Maurizio Bettini

¿Quién teme a los griegos y a los romanos?

En defensa del diálogo con los clásicos

Traducción de Manuel Cuesta

Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Chi ha paura dei Greci e dei Romani? Dialogo e cancel culture*

Primera edición: septiembre de 2025

Diseño de colección: Estrada Design
Diseño de cubierta: Manuel Estrada
Fotografía de cubierta: Album/akg-images

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2023 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino
© de la traducción: Manuel Cuesta Aguirre, 2025
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2025
Calle Valentín Beato, 21
28037 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 979-13-7009-025-8
Depósito legal: M-11897-2025
Printed in Spain

Índice

9 Prefacio
13 Agradecimientos

15 Diálogo
23 La chispa del conocimiento
28 La comunicación vulgar
32 «Diferencia»: la palabra difícil
36 Una poetisa en el espejo
42 ¿De vuelta a Gobineau?
49 Humanidad
55 *Personae*
66 *Amen and a woman*
74 Cultura de la cancelación
87 *Decolonizing classics*
102 Pero ¿qué son exactamente las *classics*?
109 Esos griegos eran dioses...
116 Llevé mi ejército a Etiopía
122 El ángel de la historia
131 Razones y estereotipos
138 Estudiosos y académicos
143 Estridentes diferencias
151 La anestesia del cómico
162 La fascinación de la sinécdoque
170 La historia y la moral

174 La lanza de Aquiles
181 ¿Quién me liberará de los griegos y de los romanos?
189 Un poderoso presente

203 Apéndice bibliográfico sobre esclavitud y racismo en el mundo antiguo
205 Fuentes de las citas

Prefacio

A lo largo de los años me he encontrado reflexionando en varias ocasiones sobre nuestra relación con los clásicos, o, mejor dicho, sobre qué es para nosotros la cultura griega y romana[1]. La pregunta es compleja y las respuestas que me he dado han sido fundamentalmente dos. Los griegos y los romanos están, por supuesto, en la base de nuestra enciclopedia cultural; y ello por el banal motivo de que, en Occidente, sus libros nunca han dejado de leerse y estudiarse, influyendo profundamente en nuestras representaciones del mundo, en nuestra forma de argumentar y razonar, incluso en nuestros lenguajes. El hecho de que, leyendo la *Eneida*, podamos decir que tenemos un libro en común con el emperador Augusto, con san Agustín, con Dante, etc.,

1. Remito al lector a M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani?*, Einaudi, Turín, 2017, y a *id.*, *Homo sum. Essere «umani» nel mondo antico*, Einaudi, Turín, 2019.

dice mucho de la duración de los clásicos y de la influencia que han ejercido en nuestra cultura. Al mismo tiempo, sin embargo, siempre he rechazado esa metáfora que representaba a los griegos y a los romanos simplemente como nuestros «antepasados». Falso. Demasiado fácil. No hay que olvidar, en efecto, que los pueblos, las culturas y las matrices de pensamiento adicionales de los cuales nuestra cultura también «desciende», son demasiados como para poder identificar una única cepa originaria. Por otra parte, los griegos y los romanos son también tan distintos de nosotros por tantos aspectos de su vida y de su organización social, que con razón podemos considerarlos también «otros», es decir, sujetos antropológicos por cuyo medio construir comparaciones entre «nosotros» y «ellos» las cuales nos permitan ver ciertos aspectos de «nosotros» que, de otra manera, bien podrían pasarnos desapercibidos. Para mí, la cultura clásica siempre ha representado, en resumidas cuentas, una escuela de identidad y de alteridad al mismo tiempo; una práctica utilísima, como todas las que nos brindan la oportunidad de mirar dentro de nosotros mismos y, a la vez, mirarnos también desde fuera.

