar la lista de esta particular “tradición clásica” con cientos de artistas de los registros más variados, cuyas letras parecen aludir a versos de Catulo y otros poetas romanos. Por ejemplo, Ovidio expresa la idea de amor paradójico y dependencia emocional con su *sine te nec tecum vivere possum*<sup>21</sup>, que es versionado a su vez por Marcial 80 años después con *nec tecum possum vivere nec sine te*<sup>22</sup>, pero parece traducida o parafraseada de cerca en creaciones más recientes, como la de Maná con aquello de “Me encantaría quererte un poco menos: ¡cómo quisiera poder vivir sin ti!”, la de Emilio José y su “Ni contigo ni sin ti”, la de Mecano con lo de “No puedo vivir sin ella, pero con ella tampoco”, o también el “With or without you” de U2.

Sin embargo, la presencia de este motivo en nuestros días es más entretenida (materia divertida y banal para una cañita entre amigos) que relevante. Resulta muy discutible que el motivo del amor paradójico perviva sin interrupción ni cesuras desde la Antigüedad hasta nuestros días en la cultura popular, pasando por la lírica medieval y renacentista. Tampoco parece que Bono se inspirase en Ovidio o Marcial para su canción de 1987, o que trate realmente del mismo motivo<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Vicente Cristóbal, *Catulo* (Madrid: Ediciones Clásicas, 1996): 20-22; W. Jeffrey Tatum, “Social Commentary and Political Invective”, en *A Companion to Catullus*, ed. Marilyn B. Skinner (Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2007): 333-354; Nicola Gardini, *¡Viva el latín! Historias y belleza de una lengua inútil*, (Barcelona: Crítica, 2017): 75-79.

<sup>20</sup> Utilizo con cierta holgura la idea de resonancia que explora Hartmut Rosa, *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo* (Buenos Aires - Móstoles: Katz, 2019).

<sup>21</sup> Ov. *Am.* 3.11.39-40: *sic ego nec sine te nec tecum vivere possum, / et videor voti nescius esse mei...* “y así no puedo vivir ni contigo ni sin ti, y parece que no conozco mi propio deseo”.

<sup>22</sup> Mart. 12.46 (47): *Difficilis facilis, iucundus acerbus es idem: / nec tecum possum vivere nec sine te* “Eres difícil y fácil, agradable y agrio; y no puedo vivir contigo, pero tampoco sin ti.”

<sup>23</sup> La revista Rolling Stone sitúa “With or without you” en el puesto 131 de las 500 mejores canciones de

Mucho más interesante que aplicar la erudición a un asunto ciertamente menor es captar la brillante sofisticación formal que esconde el dístico aparentemente espontáneo de Catulo<sup>24</sup>: 14 palabras en las que no hay un solo sustantivo ni un solo adjetivo, sino cuatro verbos en el hexámetro y cuatro en el pentámetro. Aún más, el dístico se abre y se cierra con sendas parejas de verbos semánticamente enfrentados pero unidos por *et*: de hecho, *Odi et amo* (“Odio y amo”) al principio y *sentio et excrucior* (“noto y me torturo”) al final forman un anillo exterior, en él se encierra otro anillo, el de *faciam* (“lo hago”) y *fieri* (“se hace”), formas del mismo verbo y un tercer anillo en el centro, ocupando el final del primer verso y el comienzo del segundo, con dos verbos complementarios: *requiris* y *nescio* “me preguntas”, “no lo sé”.

Un análisis filológico de este estilo sería tan banal como la referencia que he hecho antes a Eurovisión, si no hubiera un contenido real, verdaderamente humano detrás. No quiero decir con ello que el sentimiento del poema 85 fuera necesariamente sentido por el Catulo real, sino que el poeta consigue representar literariamente una vivencia compleja con la que se siguen identificando lectores al cabo de los siglos. Sin embargo, este tipo de disección técnica nos pone de relieve cómo nuestro “poemita”, con su singular economía expresiva, consigue subrayar la rabia perpleja que tortura al personaje. Sin duda, Catulo no es grande por ser el primero en sentir confusión y aturdimiento de amor. Lo que lo hace grande es su manera de poner la técnica formal al servicio de la introspección intimista (o de imbricar ambas), su perspicacia para identificar estados de ánimo y actitudes subjetivas de lo más variadas y clavarlas en pocas palabras. Otros ejemplos de esta capacidad se pueden ver en poemas más largos, como el 42 ó el 51<sup>25</sup>. Sin embargo, las limitaciones de tiempo me aconsejan no desviarme demasiado de mi propósito y pasar al segundo de los argumentos gremiales que quiero examinar.

