

SERIE MINOR

1

La
herencia
mediterránea
de la
cultura
europea

José Enrique Ruiz Domènec

REIAL ACADÈMIA DE BONES LLETRES
BARCELONA, 1997

**La herencia mediterránea
de la
cultura europea**

José Enrique Ruiz-Domènec

La herencia mediterránea de la cultura europea

Conferencia

— pronunciada el 5 de Marzo de 1997 —

con motivo de la firma del convenio de colaboración entre la Fundación
Ramón Areces y la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona.

Barcelona
1997



R. 32.510



Fundación
Ramón
Areces



Real Academia
de Buenas Letras
de Barcelona

Depósito Legal B.10909-1997

Firotip, S.L.
Pje. Ferrer y Vidal, 10
08005 Barcelona

*A Gabriella y Paolo,
en recuerdo de aquel viaje de retorno a Bordighera*

Excelentísimo señor Presidente,
mis queridos académicos,
señoras y caballeros:

Con gran emoción me dispongo a hablar delante de todos Vds. de un tema que me resulta enormemente grato: la herencia mediterránea de la cultura europea. Y lo voy hacer como medievalista. Señalo bien, como medievalista, no como historiador de la Edad Media. El medievalista, solía decir Georges Duby, es aquel que analiza la realidad histórica en la multiplicidad de los testimonios que han llegado hasta nosotros. No es fácil actualmente, cuando el conocimiento del pasado tiende a una especialización cada vez más acusada, poner en práctica el deseo de comprender la Historia de Europa a través de la rica polifonía de sus testimonios. De ese esfuerzo emergerán, creo,

profundos cambios de perspectiva en el estudio del pasado que afectarán no solo a la puntual descripción de los hechos históricos sino también a la experiencia de la modernidad en cada uno de nosotros, como si gracias a ese cambio de orientación pudiéramos hacer historia allí donde algunos aseguran que no es posible. Por eso mismo, y en contra del escepticismo de los partidarios de la *posthistoire* me pregunto: ¿puede existir una lectura interpretativa de los textos que vaya más allá de los límites fijados hasta ahora?

Este es, señoras y caballeros, el reto que me propongo afrontar desde esta venerable tribuna, consciente de que me encuentro frente a uno de los temas más debatidos por la historiografía de los últimos dos siglos. Cuando Friedrich Schlegel, en 1797, esbozó la primera interpretación de este tema, la herencia mediterránea se circunscribía al mundo clásico. La versión más acabada de esa postura la encontramos en los trabajos de Johann Gustav Droysen, quién creyó escuchar el espíritu (*Geist*) creativo de esa civilización mientras redactaba, bajo el influjo de Plutarco, la Historia de Alejandro Magno. En este libro, que no es una biografía sino más bien un estudio de la acción de un hombre singular, Droysen se dejó llevar por lo que yo llamaría la fascinación hacia el *helenismo*

(no en vano fue él el creador de este concepto para hablar de un período histórico). ¿En qué consistió realmente el período helenístico? ¿Qué respuesta dar? Tal vez la siguiente: Alejandro fundó un imperio donde Oriente y Occidente llegaron a ser una misma realidad, fusionando territorios hasta ese momento hostiles entre sí desde Macedonia a la meseta del Irán; dicho de otra manera, Alejandro se aferró a un fragmento de tiempo desgajado del pasado y del futuro, con el deseo de extender hasta los confines del mundo los ideales de la civilización griega. En este deseo se han fundado religiones e imperios. Pero también mitos y sueños de justicia. El *Hellenismus* de Droysen es todo eso, y mucho más: es la exaltación de los ideales griegos, su posibilidad de salir fuera del pueblo que los creó para convertirse en modelos de vida.

Conviene no olvidar que los grandes historiadores del siglo pasado consideraron el legado griego como el fundamento de la cultura europea. Eso explica además que la mayor parte de las corrientes filosóficas de aquellos años se basaran en las ideas de Sócrates, Platón o Aristóteles. Tampoco deberá extrañarnos que, en ese ambiente, la recuperación del mundo clásico se considerase el punto de partida del Renacimiento: un

período donde, según Jacob Burckhardt, la cultura europea alcanzó su máximo esplendor.

Pero, ¿en qué consiste esa herencia? ¿Qué es el Mediterráneo? En un admirable poema épico tradicionalmente atribuido a Homero se habla del retorno de un hombre a su casa a través de un largo viaje por ese mar. Las aventuras de Ulises, que así se llama el personaje, constituyen una de las más brillantes descripciones de la geografía de la colonización egipcia, fenicia, cretense, griega, etrusca y latina. Inspirándome en la lectura que recientemente ha hecho François Hartog de este asunto, me parece que durante todo su viaje Ulises no hizo más que tratar de entender la risa de los dioses que no le dejaron tranquilo ni un momento hasta que retornó a su casa, junto a su abnegada esposa Penélope que le esperaba hilando el tejido del destino que es el hilo de la vida.

