REVISTA DE REVISTAS

Convivium, Torino, anno XXIV, nuova serie, núms. 1 (gennaio-febraio) y 3 (maggio-giugno), 1956.

a) Del número 1 destacamos, especialmente, el artículo de ERNST ROBERT CURTIUS*: *Tradizione medievale e cultura europea*, págs. 1-15.

El propósito del autor es mostrar las relaciones entre poesía y filosofía a la luz de sus aspectos medievales. Caracteriza finalmente el legado de aquella edad cristiana en función de los valores antiguos y como tradición aún viva para la cultura moderna.

El Medioevo, afirma, se remonta a la Antigüedad por sus orígenes y, en rigor, perdura hasta el siglo XVIII: Rousseau encarna el nuevo espíritu rebelde a esa tradición, que defiende Goethe con su vigoroso universalismo y su profundo sentido de lo europeo. Ahora bien, se habla de una "filosofía goethiana". ¿En qué medida se intercomunican y contraponen lo racional y lo poético?

Desde los presocráticos, la fortuna de Homero no sería grande entre los pensadores, salvo algunos neoplatónicos que trataron de interpretarlo. Al sobrevenir las invasiones germánicas y dar comienzo la "Edad Oscura", extinguióse toda preocupación especulativa, pero se fomentó el cultivo de la gramática y de las letras latinas. En tiempo de San Anselmo —primer escolástico relevante— se inaugura un período ya favorable a lo rigurosamente discursivo, aunque durante el siglo XII, que presenció un verdadero "Renacimiento", no se habían separado aún la filosofía y la poesía.

---

* El trabajo aquí resumido es el último escrito por el gran erudito y crítico alemán, cuya muerte se produjo en Roma el 14 de abril de 1956.

Ernst Robert Curtius nació en 1886, en la población alsaciana de Thann. Pertenecía a una familia originaria del norte de Alemania, e ilustre porque de ella salieron el helenista Robert Curtius y el arqueólogo Ernst Curtius. Había estudiado en la Universidad de Estrasburgo. Profesor de Filología Románica en Bonn desde 1929, se destacó muy pronto como discípulo de Gröber y continuador de Diez, pero aplicando métodos originales a la investigación de la literatura europea, medieval y moderna, en un sentido goethiano —es decir, como *Weltliteratur*— y con arreglo a directrices neopositivistas. Difundió en Alemania el conocimiento de los autores franceses contemporáneos. A él se debe también el primer estudio crítico, germano, sobre Ortega y Gasset. Autor de notabilísimos ensayos goethianos, es celebrado particularmente por su obra *Europäische Literatur u. lateinisches Mittelalter* (1948), traducida al español.

Continuaban imperando los auctores paganos —latinos—, a saber, los clásicos de entonces, pues existió un "clasicismo" altomedieval cuyas figuras, con autoridad canónica, eran escritores del Bajo Imperio, decadentes, pomposos y entre los cuales no se hacían distinciones jerárquicas debido a la ausencia de espíritu crítico y de patrones históricos. Mas, en torno a 1170, se observa ya una división entre "antiguos" y "modernos", es decir, entre los partidarios de las humanidades conforme a esos modelos y los que las impugnaban en nombre de la dialéctica, de la lógica formal, de la filosofía. Se nos han conservado auténticos manifiestos de los "innovadores", que vienen a ser como "declaraciones de derechos" en pro de la "libertad" intelectual, literaria y artística. Porque el siglo XII gozó de una libertad genuina, suprimida en el XIII (cf. p. 5). Considerar, a la vista de ella, el siglo de San Alberto Magno y Santo Tomás como *la* Edad Media, es incurrir en un error de bulto, ya que no se puede invocar un "espíritu medieval", sino, a lo sumo, las tendencias privativas de cada siglo. En el caso del XII, p. e., se dan manifestaciones importantísimas —el *amour courtois*, el problema del sexo en la erótica trovadoresca, etc.—, que nada tienen en común con la imagen escolástica —tomista principalmente— forjada por algunos tratadistas, entre otros E. Gilson.

Así, pues, en el último tercio del siglo XII era ya franca la ruptura de los "modernos" con los "antiguos". Juan de Salisbury lamentaría a la sazón el olvido en que vegetaban la gramática, la retórica y las letras, por más que siguiera escribiéndose en latín. Como los sofistas griegos del siglo V a. de C., esos iconoclastas del XII "son interesantes para nosotros porque representan la tendencia a criticar el sistema educativo" (p. 6), fundado en tales disciplinas, que consagraba la tradición occidental. Pero no triunfaron, dado que eran impotentes los "modernos" para reemplazar a los auctores: ¿qué iban a poner en su lugar?