Lo que difícilmente habría podido imaginarme en todo ese tiempo, era que pudiese considerarse a los clásicos, en lugar de sujetos con los cuales identificarse o respecto a los cuales marcar distancias —o ambas cosas a la vez—, sujetos, mucha atención, de los cuales *tener miedo*. Dicho de otro modo: nadie hubiera dicho que llegaría un día en el que se pusiera en guardia a los jóvenes frente a la lectura de las obras griegas y romanas —encasquetando a estas advertencias de peligro o excluyendo algunas, incluso, directamente del canon—, y que los promotores de ese vuelco acusa-

rían a los clásicos de haber contaminado nuestra cultura con el racismo, el sexismo y el supremacismo blanco, llegando al punto de propugnar ni más ni menos que la supresión de su enseñanza. Eso es, sin embargo, lo que ha sucedido. Se trata de un fenómeno reciente, pero sobre todo nuevo e inesperado. E igual que ocurre con cualquier cosa nueva e inesperada, ha hecho necesario volver a reflexionar sobre el mismo problema —¿qué son los clásicos para nosotros?— desde un nuevo punto de vista. Así nació el presente librito: para entender —de algún modo, para asumir— lo que estaba pasando. (En ocasiones los libros se escriben también para educarse a uno mismo, ¿no es cierto?) Pero, para alcanzar tal objetivo, tuve que iniciar la marcha lejos. Y ello por un motivo muy simple: porque a veces está bien que nos fiemos de lo que sucede dentro de nosotros. Como decía Graham Greene: cuando se escribe la primera palabra de un libro, el inconsciente ya ha pronunciado la última. No me pareció, por tanto, casual que, poniéndome a reflexionar sobre el miedo a los clásicos, volviera a encontrarme, con el pensamiento, en un aula de la Universidad de Berkeley, en California, hará cosa de treinta años. Allí había podido experimentar, en efecto, la importancia del *diálogo* y también, en consecuencia, los peligros que su *interrupción* comporta. Porque eso es precisamente lo que ocurre cuando aparece el miedo a los griegos y a los romanos: una interrupción del diálogo entre nosotros y los clásicos, o, más exactamente, entre nosotros y la historia, entre nosotros y el pasado. Partiendo, pues, del diálogo nacido en aquella lejana clase californiana, empecé a desenredar un hilo que me llevó a replantearme el concepto de *diferencia*, a ponderar nuevamente la sobrevaloración de la *identi-*

dad y sus peligros, a volver a poner en el centro la importancia de la *persona*, a hacerme preguntas sobre el uso de lo políticamente correcto —con todas sus ventajas y sus inconvenientes—, y a indagar las razones de la cultura de la cancelación hasta llegar, precisamente, al miedo a los clásicos: a ese fenómeno que lleva el nombre de *decolonizing classics* («descolonización de los estudios clásicos»).

Agradecimientos

Este libro debe mucho en particular a una serie de personas y quiero darles las gracias. Son Maurizio Boldrini —omnívoro lector de periódicos—, quien me pasó sus valiosísimos «recortes» de la prensa italiana; Luigi Spina, amigo de siempre con quien llevé a cabo, en Turín, un primer seminario sobre este tema; Laura Bevilacqua, que excavó para mí en las estratificaciones del debate anglosajón; Frances Starn, elegante escritora, atenta lectora y todavía más aguda observadora del mundo berkeleyano; Simone Beta, Licia Ferro, Mario Lentano y Cristiano Viglietti, generosos lectores (y relectores) de mi manuscrito, pródigos siempre a la hora de proponer añadidos (y oportunos cortes), y, por último, Aglaia McClintock, quien, con sus sugerencias y críticas, a menudo me indujo a enfilar una dirección más adecuada.

Diálogo

> Quien tiene por cierta una cosa, ¿está verdaderamente seguro de ella?
>
> MIJAÍL LÉRMONTOV, *Un héroe de nuestro tiempo*