Resulta interesante comprobar como, de ese juego de contrastes, nació la primera gran epopeya propiamente mediterránea: la *Odisea*. A través de sus versos se puede reconocer el aliento vital de

los hombres y de las mujeres que sentían ese mar como su casa original. Nunca hasta ese momento se le había ocurrido a un poeta la idea de querer saber lo que los dioses pensaban (los motivos de su juego y de sus intenciones) por medio de un esfuerzo creador que da comienzo a lo que se ha ido en denominar el milagro griego. Todo el inmenso esfuerzo del retorno (*nóstos*) a Itaca constituye una metáfora del espíritu mediterráneo que aspira a ir más allá del límite de las cosas conocidas.

El Mediterráneo, cultura de frontera, espacio de encrucijadas múltiples, cuya construcción se llevó a cabo a través de un esfuerzo genealógico que conduce a la sitiada ciudad de Troya donde unos héroes buscan el honor perdido desde el momento que Paris raptó a Helena, la esposa de Menelao. El historiador debe mantenerse atento a esos vestigios del pasado, a los restos de una memoria que nos llega demasiado fragmentada, pues tales restos constituyen los fundamentos de nuestro imaginario colectivo. Incluso se sabe de ellos al margen del conocimiento erudito, o de la lectura de las obras que los hicieron posible. Pues, según Schlegel, el mito y el pensamiento de los griegos ha llegado hasta nosotros como un eco de aquellas aventuras, que son en cierto modo el mayor reto

que se ha hecho nunca a la risa de lo dioses.

¿Por qué ríen Zeus, Palas Atenea o Hera al observar al náufrago que recorre la geografía mediterránea?; o, más sencillamente, como se preguntó en Dublín, en agosto de 1984, la insigne escritora francesa Jacqueline de Romilly: *Pourquoi Ulysse?* Porque Ulises piensa su viaje como *apertura* de su mundo vital, donde salir es retornar. Porque cuanto más se introduce en el laberinto más comprende sus propios límites como ser humano. Y, finalmente, porque descubre que a veces el hombre necesita representarse como Nadie para escapar del Cíclope, el monstruo de la irracionalidad, del terror.

A partir de esta génesis poética, y sin olvidar el mensaje contenido en los mitos, la cultura mediterránea buscó una explicación basada en la *theoria*. Primero fue en las ciudades jónicas, luego en Atenas, más tarde en Alejandría y, finalmente, en Roma. Entre Homero y Platón se establece un principio que elabora la memoria mediterránea tratando de averiguar que se esconde tras la sonrisa de la doncella de Tracia. El *asombro* ante el enigma de la vida desencadenó la primera reflexión propiamente filosófica, que es la manera más elaborada de mostrar la humana voluntad de saber. Pero sin embargo fue la tragedia, con Só-

focles (sobre todo con su interpretación del mito de Edipo) quién creó las bases de ese sistema de conocimiento. Hubo sin duda una verdadera voluntad de comprender el mensaje de los dioses, ir a ese territorio más allá del límite, en el que los griegos situaron el fundamento de la naturaleza humana.

Esta complejidad del legado griego, que apreciamos con imperfecciones a través de una información fragmentada, me lleva a decir que, analizándolo con el mayor rigor posible, he observado que la mayoría de los problemas planteados por dicho legado no alcanzan una solución hasta la época medieval. Y eso es precisamente lo que quiero hacer en este momento: una historia de la resolución de los enigmas presentes en los mitos griegos, de los cuales el más inquietante de todos es el que cuenta el viaje de Ulises por el Mediterráneo de retorno a su casa.

Un día de comienzos del siglo XII se forzaron las barreras que bloqueaban la solución de todos esos enigmas. Un día de comienzos del siglo XII

los europeos se detuvieron a pensar en la gran conmoción que había supuesto para ellos el descubrimiento de la diversidad de las civilizaciones del Mediterráneo: la islámica desde luego, pero también la bizantina, y la de las comunidades hebraicas diseminadas en numerosas ciudades desde Siria a Marruecos, desde Egipto a Dalmacia. El empresario (fuese mercader, hombre de negocios, comerciante o marino) construyó su vida como una labor personal que transformaría la verdad del mundo y la verdad de su propio yo. En el Mediterráneo a lo largo del siglo XII se creó un sistema económico que con el tiempo se denominaría capitalismo, y sobre él se fundó una nueva sociedad, una nueva cultura, y una nueva concepción del arte.

El ambiente urbano facilitó la tarea, inventando muchas cosas que luego entrarán en la vida social, pero uno de esos inventos tiende a ser olvidado en el día de hoy y eso terminaríamos lamentándolo. Es el principio de la responsabilidad civil en el ejercicio empresarial. Su origen es barcelonés (eso al menos creo) y quiere decir: que nada debe hacerse si no hay antes una reflexión sobre su alcance moral. Se trata desde luego de la moral del trabajo que, como vemos no nació en la Holanda del siglo XVII de mano de los calvinistas, sino que

surgió en las orillas del Mediterráneo en los últimos años del siglo XI. No debemos recelar de ese hallazgo, aunque rectifique en parte la célebre tesis de Max Weber. Da profundidad a nuestra actual civilización: la hace más rica porque la hace más permeable a las novedades.