Hacia 1200 surgen disciplinas jóvenes —la medicina, el Derecho— y, alrededor de 1225, se asiste a un colapso de la poesía y literatura latinas motivado por la reforma de la enseñanza, que en París —desde 1215— se orienta en una dirección lógica. Se impone por doquier la filosofía. Todos los escolásticos menosprecian las anteriores disciplinas del *trivium* que no sirven a su finalidad intelectualista. El mismo Santo Tomás —autor de himnos para el Breviario y el Misal romanos— clasifica la poesía entre las artes de ascendencia pagana, subestimándola porque es inferior a la razón: su lenguaje simbólico o metafórico hace gratas las fábulas, *propter defectum veritatis*. Ningún escolástico se planteará entonces el problema de la poesía. Rogerio Bacon —excepción honrosa— denunciaría poco después la omisión del griego, latín y hebreo por San Alberto y Santo Tomás, como lenguas literarias. Califica, incluso, de "bárbaro" al siglo XIII. Goethe, aunque no afecto a la Edad Media por sus prejuicios neohumanísticos, supo alabar la clarividencia baconiana.

El ejemplo de Dante es expresivo: los tomistas veían en él a un "independiente". No se sostiene la tesis de su tomismo, y en esto lleva razón Gilson. Su *De Monarchia* —que preconiza el retorno del Papado a la humildad de Pedro el Pescador— fué reputada herética por un dominico en 1329. Más aún: quemada públicamente el mismo año. Llamósele entonces al altísimo poeta "emborronador de versos" y "sofista locuaz" . . .Hasta fines del siglo XIX no se acertaría a comprender y valorar el genio dantesco. Otro tanto sucedió con Shakespeare. ¿Qué no decir, también, de Goethe, el tercero de los grandes exponentes, para Curtius, de esa tradición antiguo-medieval y europea?

Semejante tradición ha alimentado nuestra cultura humanística. El clasicismo y la visión cristiana del mundo y de la vida informaron, armoniosamente conjugados, la cultura medieval. De ésta nos interesa, más que nada, su espíritu. Sin embargo,

nuevas fuerzas contrarias a dicha tradición se han alzado moderna y contemporáneamente. Una vez más se halla en peligro ante el ataque de ciertas doctrinas filosóficas, v. gr., el existencialismo. Falta saber si nuestra época será capaz de crear una filosofía que unifique el pensamiento y ennoblezca la vida humana. Pero resulta dudoso, porque ninguna corriente de pensamiento, ningún sistema, lo ha logrado hasta hoy. Desde hace 1500 años la filosofía aparece disgregada en facciones rivales. El propio tomismo empezó a ser discutido tres generaciones después de su fundador.

"Transmitir una tradición no significa hacerla cristalizar en un complejo doctrinal inmutable y en un canon fijo de algunos libros previamente escogidos" (p. 13); significa, sí, dejar la letra para quedarse con el espíritu. En la literatura medieval nos causa asombro la variedad de sus campos aún inexplorados y todavía no gozados. Helen Waddell, p. e., ha ganado para esta causa muchos adeptos, gracias a sus libros estimulantes. Porque la Edad Media sintió y amó la vida como cualquier otra época; intuyó el orden del Universo, se extasió ante los espectáculos naturales, apreció grandemente el esplendor de la vida humana... Dante fué uno de esos degustadores medievales.

Dante, Shakespeare, Goethe: he aquí tres magnos representantes de la tradición que a toda costa debemos salvaguardar. Thomas E. Eliot, entre los poetas actuales, reivindica la gloria del florentino como símbolo y promesa para el futuro. Según Curtius, América desempeñará, quizá, una misión decisiva en este campo.

El artículo termina así: "Si tuviera que resumir en dos palabras la que considero esencia del mensaje transmitido por la cultura medieval, diría que ésta consiste en el espíritu con que restableció la tradición, y que este espíritu es Fe y Alegría".

b) Del número 3 reseñamos el artículo de ATTILIO ROVERI: *Tyche in Polibio*, págs. 275-293.

Entendida como casualidad, Azar, Fortuna, capricho irracional, buena o mala suerte, etc., τύχη "hunde sus raíces en la conciencia ética o racional del hombre que se sitúa frente al problema de la interpretación de sí mismo y de su historia" (p. 275). Pero antes de considerarla en Polibio, es obligado seguir las transformaciones del concepto desde sus orígenes hasta la época helenística.