### 3. Los lugares comunes: vender miel al colmenero

Otra veta de exhortaciones al uso en pro de los clásicos consiste en enarbolar lugares comunes como panacea contra la crisis cultural que vive nuestra época. Me refiero a afirmaciones completamente verdaderas como “El latín y el griego son la base de nuestra cultura” o “nuestra cultura está enraizada en el humus grecolatino”. Como tales, son enunciados bellos, pero resultan inútiles en la práctica para acercarse a una lectura personal; principalmente porque esas declaraciones apodícticas se refieren en origen a marcos amplísimos (básicamente, la tradición filosófica y jurídica) y quedan fuera de contexto al aplicarlas a los motivos para leer hoy en día libros difíciles. Es decir, esas aseveraciones estarían bien dirigidas si con ellas se quiere hacer declaración de intenciones y plantear grandes principios, pero no consiguen mover a la acción, a leer los autores clásicos personalmente y por placer.

Desde esta perspectiva, los puntos débiles de tal estrategia de defensa son principalmente dos. En primer término, el argumento se vuelve circular: los clásicos son

todos los tiempos. Bono la compuso en el sur de Francia, en un momento de la gira de “The Unforgettable Fire”, cuando sentía la tensión entre su creatividad artística y su amor de esposo por Alison Stewart: sentía que su “corazón estaba pleno y no roto. Con fisuras, pero sin fracturas”. Por otra parte, su inspiración para la letra parece haber sido “Without you” (1971) de Harry Nilsson. Véase Paul David Hewson ‘Bono’, *Surrender: 40 canciones, una vida* (Barcelona: Reservoir Books, 2022): 273-275.

<sup>24</sup> El comentario sobre el poema de Catulo es una síntesis de Cristóbal, *Catulo*, 32-33.

<sup>25</sup> El 42 es una brutal sarta de insultos de grueso calibre contra una mujer que le ha robado su libro de poemas y que sin embargo contiene tanto artificio formal como autoexamen psicológico, mientras que el 51 versiona un conocido poema de Safo (31 L-P) sobre las sensaciones físicas que acompañan a los celos, Saph. 31 (L-P): Φαίνεται μοι κήνος ἴσος θείοσιν... (“Me parece igual a los dioses quien...”)

el origen de nuestra cultura porque no han dejado de ser leídos durante los dos últimos milenios. Ahora bien, durante dos milenios se han considerado dignos de ser leídos, porque son la base de nuestra cultura. En otras palabras, el pájaro enjaulado no tuvo ningún enemigo que lo cuestionara durante siglos.

En segundo término, el mismo concepto de cultura —los avances que otros alcanzaron ayer y nos benefician hoy— está seriamente cuestionado o es sencillamente despreciado por la opinión mayoritaria. Así lo refleja, por ejemplo, el ideal educativo que se ha impuesto por ley sin consenso en nuestro país. Como ya he apuntado antes, hace tiempo que la tradición cultural dejó de ser terreno común, por lo que lo escrito por varones blancos muertos hace, al menos, dos mil años carece de autoridad intelectual. En otras palabras, nuestra época ha roto amarras con la tradición (clásica y posterior), cancelando la pregunta de quiénes somos y qué pueden enseñarnos los que nos precedieron. Las consecuencias han sido por ahora claramente desastrosas para la educación de las nuevas generaciones.

Como respuesta a esta cancelación identitaria, leer a los griegos y romanos puede convertirse en un acto de rebeldía o en una cuestión ideológica. Lamentablemente, en un escenario de guerra cultural o de dialéctica de tradiciones, los que se hallan a un lado del campo de batalla están encantados cortando el hilo que nos une al pasado. Paralelamente, el argumento de “los pilares de la civilización” sirve solo para que los que quedan al otro lado se sientan en el bando lúcido o correcto de la historia. Es decir, la dialéctica de tradiciones podría estar sacándonos del ámbito personal en el que crece la lectura por placer y arrastrarnos a leer para cumplir una agenda prescrita o cerrar filas en una facción determinada.

Sin embargo, esta actitud simplifica qué pueden aportarnos los clásicos y los reduce a meros canales de “información correcta” sobre qué hay que pensar (u opinar) para marcar identidad, no parecer rudo o ser persona de provecho. En el fondo, el problema en cuestión tiene que ver con la tensión entre habilidades y contenidos (o entre competencias y la visión deformada del aprendizaje de “contenidos”) que se percibe en algunas tendencias educativas. A pesar de los marcos teóricos imperantes con más o menos sofisticación, todo docente con un mínimo de experiencia sabe que es difícil enseñar unas sin los otros: el modo de procesar los contenidos perfecciona las habilidades que a su vez permiten afrontar nuevos contenidos. Por otro lado, los meros contenidos (entendidos como informaciones) no se bastan por sí solos para investir de sabiduría: una lista de libros no nos hace mejores o más humanos. Al menos no lo consigue por sí misma, sino a través de los hábitos sapienciales (algo más que destrezas) que conseguimos desarrollar en esa actividad.