Hay aquí un punto de discrepancia entre el medievalista y el historiador que, siguiendo los pasos de Schlegel o Droysen, cree que el legado griego es la única herencia mediterránea. La *Aufklärung* estuvo convencida de que la verdad del mundo reposaba en el equilibrio entre lo apolíneo y lo dionisiaco, es decir, que la base de la sociedad era una cuestión estética. Pero es precisamente al perder la certidumbre de esos argumentos gracias al esfuerzo de los grandes medievalistas de nuestro siglo cuando descubrimos que el individuo europeo descansa sobre todo, y fundamentalmente, en un principio ético. La imaginación creadora es el paraíso de la construcción capitalista, asentada en una ética muy especial, que ni Sófocles, ni Aristóteles, pero tampoco Séneca o Marco Aurelio, lograron advertir. Todos buscaron algo parecido, pero no era posible que lo encontrasen pues ninguno de ellos tuvo la suerte de escuchar la voz de la verdad que se difundió por al Mediterráneo a través del Cristianismo.

En el gran libro de memorias conocido como *il Milione*, el mercader veneciano Marco Polo está atormentado por la siguiente pregunta: ¿esas maravillas que él ha visto en Asia de qué naturaleza son? Consulta con los libros clásicos, poetas, filósofos, viajeros, que a su vez citan a otros autores aún más clásicos, Aristóteles, Platón, Homero. Pero, después de esas grandes búsquedas eruditas que habían ocupado a los europeos durante siglos, Marco Polo sigue sin saber de qué naturaleza son las maravillas que ha visto. Tampoco sus lectores lograron resolver ese enigma. Pero su pregunta se apoya en una voluntad de saber renovada, moderna, que se vio reforzada a lo largo del siglo XIII por una densa serie de prácticas presentes en las sociedades mercantiles; como también, y no en menor medida, por la sorpresa que provocó la llegada de los mongoles a las puertas mismas de Europa. La unión de estos dos fenómenos hizo posible que la exploración de lo desconocido se convirtiera en el principal objetivo de la cultura europea.

Debo insistir en este punto, sobre el que aún existen algunas apreciaciones erróneas. El descubrimiento de la diversidad del mundo no se produjo en el Atlántico en el siglo XVI sino en el Mediterráneo en el siglo XIII. La sabiduría que emerge de ese «encuentro de civilizaciones» es diferente a la de la filosofía clásica. Por eso me permito afirmar que la cultura europea no descansa sólo en el espíritu teórico de Platón, Aristóteles o Plotino, sino también, y en igual medida, en el espíritu de indagación nacido en el Mediterráneo en los siglos XI y XII. Uno de los grandes fracasos de nuestra actual sociedad es no haber comprendido el alcance de esta afirmación, y haberse resistido a extraer la verdad que ella encierra.

El espíritu europeo, inspirado en ese llamamiento que exige una preparación del hombre para hacerse cargo del dominio terrenal, es por su propia esencia, no tributario, sino contradictorio con las certezas de los dogmas que asaltan la herencia mediterránea desde las tierras adyacentes donde anidan los integrismos. El deseo de explorar la *terra* hasta entonces *incognita* hila el destino a través de una mirada donde los individuos tienen algo en común por encima de las diferencias étnicas, religiosas, lingüísticas, culturales; y

esa cosa en común es la convicción de que la vida es algo que merece la pena. Vivir es un regalo de Dios.

En estos últimos tiempos se ha adquirido la costumbre de hablar mucho de la Edad Media, e incluso se han escrito célebres novelas históricas sobre ese período: el juego propuesto por Umberto Eco en el *Nombre de la Rosa* consistía en ver la totalidad de lo europeo como un antagonismo primordial entre la capacidad de investigación y los prejuicios religiosos. No me considero competente para polemizar con quiénes discuten esa definición de la Europa medieval que en gran medida comparto. Por eso mismo creo necesario decir lo siguiente: el siglo XIII no es solamente el siglo de Wolfram von Eschenbach, de Roger Bacon o Siger de Brabante; es también (si no ante todo) el de Benedetto Zaccaria, el de Bernat Desclot, el de Dante Alighieri.

De todas las obras nacidas en el mundo mediterráneo del siglo XIII, la que prefiero es la *Divina Comedia*. Una obra grandiosa. Dante

comienza evocando el legado cultural clásico, reclamando el auxilio de su vate preferido, Virgilio, el autor de la *Eneida*, el poeta que cantó las hazañas de aquel hombre que fue errante desde Troya hasta Roma, pero justo en el momento mismo de hablar de la tradición, otra idea se cruza en su mente creadora, y entonces da comienzo a un nuevo planteamiento. La capacidad creadora de Dante reposa en una larga tradición mediterránea: sin duda en la obra de Ibn Arabí y el sufismo, pero también en autores alejandrinos como Luciano de Samosata, en los trovadores de Provenza, en los poetas sicilianos que vivieron en Palermo junto al emperador Federico II, o en los ecos de los grandes relatos de la Tabla Redonda (de la *Vulgata* es completamente seguro). A través de todos esos influjos construyó un nuevo peregrinaje para el héroe mediterráneo por excelencia, para Ulises.