El primer autor que la menciona es Hesíodo (*Theog.*, v. 360). Con los líricos, el antropomorfismo se torna gnómico-intelectualista y se forma un εἶδος ético, perfilándose nociones abstractas: Hybris y Kóros, Némesis y Ate, Díke y Aidós, etc. Tyche, como divinidad independiente de todo vínculo ético, simboliza el sueño de un bien que cada cual anhela y que muda de objeto y contenido. Dispensa el éxito, imprime un giro favorable a los acontecimientos y actos humanos, presenta rasgos positivos (ἀγαθὴ Τύχη). Esquilo y Sófocles la relacionan con *hybris* y *némesis*: en cuanto esperanza del hombre puesto en una coyuntura determinada, Tyche suministra un margen de libertad y confianza. No es aún fatalista el concepto. Píndaro hace de élla, subjetivándola dentro de su mitificación poética, una divinidad personal que eleva a los vencedores en los juegos hasta la gloria olímpica. Por su parte, los filósofos racionalizan este concepto desde Empédocles y Antifón. Bajo el impacto sofístico se identifica con φύσις, destruyéndose así la armonía o adecuación entre ley cósmica y ley moral. Tyche-*physis* aparta de la comunidad al individuo. La crisis del Estado-ciudad afectó a los dioses tradicionales, es decir, a la religión poliada; no obstante, la idea de Fortuna como azar contra el cual no es posible enfrentarse, pervivió, informando las creencias helenísticas. Eurípides, representante de la "Ilustración" ática, se adhiere a tal idea de Tyche, divinidad que justifica el bien y el mal,

la victoria y la derrota individuales o colectivas, imprevisible siempre. A su vez, Tucídides la define análogamente. Dice Roveri que "entre el νόμος y la Φύσις–Τύχη del filósofo, y la τύχη y γνώμη del historiador, existe la misma correlación racional, aunque éticamente distinta" (p. 278, n. 1), refiriéndose a la Tyche-Physis de Antifón, opuesta a Nomos. También Demóstenes acusa el influjo de Tyche en orden al Estado, pero no como *Fatum*, ya que el hombre continúa para él siendo responsable de su suerte. Va acompañada de καιρός, la ocasión, y posee aún cierto valor religioso.

La quiebra, en el transcurso del siglo IV, de la *polis* (Queronea, Ipso), exaltaría ese concepto a un primer plano. El hombre griego, inseguro en su mundo bajo la égida macedónica, espectador de hechos insólitos que se sucedían a un ritmo veloz y trastornaban sus esquemas jurídico-políticos, éticos y religiosos, a solas consigo mismo, de cara al Destino, renuncia a su propia libertad y a la responsabilidad en sus actos, confesando la existencia de lo que Wilamowitz llama "der blinde Zufall", esto es, Tyche. Mientras el hombre griego descubre nuevos valores y medios de restablecer el equilibrio entre individuo y comunidad, se arroja en brazos de la Fortuna. Desaparece así toda posibilidad —hasta el cristianismo— de justicia divina.

Polibio, eminentemente pragmático en su ideología histórica, se muestra ajeno por completo a la religión y *paideia* tradicionales. El ateísmo epicúreo, el panteísmo estoico y el escepticismo académico se dan cita en su pensamiento, inclinándolo hacia el racionalismo naturalista. Si acoge lo divino es tan sólo como elemento necesario de orden y disciplina cívico-moral, a la romana, como *instrumentum regni*; en suma, porque es "útil". Ahora bien, semejante actitud requiere una explicación de la presencia en su obra de ese poder irracional que es τύχη, pues aparentemente se observa una contradicción.

Roveri expone las diversas teorías que se han formulado al respecto: Allègre, Fustel de Coulanges, Pichler, Roesiger, Hirzel, von Scala, G. de Sanctis y Mioni. A continuación desarrolla su propio punto de vista.

Para Allègre, Tyche se aproxima gradualmente a la noción de Providencia. El gran historiador helenístico acéptala en cuanto poder que dirige lo humano hacia un τέλος o fin racional y lógico, pero sin que ello implique la profesión de una fe o una moral populares.