Aquel año en Berkeley decidí dar clases sobre la adivinación romana, leyendo en traducción inglesa el texto del *De divinatione* de Cicerón. En los Estados Unidos, la naturaleza de una asignatura *undergraduate* —o sea: de licenciatura / grado— de temas clásicos puede ser muy distinta frente a la de una clase de alumnos que asisten a asignaturas análogas en las universidades italianas. Además de las obvias diferencias en términos de composición étnica —negros, blancos, asiáticos de varios países, etc.— o religiosa —protestantes de distintas iglesias, católicos, judíos, musulmanes, ateos, laicos, adeptos al *New Age*, etc.—, o bien en términos de orientaciones alimentarias —vegetarianos estrictos, menos estrictos, omnívoros, etc.—, y aparte también del variado espectro de orientaciones sexuales, hay que añadir las diferencias relativas al tipo de extracción social. Las diferencias mayores vienen dadas, sin embargo, sobre todo por el tipo de departamento universitario del que proceden los distintos alumnos, tenien-

do en cuenta que, en el mencionado nivel *undergraduate*, a ciertas asignaturas de *classics* —o sea: de estudios clásicos, de filología clásica, de «clásicas»— no solo asisten, como ocurre en Italia, alumnos de dicha filología o de otras filologías —de ese ámbito de estudios universitarios que, hasta hace no tanto, se llamaba «letras»—, sino también biólogos, químicos, ingenieros —científicos, en resumidas cuentas—, o cualquier otro perfil que, por cualquier razón, haya optado por añadir tal experiencia a su currículum.

Me parece, pues, que en aquella clase había varios alumnos procedentes de la ingeniería, de la biología y de otras disciplinas científicas, así como una alumna que venía del departamento de *Comparative Literature*, es decir, de un sitio en el cual se aprende, básicamente, a problematizar cualquier cosa; sobre todo si es algo que normalmente se considera evidente y definido. Había también una chica muy simpática que era hija de una astróloga profesional y que, de esas mismas prácticas adivinatorias que estudiábamos en clase, sacaba el dinero con que pagar las tasas universitarias y asistir a mi asignatura (aparte de la imagen de su propia autoestima en términos familiares). Pues bien: el *De divinatione* de Cicerón es una obra en la cual se afronta nada menos que el tema de si es posible predecir el futuro, o bien —por formular el problema de un modo menos sintético— si los profetas, las profetisas, los locos, los poseídos, los astrólogos, quienes leen auspicios en los dados o en las hojas de los árboles sagrados, quienes observan el vuelo de las aves, explican los sueños o interpretan las vísceras de los animales —en resumidas cuentas: todo el múltiple y variopinto mundo de adivinos que poblaba la Antigüedad clásica— estaban en posesión de una auténtica ciencia de la predic-

ción o no lo estaban. Y ese problema que Cicerón acometía, en seguida se convirtió en una pregunta que suscitó una vivaz discusión en el seno de la clase (un vivaz *diálogo*, de hecho). Pero ¿qué es exactamente un diálogo? Ante semejante pregunta, me cuesta resistirme a la tentación de abrir un (brevísimo) paréntesis filológico.

Todos conocemos el significado de esta expresión, naturalmente; pero remontarse a sus orígenes etimológicos vuelve, sin lugar a dudas, más fascinante aún la práctica comunicativa que así se designa. Hay que decir, antes que nada, que «diálogo» es una palabra griega —como a menudo es el caso cuando se trata de vocabulario lingüístico o filosófico— en la cual rápidamente identificamos un término que tiene una importancia y un significado enormes: *lógos*. Ahora bien: *lógos*, para los griegos, en rigor designa tanto la «palabra» —es efectivamente un derivado del verbo *légo*, «decir», «hablar»—, como, más en general, el «discurso», el «relato». Pero con *lógos* también se designa —y esto supone el salto más interesante— la facultad que hay *detrás* de la palabra o del discurso, es decir, el pensamiento, el intelecto. Digamos que, para los griegos, el *lógos* es una palabra-intelecto, un discurso-razón, una dimensión en la que el pensamiento se hace palabra y viceversa. Porque cuando se habla o se cuenta algo, al mismo tiempo se ponen en marcha nuestros procesos mentales, mientras que el pensamiento y la razón encuentran la manera de exteriorizarse, y aun de organizarse, precisamente a través del lenguaje. O al menos así lo veían los griegos. La cuestión es que, si el *lógos* es un discurso-razón, ¿qué es un *diá-logos*?