Por otro lado, además, cualquier lector de los clásicos se ha podido percatar muy pronto de que esos autores no siguen ni mucho menos un pensamiento único. Muy al contrario, no cesan de cuestionarse y dialogar entre sí a lo largo del tiempo. Basta pensar en cómo parte de la Filología Clásica se aplica afanosamente a descubrir el arte alusivo de los autores: el modo en que se responden, se parodian, se rinden tributo o se refutan. Este punto puede ilustrarse con el juego de alusiones cruzadas que se lanzan entre sí Lucrecio, Virgilio y Persio a cuenta de la expresión *causae rerum*.

Lucrecio compone en la primera mitad del siglo I a.C. un poema que expone el credo materialista epicúreo con arrebatado exaltado. En un pasaje del libro 5, el poeta atribuye el origen del culto a los dioses a la frustración por conocer las causas de las cosas que sintieron los hombres de antaño:

Praeterea caeli rationes ordine certo  
et varia annorum cernebant tempora verti,  
nec poterant quibus id fieret cognoscere causas.

Además, observaron que los cielos en su orden debido  
se suceden y también las diversas estaciones del año,  
pero no podían conocer por qué causas esto ocurría.

ergo perfugium sibi habebant omnia divis  
tradere et illorum nutu facere omnia flecti<sup>26</sup>.

Así pues, se refugiaron en atribuir todo a los dioses  
y suponer que a su asentimiento todo se rige.

Una generación más tarde, Virgilio alude a esa idea de Lucrecio en sus *Geórgicas*, un poema de tradición didáctica en cuatro libros sobre las labores del campo que ensalza indirectamente los valores tradicionales romanos, probablemente en consonancia con las reformas agrarias de Octaviano en Italia hacia el 37 a.C. En un pasaje del libro 2, Virgilio llama dichoso a quien ha conseguido descubrir los mecanismos de la naturaleza:

Felix qui potuit rerum cognoscere causas  
atque metus omnis et inexorabile fatum  
subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari...<sup>27</sup>

Dichoso quien pudo conocer de las cosas las causas  
y todos los temores y la inexorabilidad de los hados  
bajo sus pies sometió y el estrépito del avaro Aqueronte...

Y unos cien años después, el satírico Persio, imbuido de superioridad moral en su enardecido estoicismo, responde retorciendo las palabras de Virgilio con una nota de reproche:

discite et, o miseri, causas cognoscite rerum  
quid sumus et quidnam victuri gignimur...<sup>28</sup>

Aprended, desdichados, y las causas conoced de las cosas:  
qué somos y para qué vida hemos nacido...

Estos pasajes muestran cómo tres poetas latinos con marcado compromiso filosófico y puntos de vista divergentes, comparten el mismo código para disentir entre sí sobre una cuestión que la humanidad sigue planteándose (el porqué de las cosas y del mundo), incluso después de que la jaula de oro se haya quedado abierta. Es decir, los clásicos no son una ideología o un almacén de curiosidades, sino una conversación en marcha o, más propiamente, una conversación de conversaciones. Más que soluciones definitivas a las grandes preguntas, griegos y romanos nos dejan en herencia posibles actitudes ante lo controvertido: por ejemplo, la expresada en el ideal socrático de vida examinada que se propone al final de la *Apología*<sup>29</sup>. Lejos del entusiasmo de epicúreos o estoicos como Lucrecio o Persio, o del encanto más templado de Virgilio, el filósofo no da las cuestiones por cerradas e invita a una actitud esforzada de largo recorrido, proyectada hacia generaciones futuras:

Sin embargo, [a los jueces que me han condenado] les pido una sola cosa. Cuando mis hijos sean mayores, atenienses, castigadlos causándoles las mismas molestias que yo a vosotros, si os parece que se preocupan del dinero o de otra cosa cualquiera antes que de la virtud, y si creen que son algo sin serlo, reprochadles, como yo a vosotros, que no se preocupan de lo que es necesario y que creen ser algo sin ser dignos de nada. Si hacéis esto, mis hijos y yo habremos recibido un justo pago de vosotros. Pero es ya hora de marcharnos, yo a morir y vosotros a vivir. Quién de

<sup>26</sup> Lucrecio, 5.1183-1185.

<sup>27</sup> Virgilio, *Geórgicas* 2.490-494.

<sup>28</sup> Persio, *Sátiras* 3.66.