Pero si, como nos ha enseñado Jurij Lotman, leemos atentamente el octavo círculo del Infierno nos damos cuenta que el viaje de Ulises de Dante no se parece en nada al viaje de Ulises de Homero. El modelo de Dante descansa en tres aspectos conjuntados. En primer lugar, refleja todas las modificaciones que habían tenido lugar en la cultura urbana desde mediados del siglo XI a causa de la

creación de la *societas maris* y de los contratos de *comanda*. Al reflexionar sobre el significado de la actividad capitalista, sanciona la desaparición de las formas económicas del pasado, desatiende cualquier otra civilización que no descansa en la dinámica fluidez del dinero, de ese florín de oro convertido en el emblema de su ciudad natal, Florencia. Cambio económico, pero al mismo tiempo cambio político que obliga a pensar las formas de gobierno de otro modo, más atento al carácter de la *ragione* cívica: esa actitud que tantos debates suscitaba en la *piazza* pública durante aquellos años.

Pero, por otra parte, el nuevo modelo del viaje de Ulises introduce elementos para una mejor comprensión del «otro». Dante legitimaba así el mundo de los horizontes abiertos (como había sospechado ya Roberto López) sobre el cual quiere cimentar la *Monarquía Universal*. Los que estaban atentos a las grandes transformaciones históricas (hombres como el predicador Humberto de Romans) sabían que la pluralidad de los mundos conocidos, que la diversidad de ideas y principios, no se podía organizar a través de las formas de gobierno del pasado. Para ellos, el poder político debería buscar por encima de todo la concordia entre contrarios, para favorecer así el crecimiento

del orden mercantil. De manera tal, y éste es el tercer aspecto, que el viaje de Ulises planteado por Dante responde fielmente a la realidad imaginaria del Mediterráneo al filo del 1300 que desea más que otra cosa abrirse al mundo para conocerlo. Frente al Ulises homérico que es un viajero a pesar suyo, el de Dante viaja para saber. Convencido de sí mismo, seguro de los valores ciudadanos, recorre el mundo expectante, una postura que confirma la tesis de Yi-Fu Tuan de que la estructura básica de la civilización europea es la estrecha relación *home/journey*. Como tantos hombres del Mediterráneo a finales del siglo XIII, el personaje de Dante quiere aprender a leer en el libro de la naturaleza, con el mismo interés, o incluso tal vez más, que sus antepasados lo hicieron en los libros sagrados.

Esa «legibilidad del mundo», como gustaba decir a Hans Blumenberg, se articula en dos planos perfectamente definidos: el plano de lo inmediato, de las realidades tangibles; y el plano que se eleva a la metáfora, es decir, a la alegoría. El primero recupera la curiosidad por las cosas visibles; el segundo recurre a la tradición hermética. Pero ambos se adentran en ese territorio de conocimiento donde reina la *sabiduría de lo incierto* de la que habla Milan Kundera. De ahí que el pensar

y el creer tuvieron que regresar a donde en cierto modo siempre habían estado, y, no obstante, se resistía a reconocer: a la levedad del mito, a los primeros impulsos de la *theoria* en las costas de Asia Menor.

Los contemporáneos de Dante (por ejemplo Ramon Llull) supieron que era necesario edificar al borde del camino que conducía de vuelta al paraje de la recuperación de la metafísica para escapar así del fatal anegamiento en la confusión nominalista o en el desvarío místico. Frente a las sutiles precisiones escocesas de Duns o los oscuros argumentos alemanes de Eckhart, los pensadores del Mediterráneo afirmaron que la poesía reposa tanto en la acción del hombre como en la introspección de esa acción.

Esta actitud histórica la veo reflejada ya en las composiciones que el Anónimo Genovés realizó con motivo de la batalla de Curzola: unas poesías que quizás puedan leerse como resultado de la propaganda política de una república marítima, pero que pueden leerse también como la aparición de formas nuevas de la voluntad de saber.

Me pregunto si el nacimiento de la individualidad que los historiadores sitúan a mediados del siglo XIV no surgió para responder al uso racional del capital, y quizás incluso para reforzarlo. Después de todo esta sociedad primaba el talento individual por encima de los valores de colectividad, proporcionando una esquema ideal como norma de realización personal. El *Canzoniere* de Petrarca es el resultado de ese esfuerzo por pensar el yo como protagonista de la Historia. La vida aparece entonces como una trayectoria intransferible de fracasos y éxitos, deseos y pérdidas, donde el hombre necesita conocer el fondo de las cosas y en ocasiones incluso el envés de la trama.

Ante esta nueva concepción de la vida, la libertad creativa propia de la actividad mercantil se transformó, para decirlo con Aby Warburg, en un *Grenzwächertum* intelectual. Sus testigos son poetas, pero también empresarios, cartógrafos, navegantes, banqueros, e incluso mujeres como Margherita Datini o Alessandra Macinghi Strozzi dispuestas a escribir sus impresiones. Imbricación de géneros: en un poema se inserta el espíritu de la novela, en un relato corto (algo tan propio de la cultura mediterránea) aparecen universos complejos de tanta envergadura como en los grandes

poemas épicos franceses.

Una sociedad consciente de sí misma que gana el derecho de analizar con dureza el mundo que le rodea, porque primero se critica a sí misma, y los límites que ha impuesto a sus mecanismos de promoción; y después porque sabe que la fortuna es caprichosa. Estamos ante una cultura de desplazamientos múltiples, de riesgos permanentes, en la que ningún negocio es definitivo. El dinero (al que Leon Battista Alberti calificó como la *cosa più preziosa*) vive siempre a la intemperie porque la inflación, el coste de los seguros, la deflación monetaria, las crisis bancarias acechan en cualquier momento.