Aquí entra en juego —como puede verse— un preverbio, *dia-*: una partícula que indica, en primer lugar, una «divi-

sión». Por el mismo motivo, sin embargo, *dia-* designa también un movimiento «a través» de algo —en sentido espacial—, mientras que en sentido temporal implica una «duración» (cuando se va «a través» del tiempo), un «intervalo» (cuando el tiempo «se divide») o una «sucesión» (cuando el tiempo se articula en determinado número de porciones). Tal es el significado de *dia-* para los griegos. Y, así, el *lógos* se convierte, si lleva delante esta partícula, en un discurso-razón que avanza de través, en sucesión, a intervalos, «dividido» entre dos o más *agentes* que lo ponen en movimiento. Del mismo modo el *lógos* se convierte, cuando va precedido de *epi-* —que significa «encima»—, en un discurso-razón que se superpone, que cierra (en un «epílogo», pues). Y, cuando va precedido de *kata-* —que significa «debajo de»—, pasa a ser un discurso-razón descendente, es decir, una lista que va desde arriba hacia abajo (un «catálogo», pues). Conque un diálogo / *diálogos* se presenta, puesto en relación con sus orígenes etimológicos, como un movimiento de discurso y pensamiento que avanza «de través» —con interrupciones, intervalos, sucesiones— en una suerte de polifonía en la cual se van poco a poco componiendo los *lógoi* de los distintos agentes. Y eso fue lo que nos pasó, en aquella clase de Berkeley hace ya tantos años, cuando entablamos nuestro «diálogo». Cicerón nos hizo una pregunta: «¿Se puede dar crédito a la adivinación?». El *lógos* entonces empezó a dividirse —a articularse, a componerse— en una pequeña polifonía caracterizada por una gran vivacidad.

Debo decir que quedé bastante sorprendido por la rotundidad con que el grupo «cientificista» rechazaba cualquier posibilidad de responder afirmativamente a la pre-

gunta que se había planteado, a saber, si se puede dar crédito a la adivinación. Respondían que no sencillamente porque los métodos con los que se recurre a esta práctica, no se corresponden con los de la ciencia; punto final. Y, así, también mi asignatura resultaba ciertamente curiosa, pero en definitiva poco productiva: se trataba solo de supersticiones. A lo que yo trataba de responder que, si se quiere entender una cultura, hay que esforzarse por entrar en sus marcos mentales más característicos (como en aquel caso eran los que la adivinación representaba para los romanos); también, y sobre todo, cuando tales marcos no se corresponden con los nuestros. Frente a la rotundidad de los cientificistas, la reacción de la hija de la astróloga fue cortés, pero firme: hay cosas que no cabe someter a verificación científica, mientras que múltiples fenómenos considerados por la ciencia inaceptables e inexplicables hace solo cien años, luego fueron aceptados y explicados. En cuanto a la alumna de *Comparative Literature*, ella replicó con que, a juicio suyo, los supersticiosos eran, bien mirado, los biólogos y los ingenieros, ya que depositaban en el pensamiento científico el mismo tipo de fe ciega que mucha gente deposita en los astros o en lo sobrenatural. Y prosiguió su discurso con una distinción que, a lo primero, pareció prometedora, a saber, que ella no tendría el menor problema en aceptar que alguien consultara en privado a astrólogos, pero sí que le costaría conceder la misma libertad a Nancy Reagan —la esposa del anterior presidente, la cual parece que era una apasionada de esas prácticas—, porque no le gustaba la idea de que una persona que podía influir en el destino de todo un país, orientara sus opiniones con base en el horóscopo. La propuesta pareció, como iba