<sup>29</sup> El capítulo "The Examined Life: Socrates, Plato and a Little Bit of Aristotle" en Roosevelt Montás, *Rescuing Socrates: How the Great Books Changed My Life and Why They Matter for a New Generation* (Princeton: Princeton University Press, 2021): 66-112 es una reflexión rebosante de autenticidad sobre lo transformador que puede llegar a ser el ideal socrático hoy en día, más allá de ideas preconcebidas e ideologías.

nosotros se dirige a una situación mejor es algo oculto para todos, excepto para el dios<sup>30</sup>.

En definitiva, aplicar frases hechas para animar a conocer los clásicos o para defender su vigencia puede convertir a griegos y romanos en ideología sin discusión. Sin embargo, el tributo de sangre que exige el libre ejercicio de leerlos resulta desproporcionado para una recompensa tan reducida. Parece más sensato recordar que los mismos clásicos nos invitan continuamente a cuestionarlos, no a aceptarlos sin examen porque sí, ni a quemarlos porque no en la pira de la cancelación.

#### 4. Competencias y habilidades: el latín enseña a pensar (o no...)

El tercer género de apología de lo clásico, de actitud especialmente defensiva y que no acaba de animar a leer a los autores, consiste en apelar a la utilidad práctica de la cultura grecolatina, más concretamente a una eventual capacidad de enseñar competencias y habilidades, técnicamente útiles para las profesiones de nuestros días. Es un argumento repetido especialmente por quienes defienden —esforzada y meritoriamente— la presencia del latín, del griego o de la cultura clásica en un plan de estudios o, más habitualmente, su no supresión. Es característico de la educación reglada de nuestro tiempo haber renunciado a una idea integradora de lo humano: qué cuestiones nos interpelan más allá de los límites de una disciplina concreta y qué respuestas se han dado hasta el presente. Como contrapartida, se privilegia el dominio urgente de técnicas cada vez más especializadas, que muy pronto serán sustituidas por otras igual de efímeras. En este escenario, es habitual oír propuestas de “letras útiles y modernas” que exhortan a las ciencias de la Antigüedad a adaptarse a los criterios utilitaristas propios de la nueva época<sup>31</sup>. Obviamente, esta perspectiva se fija solo en los pocos clásicos que pueden disfrazarse de manuales o tratados de algo tangible, dejando de lado la mayoría de la literatura griega y latina.

Por ejemplo, a veces se oye que Aristóteles y Cicerón pueden enseñarnos retórica, pero este argumento se vuelve fácilmente en contra de lo que pretenden sus defensores, pues ambos autores son una charca de difícil tránsito para quien busca un tratado claramente expuesto. Si aplicamos con rigor este punto de vista, tendríamos que desechar el 85% de la *Retórica* de Aristóteles y, en el caso del corpus ciceroniano, nos quedaríamos con la *Retórica a Herennio*, por ser la más esquemática y práctica, a pesar de que sabemos con seguridad que no la escribió Cicerón. En definitiva, las enseñanzas técnicas que podemos extraer de la Retórica Clásica no son escasas, pero fracasan en el plano de la lectura personal.

Otro ejemplo de esta “estrategia utilitarista de defensa” sería recomendar los tortuosos periodos sintácticos de Tucídides para aprender estrategia o relaciones internacionales, sin tener en cuenta las grandes preguntas a las que el historiador quiere dar respuesta, sobre todo la tensión entre ética y política en un escenario de guerra<sup>32</sup>. Uno de los grandes

<sup>30</sup> Plat. *Apol.* 41e-42<sup>a</sup>. Julio Calonge (trad.) (Madrid: Gredos, 2014).

<sup>31</sup> En palabras de Calvino, como siempre sugerente: “No queda más que inventarse cada uno una biblioteca ideal de sus clásicos; y yo diría que esa biblioteca debería comprender por partes iguales los libros que hemos leído y que han contado para nosotros y los libros que nos proponemos leer y presuponemos que van a contar para nosotros. (...) los clásicos [no] se han de leer porque ‘sirven’ para algo. La única razón que se puede aducir es que leer los clásicos es mejor que no leer los clásicos”: Italo Calvino, *Por qué leer los clásicos* (Barcelona: Tusquets, 1992):19-20.

<sup>32</sup> Mary Beard en *La herencia viva de los clásicos: Tradiciones, aventuras e innovaciones* (Barcelona: Crítica, 2013): 55-66 puede ser un buen antídoto contra la simplificación utilitarista de Tucídides, mientras

momentos de su obra es el discurso fúnebre de Pericles (Thuc. 2.35-46) que sigue interpelando, no porque Kennedy reciclara la idea de “¿qué puedes hacer por tu país?”, sino porque nos asoma al abismo de una gran potencia consciente de sí misma, convencida de una supuesta superioridad moral, que comienza una guerra absurda empujada por el miedo, que oprime a sus vecinos con falsos pretextos, que no tiene la razón moral de su parte, solo la fuerza y el propio provecho. O, después de que los habitantes de Mitilene (3.36-50) intenten sacudirse el yugo ateniense y pasarse al bando espartano, leemos los argumentos del despiadado Cleón y del más templado Diódoto en Atenas y no podemos evitar tomar partido emocionalmente e incluso sufrir con el desenlace injusto y evitable. Asimismo, nos sobrecoge el destino de los Melios (5.84-116), cuando prefieren morir de pie a vivir humillados y sometidos a los atenienses que, enarbolando la bandera de la libertad y del prestigio internacional, los aniquilan.

