



*Del agón griego a la
santidad cristiana:
un ensayo sobre la
excelencia¹*

José María Llovet Abascal

Instituto de Humanidades

Universidad Panamericana

jlllovet@up.edu.mx

1. Éste es el ensayo ganador, en la categoría de profesores, del certamen del *Foro Universitas*, en su edición 2023. Concurso de ensayo organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad Panamericana

Pero el problema no es de ella, sino de ese mundo. Porque la maravilla de una sinfonía sólo es posible gracias a los que sueñan con ser segundos violines. Ese mundo está mal y no lo sabe. Aún”. (El País, 2021).

Por un lado, simpatizo con madre e hija. Creo que, en efecto, quizá estamos demasiado obsesionados con la idea de triunfar y destacar. Y entiendo que esta obsesión, este imperativo de “tener hambre”, puede en algunos casos generar ansiedad y frustración, alimentar el egoísmo, la vanidad, el elitismo y otras actitudes dañinas para los individuos y la sociedad en general.

Por otro lado, admiro a Winston Churchill y a las hermanas Williams. Considero que hay algo de bueno en aspirar a la grandeza y me parece loable que un padre anime a sus hijos a alcanzar la excelencia en lo que hacen.

¿Quién tiene razón? Richard Williams no habría aceptado que sus hijas quisieran ser “segundos violines”. Winston Churchill tenía claro, desde adolescente, que quería ser un gran hombre, quería hacer grandes cosas. Y las hizo. ¿Es algo intrínsecamente malo que una persona quiera sobresalir? Si satanizamos la ambición humana y todo deseo de alcanzar notoriedad y afirmamos, como la madre de la violinista, que este mundo está mal porque “está hecho para los que sueñan con ser los primeros”, ¿qué alternativa vamos a proponer?

¿Deberíamos entonces animar a nuestros hijos a ser mediocres? ¿Deberíamos diseñar instituciones que celebren la medianía, en lugar de ofrecer premios y ventajas a quienes se destacan?

Creo que para responder estas preguntas tenemos que hacernos otras. ¿Qué mueve a las personas que quieren alcanzar la excelencia? ¿Es siempre sólo la vanidad, solamente el deseo de ser considerados superiores, de ser alabados? ¿No habrá, quizá, personas que buscan perfeccionarse a sí mismas con fines más nobles y trascendentes? ¿Es posible otro tipo de grandeza humana que sea incompatible con el orgullo y el afán de notoriedad?

En las siguientes páginas me propongo responder estas preguntas haciendo un recorrido histórico por algunos de los modelos de excelencia que configuraron la cultura occidental. Me interesa mostrar que hay un amplio repertorio de modelos de excelencia alternativos al del famoso-millonario-influente del siglo XXI. Algunos de estos modelos inspiraron durante siglos a generaciones enteras de seres humanos.

Los griegos y la era agonal

La *Iliada*, el libro fundacional de la cultura grecolatina, es en buena medida la historia de cómo los jefes aqueos y troyanos compiten para ver quién debe mandar en razón de sus méritos. El poeta exclama, antes de presentar el famoso catálogo de las naves en el canto II:

“Ahora dime, Musa, quién era el mejor de los hombres y caballos que acompañaban a los Atridas” (II, 761)³. La cólera de Aquiles, alrededor de la cual se construye el argumento del poema, es provocada por una humillación: Agamenón, el general de los aqueos y que se cree el mejor entre ellos (I, 91) le quita a Aquiles el botín que le corresponde de acuerdo con sus hazañas en batalla. Lo trata como a un inferior. En buena parte del canto I los dos héroes intercambian insultos. Agamenón le dice a Aquiles “Si grande es tu fuerza, es porque un dios te la ha otorgado” (I, 178), con lo cual quiere restarle mérito. Luego lo acusa de querer ponerse por encima de él: “Este hombre quiere estar por encima de todos los demás, a todos quiere dominar, sobre todos reinar, y en todos mandar” (I, 287-289). Aquiles, por su parte, le recrimina no arriesgar el físico en las batallas, lo llama “ebrio”, con “mirada de perro” y “corazón de ciervo”, “devorador del pueblo”. Cuestiona su autoridad y su cargo como general de los aqueos, pues no tiene méritos que lo justifiquen. Al final de su filípica le dice que se arrepentirá de “no haber dado satisfacción al mejor de los aqueos” (I, 225-244).