diciendo, a lo primero sensata y prometedora. Se trataba, en efecto, de distinguir con base en el rol y en la función social —en el impacto público, digamos— que podían ejercer personas que tuvieran fe en prácticas como la astrología, lo que haría menos atractiva la libertad de dejarse envenenar por esta. El problema era cómo conseguir tal cosa. ¿Recurriendo a la *moral suasion* (≈ «persuasión moral»)? ¿Suscitando algún tipo de reprobación social? Pero el principal problema que se presentó fue otro. Hacía algún tiempo, Bill Clinton, a la sazón presidente del país, había aparecido en televisión diciendo, para sobreponerse al escándalo Lewinsky: «He pecado; he pecado y me quiero arrepentir», dejando entender también que habría estado dispuesto a someterse a un *pastoral counseling*, esto es, a un ciclo de encuentros con un pastor de su Iglesia para que lo ayudara a encontrar el camino recto. Y ahí surgió la duda de que, si se le negaba a Nancy Reagan la posibilidad de influir en el curso de la política estadounidense siguiendo los consejos de un astrólogo, entonces alguien —por ejemplo una persona laica— habría podido reaccionar lamentando que, en el caso del presidente Clinton, el curso de la política estadounidense se decidiera bajo la influencia de un individuo que igualmente creía en lo sobrenatural. Esto había de provocar, sin embargo, la reacción inmediata de los cristianos o de los judíos presentes, quienes no habían de aceptar sin más la idea de que la Biblia se pusiera en el mismo plano que el horóscopo. Añádase que algunos de los científicos admitían que eran creyentes. Y todos o casi todos mis alumnos pertenecían, quisieran o no —aunque esto lo añado ahora—, en cualquier caso a un país donde los presidentes electos juran sobre la Biblia, el dólar lleva la leyenda *In*

God we trust («En Dios confiamos»), y, al menos según afirma Ian McEwan, el noventa por ciento de los ciudadanos se declara seguro de la existencia de Dios, el cincuenta y tres por ciento es creacionista, el cuarenta y cuatro por ciento considera que Jesús volverá para juzgar los pecados, y únicamente el doce por ciento se identifica con el evolucionismo[1]. Es resumen: que el pastor que daba sabios consejos a Clinton gozaba, en la sociedad estadounidense, de una posición harto más sólida que la astróloga de Nancy Reagan o que la madre de mi alumna. O sea: un lío de mil demonios, se acometiera por donde se acometiese.

Y, así, la discusión terminó enfilando un camino tan inesperado, como –para mí– interesante, porque se centró por completo en una pregunta *distinta* de la inicial: cómo pueden discutirse ciertos temas bastante delicados sin ofender los sentimientos del prójimo. Conclusión bastante berkeleyana, al menos en aquella época, en la que las consignas más recurrentes en los pasillos de la universidad eran «No quiero herir tus sentimientos, pero...» o «Te estoy pidiendo que me respetes en mi condición de...»[2]. Tal actitud se correspondía con la aparición de la llamada «corrección política» *(political correctness)*, con la aparición de la idea de lo «políticamente correcto» *(politically correct)*; lo cual entiéndase, como mínimo, en el sentido de que, en un contexto donde se encuentran conviviendo personas inevitablemente caracterizadas por procedencias étnicas y culturales, for-

1. Véase I. McEwan, *Blues della fine del mondo*, Einaudi, Turín, 2008, p. 11. [Es trad. italiana de una conferencia titulada «End of the World Blues» que el mencionado autor pronunció en la Universidad Stanford en junio de 2007].
2. «I don't want to hurt your feelings, but...» y «I am asking you to respect me as...», respectivamente.

mas de pensar y orientaciones religiosas o sexuales de tipo profundamente divergente, si la gente quiere poder seguir hablando de cosas no banales para que continúe avanzando el conocimiento, la primera necesidad que se impone consiste en intentar no ofenderse los unos a los otros.

La chispa del conocimiento

> Cada quien recibe su saber de otro:
> así fue antaño; así es hoy.
> Y en absoluto es fácil encontrar las puertas
> de palabras nunca dichas.
>
> BAQUÍLIDES, *Peanes*