En definitiva, los argumentos utilitaristas sobre la literatura clásica no acaban de justificar el tributo de sangre que nos exigen los clásicos y parecen ser una rémora para la lectura por placer intelectual<sup>33</sup>. En primer término, porque su aplicación práctica es, de hecho, bastante más limitada de lo que parece y valdría solo para unos pocos autores. Pero, además hay razones de fondo para desconfiar de esta postura. A mi juicio, el argumento basado en las competencias “profesionalizantes” aplica a escala el argumento tan manido de que “el latín enseña a pensar”, que suena más a justificación desesperada que a verdadero motivo para que esa lengua se enseñe en un determinado plan de estudios (hay muchas otras actividades, intelectuales, artísticas o de ocio que aguzan la mente: el mus, los sudokus, o las reuniones de comunidad de vecinos). En estricto sentido, aprender latín solo sirve para saber latín, lo cual no es útil por sí solo, sino un posible ingrediente de una vida intelectual examinada.

Por otro lado, el hecho de sacrificar el trabajo de la mente en el altar de la utilidad práctica nos lleva a un problema que llevamos discutiendo un par de milenios: el de reducir la educación, las artes liberales, la vida intelectual a la adquisición de técnicas desprovistas de reflexión ética. Pensemos en la crítica del *Gorgias* de Platón a la sofística, como destreza que produce creencia y no conocimiento, o en las *Nubes* de Aristófanes, cuyo protagonista está obsesionado con las aplicaciones prácticas, “competenciales” y “profesionalizantes” que el *Frontisterion* o “Pensadero” socrático le puede facilitar. En esa misma línea, pero con un acento diferente, se sitúa la visión del asunto que propone Cicerón quien, en la tradición del griego Isócrates, defiende que el empeño de las Artes Liberales tiene como fin adquirir elocuencia basada en excelencia moral, en virtud. En el siglo siguiente, Quintiliano condensa la idea en su conocida definición del orador como *vir bonus dicendi peritus* “un hombre bueno, ducho en el hablar” (Quint. 12.1.1), tomando esa expresión prestada de Catón el Viejo quien deja claro que para la ética tradicional romana la excelencia moral es requisito previo para cualquier desempeño profesional<sup>34</sup>.

que David Hernández de la Fuente en *El hilo de oro: Los clásicos en el laberinto de hoy* (Barcelona: Ariel, 2021): 19-74 sería ejemplo de una buena reflexión sobre lo que puede aportar el historiador griego para entender nuestro presente.

<sup>33</sup> No por conocido deja de ser sugerente en esta línea el libro del recientemente fallecido Nuccio Ordine, *La utilidad de lo inútil: Manifiesto* (Barcelona: Acantilado, 2017), aunque se podrían aducir tantos otros en defensa de lo provechosamente inútil, en una tradición que, en realidad, se remonta a Platón y Aristóteles: Arist. *Eth. Nic.* 1177b; *Pol.* 1337b-1338a.

<sup>34</sup> En su obra (fragmentaria) *ad Marcum filium* (Fr. 11=Serv. *ad Verg. G.* 1.46), Catón afirma que *vir bonus est, Marce fili, colendi peritus, cuius ferramenta splendent* “un hombre bueno, Marco, hijo mío, es alguien ducho en agricultura, cuyas herramientas resplandecen”, lo que da mayor contexto a su afirmación en la misma obra (Fr. 1=Sen. *Contr.* 1.praef.9-10) sobre qué es el orador, que a su vez cita Quintiliano: *orator est, Marce fili, vir bonus dicendi peritus* “un orador, Marco, hijo mío, es un hombre bueno ducho en el hablar”.

Es interesante observar cómo diferentes obras de Cicerón profundizan en esta veta destacando que la formación del orador ideal, que sería a la vez intelectual excelente, no se restringe a un contenido especializado y no excluye ninguna disciplina de sus intereses (Cic. *De or.* 3.87–89). Sin embargo, esa aparente dispersión resultaría compatible con una actitud sapiencial, porque las Artes son *ad humanitatem*, como afirma en el discurso en defensa del poeta Arquias, es decir, mantienen en el centro las cuestiones que atañen a lo humano (Cic. *Arch.* 2):

*Etenim omnes artes, quae ad humanitatem pertinent, habent quoddam commune uinculum, et quasi cognatione quadam inter se continentur.*

Pues todas las artes que atañen a lo humano tienen cierto vínculo común y están ligadas entre sí como por cierto parentesco.