Pero, aun así, todos van de un lado a otro, abandonando la tierra firme, arriesgándolo todo, incluso la vida, en la aventura por conseguir ese dinero, que convierte a quienes lo tienen en capitalistas. La sociedad, estimulada por esas novedades, examina con claridad el por qué de cada cosa, de modo que todo lo que es debe explicarse y también calcularse.

Explicación y cálculo, estos son los dos pilares sobre lo que reposa las posibilidades de una sociedad que aspira a convertirse en un mercado mundial. A partir de entonces fue necesario adoptar de nuevo los valores de la ciudad griega, de modo

que el *bios politikos* pensado por Aristóteles se convertirá en la base de aquellos atributos humanos que definirán a partir de ese momento la cultura mediterránea.

Cuando Georg Simmel definió el dinero como el emblema de la modernidad, no pensó en ofrecer un diagnóstico histórico. Pero ahora las investigaciones en historia económica permiten afirmar que la aparición del dinero en la Europa medieval no fue un accidente prodigioso que venía a turbar la historia, para ser reabsorbido sin dejar ninguna huella; al contrario, fue más bien la manifestación del nuevo estilo de vida dominante, que se había injertado en la Historia, transformándola para siempre. Ese nuevo estilo de vida sitúa al europeo en una inmensa paradoja, como hacia 1370 ya advirtió Donato Velluti: la paradoja de que el lujo se disuelve en la devoción.

La desaparición de las formas de vida tradicionales que parece producirse en estos años se liga a la aparición de lo que Alfred Von Martin denominó el «gusto burgués». El lujo es una ne-

cesidad. Todo el mundo está dispuesto a hacer los sacrificios necesarios para obtenerlo. De modo que la opinión pública se pone del lado de esta nueva forma de entender la riqueza proveniente de Italia. Esta exigencia de carácter personal tiene valor en sí misma. Se impone no solo por la necesidad que tienen los comerciantes de colocar los productos que importan de la China o de Asia Menor, sino por ser considerados el reflejo de un modo de vida. Y aquí reside justamente la paradoja de la que hablaba Velluti, pues al invadir la *privacy*, el lujo favorece la devoción. Los laicos aprenden a rezar, tienen capillas para hacerlo y sueñan con la salvación de su alma. Costean obras de arte, pinturas y miniaturas, donde los vemos postrados de rodillas pidiendo algún favor o reparación de sus actos. Y lo hacen con suma devoción hacia los santos. El cristianismo de estos años es intensamente hagiográfico. Por eso todos deseaban conocer la historia de los santos patronos de su ciudad, de su oficio, de su país. La *Legenda Aurea* del dominico genovés Jacobo da Varagine (escrita a finales del siglo XIII) permite reconocer los rasgos y las virtudes de un modo de ser que ordenaba los actos humanos a partir del *exemplum* religioso, que sin necesidad de nombrar las cosas por su nombre, las describe para convencer a todo el

mundo de la validez de esta civilización.

La nueva moral invitaba a los individuos a leer. Aquí aparece un cambio profundo en los hábitos rutinarios de las personas. El elevado número de libros presentes en los inventarios de los burgueses y de los ricos hombres de las ciudades indica como ese acto de intimidad personal, la lectura, llevada a cabo en la habitación, incluso en la propia cama, se había convertido en una auténtica necesidad social.

Pero de igual manera el dinero creó en el hombre una *artificial* necesidad de «cosas». Desde mediados del siglo XIV, la economía de mercado *ajustó* el orden social europeo a los nuevos valores de cambio y de uso. La apertura del Estrecho de Gibraltar entre 1330-1344 facilitó la tarea. Las naves italianas acudían a Londres y las ciudades de Flandes llevando consigo los productos de Oriente. Lo único que se necesita es un buen puñado de dinero para adquirir esos productos por compra en efectivo o a crédito. Nadie escapó a la fascinación de ese *imperio de las cosas*. Los objetos se ven, se huelen, se tocan. Todos quieren tener esas cosas, aunque sea con recursos prestados, para causar a sus vecinos una impresión más atractiva, más majestuosa o más intimatoria. La imagen social exige esta especie de actividad

ritual orientada al consumo.

Me apresuro a hacer una importante precisión: el mundo artificial creado por el dinero orienta el consumo y el gasto capitalista, pues todos desean tener acceso a esos bienes, aunque sea a costa de hipotecar las rentas de sus países. Los préstamos son abundantes. El crédito mejora las condiciones materiales de la sociedad, a pesar de que serán muy pocos los beneficiados de ello. La riqueza se traslada de Oriente a Occidente. Sociedades que sólo unas décadas antes estaban situadas en un plano de simple supervivencia, comienzan a gastar en cosas superfluas, livianas, de poco peso. Bienes que sólo sirven para vivir mejor. Pasión por el consumo de pequeños y costosos objetos (orfebrería, ropa, cajas, libros) que hacen posible un lucrativo comercio de arte. La moda sorprende a más de un país en plena organización de su economía. En ocasiones, incluso la distorsiona. Se gasta a manos llenas en cosas que no producen, pero que empiezan a ser tan necesarias como el comer. Sorprende el brusco cambio de actitud de los individuos ante las cosas que son necesarias y las que no lo son. A dondequiera que miremos, vemos a estos hombres, que la economía de mercado ha hecho *dives* y *potentes*, con enormes deseos de explotar todos los recursos materiales de la geo-

grafía conocida e incluso de la que aún no conocen.