Muchos años después, aquella discusión berkeleyana me vino a la memoria con motivo de otra asignatura (impartida, esta vez, en Italia); fue cuando leímos en clase unos pasajes de un texto realmente extraordinario: la carta séptima de Platón. Se trata de una epístola dirigida a los parientes y amigos de Dion, quien había sido tirano de Siracusa entre el 357 y el 354 a. C., año en que murió a manos de Calístrato. Platón, en su carta, evocaba la época en que, junto con Dion, tratara de instruir al joven Dionisio II para convencerlo de que diese vida a un régimen dirigido por un rey inspirado en la filosofía. Aquel intento común de Dion y Platón había fracasado estrepitosamente, causando de hecho al célebre filósofo repetidas e ingratas desventuras. Recordamos estas circunstancias únicamente para poner en guardia a cualquiera que, en un momento de euforia, tuviera la tentación de convertir en «filósofos» a algunos de nuestros políticos (incluso eminentes). Admonición, por lo

demás, inútil, teniendo en cuenta que el ingente trabajo que haría falta para cumplir semejante plan, desalentaría a cualquiera de acometerlo. Pero, volviendo a Platón, no era tanto el contexto histórico de su carta séptima lo que en aquella asignatura nos interesaba, sino más bien los párrafos en que este autor defiende con denuedo la *discusión oral* frente a la práctica de la escritura, una práctica que a él, como es sabido, no le hacía ninguna gracia.

En esta parte de su texto, el filósofo articula una teoría del conocimiento demasiado compleja como para referirla aquí. Bastará con sintetizar únicamente los pasajes que se ocupan del tema del *diálogo*, que es el que ahora más nos interesa. Y los puntos relevantes al efecto, se pueden resumir sumariamente como sigue. Al conocimiento «de las cosas que son», se llega mediante la combinación de cinco elementos: el primero es el nombre *(ónoma)* del objeto a conocer; el segundo, el discurso *(lógos)* relativo a dicho objeto; el tercero, la imagen *(éïdolon)* que lo representa; el cuarto, el conocimiento *(epistéme)*; el quinto, el objeto mismo del conocer *(ho [...] gnostón)* en cuanto que realmente existente *(alethós [...] ón)*. Ahora bien: para Platón, al conocimiento del quinto elemento –que es el punto al que todo tiende– no se llega plenamente si no se poseen los otros cuatro. El proceso es el siguiente: es necesario

> pasar a través de todos estos elementos, llevándolos arriba y abajo desde uno a otro; y al final, con mucho esfuerzo, se logrará hacer que nazca, en quienes posean una buena naturaleza, el conocimiento *(epistéme)* de lo que tiene una buena naturaleza. Pero, si la naturaleza no es buena, [...] entonces todo se co-

> rrompe y, a tales personas, ni siquiera Linceo [*i.e.* el héroe capaz de ver incluso a través de los objetos] podría darles la vista[1].

Conque así están las cosas: quien quiera conocer de verdad, tendrá que poseer, en primer lugar, una «buena naturaleza». Tal es el requisito necesario y, si falta, queda fuera del alcance de la vista la *epistéme*, la cual se obtiene mediante ese «arriba y abajo» que tiene lugar entre los distintos elementos (como si de un juego de la petanca se tratase).

Más adelante, Platón expresa más o menos la misma postura a través de una metáfora un poco diferente. De los «elementos» que conducen al conocimiento, se dice que están siempre moviéndose. Cuando se encuentran, sin embargo, el resultado es bastante sorprendente: «Cuando se logra, con empeño, que todos estos elementos —nombres, discursos, imágenes y percepciones— se *froten (tribómena)* los unos con los otros y se discutan con preguntas y respuestas en debates carentes de acritud y hostilidad, entonces de improviso *refulge la chispa (exélampse)* de la sabiduría *(phrónesis)* y de la inteligencia *(nóus)* respecto a cada cosa, [lo cual sucede] con cuanta intensidad cabe en los límites y en las capacidades humanas»[2]. De manera que la sabiduría y la inteligencia sobre las cosas —la comprensión de estas— salta como una *chispa* provocada por el «frotamiento» de los distintos elementos que son movilizados y planteados en el contexto de debates mantenidos ¿entre qué tipo de personas? Entre personas capaces de discutir sin hostilidad o acritud. Platón lo había dicho ya: la «comprensión» re-

1. Véase Platón, carta séptima, 342b-343e.
2. Véase *ibid.*, 344b.