## 5. Una propuesta entre lectores

Llegado a este punto, resta que haga mi propia propuesta en positivo, por modesta que sea, en favor de una lectura personal, estética y por placer de los clásicos. Es decir, después de pisar lo menos posible las mangueras de otros bomberos y mirar el espectáculo desde la grada, me corresponde a mí saltar al ruedo y responder a la cuestión “¿realmente vale la pena pagar el tributo de sangre para conversar con personajes y autores de hace dos mil años?”. A estas alturas no sorprenderá que mi respuesta sea decididamente afirmativa e intentaré argumentarla sobre mi propia experiencia. Reconozco que no todas mis lecturas de los clásicos han sido siempre una katábasis existencial, que no siempre he cumplido con el tributo de sangre exigido, que no todos los clásicos me han fascinado y que no siempre he leído obras excelentes por algo más que obligación y con la atención que merecían (añadiría también que a veces he dado clases aparentando saber lo que no sabía). Las prisas, los compromisos y el aturdimiento han sido mis peores enemigos. En mi descargo apelo a que no dije que el viaje iba a ser fácil, ni que quería ponerme como ejemplo de lector-viajero. Con todo, sí puedo asegurar que las ocasiones en que he conseguido evocar a los espíritus han compensado mis fracasos.

¿En qué consiste evocar los espíritus? Si prestamos atención a la imagen del tributo de sangre, resulta revelador qué obtienen a cambio de su ofrenda Odiseo y las otras muchas figuras que en las distintas tradiciones literarias contactan con el Hades. Este motivo recurrente tiene su propia función dentro del relato: el héroe emprende su katábasis, desciende al inframundo, o sufre una experiencia traumática para renacer más fuerte o reemprender su viaje con conocimiento privilegiado<sup>35</sup>. En relatos intrascendentes, el protagonista recibe informaciones útiles (“habilidades” o “competencias”) para salvar dificultades en el camino y terminar vencedor en su aventura. En cambio, en relatos que aspiran a tener valor universal, el héroe experimenta o completa su transformación para regresar más sabio, más consciente de sí mismo, más capaz de volver a casa. De hecho, las pruebas y sufrimientos que tiene que arrostrar lo recompensan con un conocimiento más profundo de sí mismo y de sus propios límites: su viaje exterior discurre al mismo tiempo que recorre un viaje interior. Conversando con las almas evocadas del Hades, Odiseo se entera de la difícil situación que le espera en Ítaca gracias a Tiresias. Por su parte, Eneas conoce en el Averno que sus penalidades hasta ese momento son parte de una misión más grande que él mismo. O incluso la pobre y atolondrada Psique en las

<sup>35</sup> Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Commemorative Edition) (Princeton: Princeton University Press, 2004): 83-89 (“The Belly of the Whale”); Christopher Booker, *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories* (Londres: Bloomsbury Continuum, 2006 [2004]): 76-77.

*Metamorfosis* de Apuleyo podría haber regresado más sabia, si su curiosidad vanidosa no lo hubiera echado todo a perder en el último momento<sup>36</sup>.

Para nosotros, el tributo de sangre a los clásicos es el precio para un viaje que nos puede devolver más sabios. Así, la lectura personal de los clásicos, con su dinámica de placer estético o intelectual, es un medio, entre otros posibles, para emprender sucesivas katabaseis y regresos, progresivos mejoramientos y profundizaciones a través de conocimiento privilegiado. En esta línea, la razón que más me convence para leerlos tiene que ver con el tipo de vida que querría vivir, con una vida más plena, que no se rinde en la búsqueda sobre el sentido del viaje y aspira a ser más sabia, aunque eso suponga —nos recuerda Sócrates— que no sepamos nada. Identificar lo humanamente auténtico en la literatura y otras artes constituye un empeño de largo recorrido, un hábito fatigoso, pero integrador de las piezas en el conjunto. Por contraste, sin ese propósito integrador, los clásicos se convierten en meros depósitos de información sobre el pasado, que merecen un interés muy relativo, circunscrito a su disciplina.