Llama la atención que el anciano sabio Néstor, también en el canto I, al tratar de apaciguar a los matones que están a punto de batirse a muerte, afirme que antes que ellos hubo otros héroes mejores, “los terrestres que más fuertes se criaron” (I, 266). En los siguientes cantos, al aparecer los héroes troyanos, el poeta ensalza sobre todo a Héctor, sin duda el mejor entre ellos. Pero en una poderosa escena en el canto III, en una conversación con Príamo, Helena describe a cada uno de los héroes aqueos mientras van desfilando frente a sus ojos: es una especie de pasarela de héroes, como si se tratara de hacer una apuesta sobre quién resultará el destructor de Troya. Aquí aparece justamente otro fuerte contendiente al título del “mejor de los aqueos”, no por sus dotes para el combate y el liderazgo, sino por su ingenio y su facilidad de palabra. Helena afirma que cuando se trata de hablar, con Odiseo no puede rivalizar ningún mortal. En la *Odisea*, de hecho, Odiseo aparecerá como el mejor de los aqueos, por haber ideado y ejecutado el ardid del caballo de Troya (VIII, 500-520). Y en el canto XV, Teoclímeno, un adivino, le dice a Telémaco, hijo de Odiseo, a propósito de las pretensiones de un hombre de casarse con su madre, Penélope: “Nunca habrá otro linaje más regio que el tuyo en las tierras y las gentes de Ítaca; el mando será siempre vuestro” XV, 532-534. También Ájax es llamado en ciertos momentos el mejor de los aqueos, “mientras duró la cólera de Aquiles” (I, 769), es decir, era el mejor cuando Aquiles no peleaba.

Por supuesto que en ambos poemas el destino final de los héroes es decidido no por ellos mismos, sino por los dioses. Sus talentos también provienen de su linaje. Pero negarles todo mérito, reducirlos a meras marionetas a merced de los dioses, haría que sus historias carecieran por completo de interés (hay que recordar que la principal finalidad de los poemas homéricos era el entretenimiento). Los

3. En las referencias a obras antiguas y medievales, ente paréntesis, se cita de acuerdo con la numeración canónica. En el listado de referencias, al final del documento, se especifica la edición consultada.

héroes creen que su destino depende en buena medida de sus hazañas y de su excelencia (su ἀρετή). Si son los mejores, entonces los dioses los premiarán, porque los dioses están, de hecho, pendientes de su κλέος, su fama o reputación, y no son indulgentes con la mediocridad. Aquiles, luego de ser humillado por Agamenón, le llora a su madre, Tetis, y le pide que interceda con Zeus para que éste ponga en su lugar a Agamenón. La desmesura de Agamenón consiste en haberle quitado a Aquiles su botín, haberlo humillado injustamente.

En los poemas homéricos aparece una mentalidad altamente competitiva: aunque no todos los soldados pueden aspirar a la grandeza --los que no tienen cuna noble están obviamente excluidos, al igual que los feos, como Tersites, un soldado deforme-- los héroes, los aristócratas, deben competir entre ellos de manera encarnizada para ser los mejores y gozar de los más altos honores y del favor de los dioses. Pero ¿de qué grandeza se trata? Está claro que no es grandeza moral. Aquiles es el mejor de los aqueos, pero no por tener un buen carácter, sino por sus habilidades militares y su poderío físico. En el canto XXIV, el poeta se encara con los dioses que protegen a Aquiles, a pesar de sus defectos morales:

“Dioses crueles y maléficos. ¿Nunca en vuestro honor Héctor ha quemado muslos de bueyes y de cabras sin tacha? Ni ahora que no es más que un cadáver habéis osado salvarlo, para que lo contemplaran su esposa, su madre, su hijo, su padre, Príamo, y sus huestes, que pronto lo habrían incinerado al fuego y le habrían tributado exequias fúnebres. Pero es al maldito Aquiles, dioses, a quien preferís proteger, a uno que no tiene mientes sensatas ni juicio flexible en el pecho, y que sólo conoce ferocidades, cual león que dócil a su enorme fuerza y a su arrogante ánimo, ataca los ganados de los mortales para darse un festín; así Aquiles ha perdido toda piedad y no tiene ningún respeto, don que a los hombres causa un gran daño o un gran beneficio” (XXIV, 33-45).

Aquiles puede resultarnos desalmado e infantil, pero nos rendimos ante su poderío y su habilidad. Su grandeza es indiscutible. En este contexto, aspirar a la excelencia y a colocarse por encima de los demás es bien visto, aunque no es algo al alcance de todos. Los hombres comunes y los que no han sido bien dotados al nacer están de entrada excluidos. La ambición humana, sin embargo, debe conocer límites. Cuando un héroe aspira a ser como un dios o se coloca por encima de los demás hombres sin justificación, negándoles lo que les corresponde de acuerdo con sus propios méritos, incurre en desmesura (ὑβρις).