El negocio obliga a fijarse en los detalles más precisos de cualquier civilización diferente a la suya. Como buenos comerciantes o banqueros, están dispuestos a aceptar que ese *mundo otro*, cuya frontera han logrado por fin traspasar, tiene valores positivos, aceptables. No descansan. Vigilan cualquier indicio de cambio, pues la política de las monarquías occidentales, como la de los principados mamelucos o turcos, es inestable, confusa. Su posición es difícil, ambigua, llena de extraños silencios, poco comprometida con las ideas políticas del continente. Francesco Datini, que comenzó sus grandes negocios en Aviñón gracias a empresas vinculadas con la guerra, nunca adoptó una postura en los conflictos políticos de su tiempo. El representa el modelo a seguir. La distinción entre *mercatura* y *mercanzia* fija el carácter de las nuevas formas económicas, que ahora ya, y con toda propiedad, se pueden calificar de capitalistas.

El dinero crea finalmente una distancia entre el sistema de valores de la burguesía y el de lo demás miembros de la sociedad. Los hombres de negocios italianos hacen uso de la memoria a su antojo porque las cosas ya no tienen una dimensión fija: fluctúan, de acuerdo a su precio en el mercado,

son como inmensos cuerpos vaporosos, regalos llenos de veneno (de ahí la ambigüedad del concepto inglés «gift»), que no reposan en sí mismos, sino en su momentánea utilidad. Ningún nexo con el pasado. No hay nada más incorpóreo y vacío que la memoria. Y no se consigue encontrar un vínculo inmediatamente visible entre las *ricordanze* (los diarios en los que relevantes hombres de negocios anotaban sus impresiones personales sobre los acontecimientos de su tiempo) y las viejas elaboraciones genealógicas. Ahora, la memoria se utiliza con el fin de proyectar una determinada imagen del *buon cittadino*: la del hombre que concentra su acción vital sobre el lujo, el control de las emociones, la moralidad de los negocios y de forma muy especial sobre la fama.

A través de las *ricordanze*, se renuevan los principios culturales, en especial la relación entre el espacio y el tiempo, en los que vemos los efectos más perdurables de ese nuevo sistema de vida. La expresión más utilizada a partir de este momento era «*mai perdere una ora di tempo*». Una expresión que recuerda que el tiempo es escaso, que no debe perderse, sino ahorrarse «si se quiere ser dueño de todas las cosas». Los relojes mecánicos marcan con su omnipresencia en las torres de las ciudades el ritmo de las horas como el signo

que mejor define la *acción* de la actividad comercial. En su calidad de signo social, el tiempo del mercante fijó el rendimiento del trabajo personal y el salario de acuerdo con las horas empleadas. Mientras tanto, el carácter artificial de las acciones de la burguesía también incidió sobre la *partie de plaisir* del hombre, que en un principio se valoró como una profunda liberación de las terribles condiciones materiales.

Esta situación mantiene una estrecha afinidad con la bien conocida necesidad que tiene la acción del burgués de aquellos años de proyectar la memoria como una imagen de sí mismo, algo que obligó a visualizar *quién* es el hombre en el que reposan tales atributos. El retrato es la mejor respuesta a ese anhelo, extraño ritual donde el rostro quiere ser expresión de los sentimientos. Todo gran hombre decidido a sobrevivir al paso del tiempo necesita de esa imagen retenida que lega a sus descendientes. Una severa galería de retratos sustituirá a partir de este momento a los tapices que decoraban las paredes de las grandes mansiones. Este es el motivo por el que el espacio privado aparece ante los ojos de cualquier espectador. El capitalista quiere mostrar a sus conciudadanos su universo particular del que él mismo forma parte. El retrato expresa de la forma más elocuen-

te la sensación de inquietud ante el descubrimiento de uno mismo como motor de las acciones económicas y de que, desde ese momento en adelante, nada de lo que ocurra en su entorno es ajeno a su propia decisión personal. De este modo la mundanización del dinero provoca una grave crisis intelectual.

Si hablo de una «crisis intelectual» siguiendo a Gordon Leff es porque creo que la representación del individuo resultaba un asunto imposible de resolver para la filosofía de finales del siglo XIV, e incluso de mucho después. La perplejidad de la filosofía revela además la inmensa preocupación con la que se vivía la transformación social provocada por el dinero. Viajando por la Europa del siglo XV se podía advertir de que modo los disidentes aumentaban por todos lados: ya fuesen los ruidosos *charivari* de las ciudades de la Provenza o del norte de Italia, ya fuesen las turbas de herejes y hambrientos (pues muchas veces no se distinguían los unos de los otros), ya fuesen las bandas de ladrones y asesinos. Nadie sabía qué hacer con ellos.