Llegados a este punto, se me podría objetar que he vuelto a cerrar la puerta de la jaula de oro. Aparentemente, estoy una vez más defendiendo a los clásicos con argumentos de autoridad: tan solo he sustituido el argumento de los pilares de la civilización por el de “las cuestiones verdaderamente humanas”. Podría parecer que estoy repitiendo grandes principios sin detallar los contenidos concretos que enseña el viaje. Personalmente, creo que no. Estoy convencido de que leer los clásicos merece su esfuerzo porque son el comienzo de la conversación sobre quiénes somos y cómo nos gustaría ser, sobre en qué sociedad preferimos vivir y qué pasiones hacen que nos sintamos humanos.

También creo que pueden ser amenos con un poco de hábito lector e incluso útiles para la vida profesional y la vida misma. Pero concretando un poco más, los clásicos de cualquier época y no menos los griegos y latinos, por encima de sus diferencias, nos hablan de los límites a los que se enfrenta la condición humana. Entrar en conversación con esas voces es abrirse a la respuesta más prudente, la de percibir, comprender y asumir los propios límites. Tanto Aquiles como Odiseo acaban descubriendo que su cólera y su astucia deben tener límites. Los trágicos atenienses subrayan que los humanos, llevados de arrogancia e insensatez, no dejan de traspasar límites y son castigados por los dioses. Heródoto pone delante de nuestros ojos cómo los límites nos separan del “otro” y lo convierten en bárbaro y enemigo. Tucídides remarca los límites de la razón humana cuando tiene que elegir entre lo justo y lo conveniente en circunstancias extremas. Platón, a través de Sócrates, es un continuo canto al límite de nuestro conocimiento superficial y de la vida vivida sin examen. En esa estela, Cicerón nos alerta de qué peligrosa resulta la elocuencia sin los límites de una vida virtuosa. Pero también los cómicos y los satíricos, con su cinismo deslenguado y provocador, nos colocan ante los límites de nuestra pretendida coherencia. Incluso los líricos, cuando cantan el amor, nos expresan los límites, paradojas y frustraciones del corazón humano.

Los clásicos griegos y romanos no son los únicos, pero sí los primeros en poner todo ello por escrito y convertirlo en memoria compartida: en una cultura que se extiende, ramificándose y entrelazándose, en el tiempo. Sin embargo, por esta razón de veteranía,

<sup>36</sup> Aunque muchos relatos que siguen el esquema del viaje del héroe incluyen una experiencia traumática de la que el protagonista sale rehecho, propiamente la katabasis al Hades es exclusiva de Heracles, Orfeo y Teseo, los tres que hacen un viaje al Hades para rescatar respectivamente a Alcestis, Eurídice y Perséfone, además de Pirítoos y Odiseo: véase José Luis Calvo Martínez, “The Katabasis of the Heroe” en *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, eds. V. Pirenne-Delforge, E. Suárez De La Torre (Lieja: Presses universitaires de Liège, 2000): 67-78; Alberto Bernabé, “What is a Katabasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East”, *Les Études classiques* 83 (2015): 15-34; Miguel Herrero de Jáuregui, *Catábasis: El viaje infernal en la Antigüedad* (Madrid: Alianza, 2023).

por ser pioneros, son uno de los mejores accesos —a mi juicio— a esa conversación en marcha. A cambio del tributo de sangre, los clásicos griegos y romanos, así como los clásicos de otras épocas, nos invitan a ser sus interlocutores en las grandes preguntas y a ponerlos a prueba para mejorarlos.

Concluyo: he intentado poner de relieve que algunos de los argumentos más al uso para valorar la herencia de la Antigüedad en nuestra cultura y la presencia de las materias clásicas en la educación, no resultan tan efectivos para mover a la lectura personal de los autores griegos y romanos. Con ello no quería excluir un ámbito a costa del otro, sino delimitar las áreas en las que mejor se desenvuelve cada argumento. Tampoco tendría sentido ni porvenir una gran comunidad de lectores bien dispuestos si los estudios que los sostienen languidecen hasta extinguirse. Seguiremos necesitando maestros y profesionales que garanticen a generaciones venideras la transmisión y comprensión libre de la Literatura Clásica, previniendo apropiaciones indebidas y manipulaciones ideológicas<sup>37</sup>. La jaula de oro está abierta y desierta, no cabe duda, pero redescubrir la lectura personal de aquellos autores remotos puede ayudar a que el inquilino se adapte a nuevos entornos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Baena, Rosalía. “El infinito en un libro. La lectura y sus peligros”. *Documentos Core Curriculum* 26 (2022). Enlace: <https://dadun.unav.edu/handle/10171/63848>
- Beard, Mary. *La herencia viva de los clásicos: Tradiciones, aventuras e innovaciones*. Barcelona: Crítica, 2013.
- Bernabé, Alberto. “What is a Katábasis? The Descent into the Netherworld in Greece and the Ancient Near East”. *Les Études classiques* 83 (2015): 15-34.
- Booker, Christopher. *The Seven Basic Plots: Why We Tell Stories*. Londres: Bloomsbury Continuum, 2006 [2004].
- Calvino, Italo. *Por qué leer los clásicos*. Barcelona: Tusquets, 1992.
- Calvo Martínez, José Luis. “The Katabasis of the Heroe”. En *Héros et héroïnes dans les mythes et les cultes grecs*, editado por V. Pirenne-Delforge y E. Suárez de la Torre, 67-78. Lieja: Presses universitaires de Liège, 2000.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces* (Commemorative Edition), Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Conington, John. “The Academical Study of Latin.” En *Miscellaneous Writings I*, 198-228. Londres: Longmans, Green & Co., 1872.
- Cristóbal, Vicente. *Catulo*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1996.
- Cristóbal, Vicente. “Enseñar las palabras antiguas y sus ecos”. En *Un ángulo me basta: Visiones pedagógicas*, editado por E. Calabuig, 53-77. Madrid: Tres Hermanas, 2021.
- Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados*. Barcelona: Lumen, 1965.
- Fialho, Olivia. “What is Literature for? The Role of Transformative Reading”. *Cogent Arts & Humanities* 6 (2019). DOI: 10.1080/23311983.2019.1692532