No obstante, Tyche, según Polibio, equivale a una abstracción. Cuando la trama de los hechos, en sus causas y efectos, exige un factor "providencial" (= naturalista), recurre a la Fortuna, comprendida en este caso como Physis. En su aspecto moral, Tyche es un poder vengador (Némesis) que castiga la soberbia o el descomedimiento (*hybris*), de modo parecido al de la tragedia clásica. En otros lugares de la *Historia* figura como Ate o locura, que obceca al hombre, induciéndole a cometer el mal, o sea, la *hybris*. También es la ciega casualidad, veleidosa e irracional; el éxito inesperado (p. e., el militar); la Physis de corte sofístico, inmutable en sus leyes; a veces, incluso, la muerte... Por todo ello, la explicación de Allègre —que no repara en tal variedad de significados— está lejos de satisfacernos.

A juicio de Fustel, Polibio es racionalista y pragmático, por lo cual estimaba al hombre responsable de sus actos. En sentir de Pichler, un sacerdote, el ex-general de la liga aquea tuvo una intuición del Ser Supremo casi cristiana. Roesiger opina que la Tyche de Polibio debe entenderse en un sentido determinista. Pero Hirzel sostiene que, por la gran cultura filosófica del historiador —muy versado en las doctrinas estoicas—, se acerca al concepto de πρόνοια, es decir, Providencia (Susemihl, von Scala, Cuntz, Laqueur, Sihler y, especialmente, Hercod, son partidarios de esa interpretación en mayor o menor grado). Von Scala divide en dos fases el pensa-

miento de Polibio: una en que, influído por Demetrio Faléreo, concibe a Tyche como poder caprichoso, frente al cual el hombre se declara inerme; otra, romana, en que sigue considerándola irracional, pero cada vez más limitada en su esfera de acción. De Sanctis reduce la cuestión de Tyche a una simple expresión para dramatizar el acaecer histórico: cuestión, pues, lingüística y de léxico. Por último, Mioni —el más reciente de los autores estudiados por Roveri— afirma, con Stumpo, que Tyche es —única y exclusivamente— lo inescrutable.

Ahora bien, por más esfuerzos que se hagan para explicar la τύχη polibiana conforme a uno de sus sentidos en las páginas de la *Historia*, resultarán baldíos. Porque, según Roveri, pecará de incompleta. Si añadimos la vaguedad de su pensamiento histórico, no cabe duda que será difícil llegar a conclusiones definitivas, o en todo caso relativamente claras.

Ya Polibio había meditado sobre el problema (cf. *Hist.*, XXXVI, 17, 1-4). Lo incognoscible, lo que de una manera racional no puede demostrarse o circunscribirse lógicamente, llámalo —con un término indefinible— τύχη. Es, por tanto, la x de la historia. En cuanto problema, evidentemente le desazonaba: la gran cadena de las causas muchas veces se interrumpía, porque faltaba un anillo. Entonces, para llenar el vacío, acudía Tyche. No es admisible buscar en esta idea una filosofía de la historia, como tampoco lo sería rastrear los orígenes de la relatividad de Einstein en Protágoras. Tyche carecía, para el historiador megalopolitano, de existencia objetiva. Esencialmente pragmático, echaba mano de esa x de la historia cuando fallaba toda explicación racional. Le confirió un valor parenético, ya que el historiador escribía para estadistas y militares futuros, "que se encontrarán frente al siempre renovado problema de las conexiones entre lo útil y lo honesto, lo justo y lo injusto" (p. 288).

Por lo demás, en ningún lugar de la *Historia* se identifica o relaciona a Tyche con la Providencia, religiosa o filosóficamente. Aseméjase más bien al *Casus* de Tácito. Si en algún pasaje habla Polibio de Tyche según cree De Sanctis, es tan sólo cuando se ocupa de la expansión romana y la realidad de una Historia Universal (I, 4, 1-5). Aquí sí se propone el autor, publicitariamente, excitar la imaginación de sus lectores.

Tal indeterminación de Tyche impide objetivarla como hado inexorablemente prefijado, decidido *ante rem*; por el contrario, garantiza la plena responsabilidad humana y la intervención de la *ratio*, la previsión y el genio individual (en un sentido que recuerda la *virtù* de Maquiavelo). Reaparece el *kairós*, la ocasión propicia en que Tyche se manifiesta, y que el hombre sagaz debe intuir para obtener éxito en sus empresas.

"Concluyendo: Tyche no se halla fuera del hombre como obstáculo y barrera insuperable en sus límites, fijados por una voluntad superior, sino que hunde sus raíces en el pensamiento y en la propia acción humana" (p. 293).

* * *

En este mismo número de *Convivium* aparece un artículo de Leo Spitzer: *Prolegomena ad una interpretazione della parola "Stimmung". Il concetto di "Armonia Universale" nell'Antichità classica e cristiana*, págs. 3-27.

Antonio Antelo Iglesias