¿Había alguna solución para acabar con esos elementos de inestabilidad social? Esta angustiada pregunta dio lugar a una de las reflexiones más vigorosas sobre el significado del poder, la de

Coluccio Salutati. La política como una obra de arte se adueña de la sociedad con el fin de proteger al hombre ante las «calamidades» para que mantenga los logros del dinero bajo una capa protectora.

En todo caso no se puede valorar el significado de este gran cambio en el mundo mediterráneo a finales de la Edad Media sin tomar en consideración la literatura y en particular la novela. En los mismos años que Colón descubrió el Nuevo Mundo, y Rabelais redactaba las divertidas andanzas de Gargantúa y Pantagruel, Ludovico Ariosto, un italiano, lleva a cabo una vigorosa síntesis de la herencia mediterránea de la cultura europea. Me atrevo a decir que ese descubrimiento fue el más importante de todos los que tuvieron lugar en ese momento (que no fueron pocos, como es sobradamente conocido), un descubrimiento más brillante si cabe que la arquitectura de Miguel Angel Buonarrotti o la pintura de Leonardo da Vinci. Por supuesto, antes de Ariosto se había intentado ya una cosa semejante: lo hizo entre otros Joanot

Martorell en su famosa novela *Tirant lo Blanc*: ese sueño lúdico donde la frescura de los sentimientos y de los deseos son el telón de fondo de un viaje a los confines del Mediterráneo, convertido en destino y finalidad de un héroe algo tímido con las mujeres. En cambio, en Ariosto, el viaje a la frontera exterior del Mediterráneo es el punto de partida (no el de llegada) de una introspección sobre el sentido de la historia pasada. De ese modo, el *Orlando Furioso*, publicado en 1516, se convierte en el resumen final de la herencia mediterránea de la cultura europea.

¿Por qué digo esto? ¿Qué detecto en medio de la hermosa cadencia de sus versos? Por el momento, quisiera limitarme a un simple comentario global que afecta a la relación establecida por Ariosto entre el centro y los confines de una civilización: un tema cuyas raíces se encuentran en Herodoto y que volvía a debatirse entre los viajeros que navegaban por el Atlántico sur, como Vespucio o Magallanes. Ariosto descubre que no hay revolución histórica sin un desplazamiento de las líneas geográficas.

En los decenios que enmarcan el año 1500 se aprecian claramente un desplazamiento de la cultura hacia el noroeste, acercándose el Oriente a las mismas puertas de lo que había sido la cuna de la

civilización clásica. Oriente es entonces ya la costa de Anatolia, pero también Macedonia, Grecia e incluso Serbia y Montenegro; como lo es buena parte de Moldavia, de Ucrania e incluso de la Bielorusia. Nuevos espacios al otro lado del Atlántico sustituyen a las viejas ciudades comerciales del Mar Negro y del Egeo. Todo ello unido a un creciente deseo por amurallar lo que se entiende por Europa, asediada en Viena o la Dalmacia por el avance turco. Esta manera de observar el mundo moderno apostaba claramente por la identificación cultural con Occidente. Lejos de toda intención nostálgica o panfletaria (pocas grandes obras tienen esa intención) logra dotar a su historia y a sus protagonistas de una reflexión sobre el espacio europeo que está por llegar.

Unos ochenta años después de que Ariosto llevara a cabo este tipo de reflexiones, a finales del siglo XVI, otro gran escritor, William Shakespeare, convirtió la herencia mediterránea en sujeto de la tragedia. *Otelo*, *El mercader de Venecia*, *Romeo y Julieta* y algunas obras más son dramas universa-

les, ciertamente, pero sus temas son pequeñas historias que se solían contar en las ciudades mediterráneas. Con una constancia digna de Prometeo, Shakespeare coleccionaba apólogos que contaban los marineros de Londres (a donde llegaban puntualmente las naves italianas) para tener materia con la que elaborar sus dramas teatrales. Técnica narrativa y problemática universal se asocian para ofrecer un diagnóstico de lo mejor y de lo peor del mundo mediterráneo: un mundo que a la altura del 1600 se mira con melancolía. Shakespeare obtiene este resultado dramático (sin duda el más preclaro y el más intenso desde los tiempos de Sófocles) al valorar el cruce de hombres, el cruce de culturas y el cruce de sentimientos que fue el Mediterráneo por él soñado. Ese mestizaje que hace de Otelo, el paradigma de un modo de ser «universal», psicológicamente inestable, el celoso sin fundamento, el negro que atenaza con sus manos a la frágil doncella de cabellos rubios, es al mismo tiempo la mejor metáfora sobre esa necesidad de huir de la frontera, de tomar distancia ante el «extranjero», convertido ya, y para siempre, en el «otro».

Los dramas de Shakespeare crearon una ficción que en ciertos momentos supera la realidad. ¿Qué sabemos hoy del amor en la ciudad de Verona sino

lo que él quiso decirnos? ¿Qué imagen tenemos de la vida comercial veneciana sino la que él mismo construyó en sus tragedias? La elaboración histórica de Shakespeare es más perturbadora para el porvenir de Europa que cualquier fenómeno cultural hasta ese momento, quizás solo puede ser comparada con la postura de Miguel de Cervantes ante la vida errante de la caballería medieval que él leyó en las obras de Boyardo y otros italianos del siglo XV. Y digo esto porque estoy convencido que se puede imaginar un mundo europeo sin pasado, pero es imposible imaginarlo sin la trágica mirada de Shakespeare o la irónica sonrisa cervantina. Tiene razón Stephen Greenblatt al sostener que la resonancia de Shakespeare (que yo extendería a la de Cervantes) reside en la amplitud del desplazamiento cultural que abarca; eso es tanto como decir que, gracias a esa literatura, la herencia mediterránea se convirtió para siempre en la memoria de Europa.