<sup>37</sup> El relato autobiográfico aporta, en ocasiones, especial autoridad a un manifiesto personal sobre la misión de un profesor de Filología Clásica: un buen ejemplo es Vicente Cristóbal, “Enseñar las palabras antiguas y sus ecos”, en *Un ángulo me basta: Visiones pedagógicas*, ed. E. Calabuig (Madrid: Tres Hermanas, 2021), 53-77.

- Fowler, Robert I. "Blood for the Ghosts: Wilamowitz in Oxford". *Syllecta Classica* 20 (2009): 171-213. DOI: 10.1353/syl.2010.0005
- García Gual, Carlos. "Leer a los clásicos". *Nueva Revista* 30/8/1998.
- García Gual, Carlos. *Voces de largos ecos: Invitación a leer a los clásicos*. Barcelona: Ariel, 2020.
- Gardini, Nicola. *¡Viva el latín! Historias y belleza de una lengua inútil*. Barcelona: Crítica, 2017.
- Hernández de la Fuente, David. *El hilo de oro: Los clásicos en el laberinto de hoy*. Barcelona: Ariel, 2021.
- Herrero de Jáuregui, Miguel. *Catábasis: El viaje infernal en la Antigüedad*. Madrid: Alianza, 2023.
- Hewson, Paul David 'Bono'. *Surrender: 40 canciones, una vida*. Barcelona: Reservoir Books, 2022.
- Hitz, Zena. *Pensativos: Los placeres ocultos de la vida intelectual*. Madrid: Encuentro, 2022.
- Jacobs, Alan. *Breaking Bread with the Dead: A Reader's Guide to a More Tranquil Mind*. Nueva York: Penguin, 2020.
- Leo, Friedrich. *Geschichte der römischen Literatur. I: Die archaische Literatur*. Berlín: Weidmann: 1913.
- Lewis, C. S. *La experiencia de leer: un ejercicio de crítica experimental*. Barcelona: Alba Editorial, 2000. (Edición original *An Experiment in Criticism*, 1961)
- Montás, Roosevelt. *Rescuing Socrates: How the Great Books Changed My Life and Why They Matter for a New Generation*. Princeton: Princeton University Press, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. *Menschliches, Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister*. Chemnitz: E. Schmeitzner, 1878.
- Ordine, Nuccio. *La utilidad de lo inútil: Manifiesto*. Barcelona: Acantilado, 2017.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Buenos Aires - Móstoles: Katz, 2019.
- Rosenblatt, Louise M. *The reader, the Text, the Poem: The Transactional Theory of the Literary Work*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press, 1978.
- Steiner, George. *Presencias reales*. Barcelona: Destino, 1991.
- Tatum, W. Jeffrey. "Social Commentary and Political Invective". En *A Companion to Catullus*, editado por Marilyn B. Skinner, 333-354. Malden-Oxford: Blackwell Publishing, 2007. DOI: 10.1002/9780470751565.ch18
- von Wilamowitz-Moellendorf, Ulrich. "Greek Historical Writing" and "Apollo": *Two Lectures Delivered before the University of Oxford, June 3 and 4, 1908*. Oxford: Clarendon Press, 1908.

---

**Documentos Core Curriculum**, n.27, 2023.

**ISBN:** 978-84-8081-773-8

**Cómo citar este artículo:** Sánchez-Ostiz, Álvaro. "La jaula de oro: cómo no defender a los clásicos". *Documentos Core Curriculum*, 27 (2023) URL: <https://hdl.handle.net/10171/66746>



Los Documentos Core Curriculum se publican bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España.