Que Shakespeare fue melancólico con la herencia mediterránea lo comprende todo el mundo

que recuerde las palabras finales del Príncipe de Verona: «Salgamos de aquí para hablar más extensamente sobre estos sucesos lamentables. Unos obtendrán perdón y otros castigo, pues nunca hubo historia más dolorosa que esta de Julieta y su Romeo».

Este es el dato esencial que debemos retener: casi ciento cincuenta años después, en julio de 1764, el historiador Edward Gibbon anotaba sus impresiones sobre el mundo mediterráneo en medio de su largo y provechoso viaje a Italia. Ese gesto fue pronto imitado: personajes de la talla de Goethe o Stendhal hicieron algo parecido, un viaje en busca del Mediterráneo. Quisieron conocer la geografía que había sido la cuna de la civilización.

Hasta hace pocos años, la curiosidad de estos viajeros se entendía como un movimiento en busca de las raíces clásicas. Hoy, tras haber madurado mejor el contenido de sus escritos, se tiende a ver como un largo proceso de interpretación del pasado, cuya vitalidad reside precisamente en destacar lo perdurable y elidir lo accesorio. La herencia mediterránea se busca en las huellas dejadas por los hombres desde Homero a Ariosto. Eso parece bastante claro para el caso de Gibbon, quien aspira a conocer en su viaje a Italia los motivos de la caída y decadencia del imperio

romano, con la intención de reflexionar sobre el futuro europeo, un tema de debate por entonces en las academias científicas de Inglaterra y Francia. Lo mismo se puede decir de la postura adoptada por Goethe ante las ruinas del Foro romano que le obliga a tomar en consideración no solo el mundo clásico sino también la época medieval. Algo que vale también (aunque nos sorprenda de entrada) para Stendhal. Parece claro hoy día que Stendhal quiere encontrar en su viaje al Mediterráneo una línea que conecte el deseo de belleza de la escultura de Fidias con la pintura de Rafael, a la que amaba tanto.

El espacio imaginario surgido de esos relatos de viaje es la imagen que el europeo se hizo del mundo mediterráneo durante más de dos siglos: una imagen lo suficientemente fuerte como para incluir dentro de ella una concepción de la historia universal que terminó por tomar distancia no solo de la Contrarreforma y el Barroco sino de la cultura medieval con el único fin de llevar a cabo una legitimación de la modernidad. Hoy, treinta años después, la tesis de Hans Blumenberg pasa a ser aún más verdadera.

Pero no podemos olvidar que esos valores de la modernidad descansan en la legitimación que ofrece el orden mercantil a la actividad humana,

con lo que volvemos a retroceder al siglo XII, donde comenzó esa larga elaboración que ahora llega a su punto culminante. Tiene razón el medievalista canadiense Brian Stock al indicarnos que los valores de la modernidad aparecen casi todos a lo largo de esa centuria, mediante un proceso de recuperación de la tradición clásica (aunque yo prefiero hablar de herencia mediterránea pues como hemos visto no solo tiene que ver con el mundo antiguo sino también con la época medieval). Hoy que la cultura europea se siente amenazada por todos lados conviene no olvidar las raíces, tener conciencia de lo que está en juego: no solo la imagen que la modernidad tiene del cosmos sino la razón de ser de nuestros sueños más perdurables.

Al pensar en la inquietud de este final del siglo XX, me viene a la memoria el comentario del poeta griego Constantin Cavafy sobre el «deseo de escuchar» la verdad que tiene Ulises en la isla de las Sirenas, y recupero así de nuevo la figura de

este hombre mediterráneo tan excepcional, como supieron ver Homero o Dante; y lo recupero porque he tomado de su ejemplo el sentido y la posibilidad de investigar a fondo la herencia mediterránea de la cultura europea. Mientras leía atentamente las diferentes versiones de su viaje de retorno a Itaca, comencé a entender todo cuanto quiero llegar a conocer, y por eso he situado estas reflexiones bajo su mirada, y fue por lo mismo que en 1980 invoqué, en Nápoles, el «sueño de Ulises» en un trabajo sobre la actividad marítima entendida como un fenómeno de estructura propio del Mediterráneo.

Ahora, veinte años después, vuelvo a oír esa llamada, que no es otra cosa que el reto de navegar por el proceloso mar de lo desconocido con el fin de escribir sobre la herencia mediterránea de la cultura europea, siguiendo las huellas de Schlegel, Droysen o Burckhardt. Una tarea difícil, pero necesaria, si es que en verdad queremos saber nuestras auténticas raíces. Pero ahora que lo digo delante de todos Vds. me doy cuenta de una cosa: la necesidad que tengo de llevar a cabo este trabajo no es simplemente un reto profesional, más bien creo que se trata de un viejo sueño personal: el sueño de un hombre mediterráneo.