En los siglos posteriores a la aparición de los poemas homéricos proliferaron entre los griegos distintos modelos de ἀρετή. La *Paidea* de Werner Jaeger sigue siendo la obra fundamental y más completa sobre el tema. Como muestra Jaeger, aunque los contenidos de la *areté* cambien con el tiempo y se

trate, por ejemplo, en el caso de Hesíodo, ya no de destreza y fuerza física, sino de laboriosidad, prevalece el imperativo de alcanzar notoriedad, de detestar la mediocridad y la ordinariedad. ¿Qué es, sin embargo, lo que motiva ese afán?

¿Es nada más que el deseo de honores y reconocimiento? Hay que tomar en cuenta, como señala precisamente Jaeger, que en la antigüedad clásica no se conocía todavía la idea judeocristiana de humildad. Para ellos era un asunto de justicia que toda grandeza fuera encomiada. La modestia griega, la αἰδώς, no estaba peleada con exigir honores: Aquiles no faltó contra ella al reclamar su botín. El más recto de los hombres, el más justo, el que más aportara al bien común, tendría derecho a exigir retribución en forma de honores.

Incluso entre los menos “individualistas” de los griegos, los espartanos, la principal motivación para el heroísmo y el servicio a la ciudad era la obtención de honores. Heródoto cuenta en sus *Historias* las cuitas de Aristodemo, uno de los únicos tres sobrevivientes del famoso “ejército de los 300” liderado por Leónidas en la batalla de Termópilas. Aristodemo no pudo pelear en la batalla porque perdió la vista un poco antes, quizá a causa de una infección. Lo mismo le pasó a un compatriota suyo, Éurito. Ahora bien, Éurito, aunque ciego, no renunció a presentar batalla y murió gloriosamente. Aristodemo regresó a casa y fue tratado como un cobarde, lo cual significaba, en Esparta, ser un paria. Al año siguiente tuvo la oportunidad de redimirse en la batalla de Platea. No recibió, sin embargo, ningún honor especial, pues peleó de manera temeraria y puso en peligro de manera innecesaria a varios miembros de su falange. Quienes aspiraban a la gloria no podían actuar en contra de la comunidad, esto está claro. Pero la gloria era un premio que se otorgaba a individuos en razón de sus méritos.

También en Heródoto hay una escena bastante chauvinista que refleja la alta opinión que los griegos tenían de sí mismos. Un persa llamado Tritantecmes, al conversar con un grupo de griegos sobre los juegos olímpicos, exclama, al enterarse de que los atletas ganadores reciben como premio una corona de olivo: “¡Ay, contra cuáles hombres nos has conducido a luchar; no c ompiten por dinero, sino por honor!”. Heródoto generalmente reporta, después de describir una batalla, qué soldados destacaron por su valentía y habilidad.

Los Juegos Olímpicos son otro buen ejemplo del afán competitivo de los griegos y de cómo la aspiración a la excelencia consistía sobre todo en la búsqueda de gloria. Píndaro dedicó innumerables odas a los atletas vencedores, para inmortalizarlos. Y no hay que olvidar tampoco que el teatro griego se desarrolló en la forma de competiciones. Los tres grandes trágicos de los cuales conservamos obras completas, Esquilo, Sófocles y Eurípides, y también el gran comediante Aristófanes, escribieron sus obras para ganar premios.

¿Podríamos hablar de una meritocracia en la Antigua Grecia, en algunas ciudades, en algunos momentos? La sociedad ateniense era bastante parecida a las sociedades contemporáneas en este aspecto: los hombres libres competían entre ellos sobre todo por honores, poder y dinero. Esto no necesariamente era incompatible con un ἤθος comunitarista. Jacob Burckhardt propuso que una de las fuerzas impulsoras del espíritu griego, junto con la polis y el individualismo⁴, fue el afán competitivo, el agón:

“Frente a los escitas y los asiáticos el griego tiene un carácter individual, desvinculado de toda acción colectiva de raza o de casta, en perpetua porfía o agón con sus iguales, desde las competiciones en las fiestas hasta el triunfo en la polis, y desde los estadios de Olimpia hasta las ágoras y los pórticos de su ciudad y los concursos de canto y arte. Y cuando esta porfía no va en serio, se desliza en la broma y la ironía de todos los días, en la crítica incesante del prójimo; el humor griego busca incansablemente el contraste entre las cosas tal como son y tal como debieran o pudieran ser”.⁵

Hannah Arendt, por su parte, describió así este espíritu: “La esfera pública, la polis, estaba calada de un espíritu agonal, de acuerdo con el cual todo individuo tenía que distinguirse constantemente de los demás, demostrar con acciones únicas o logros que era el mejor”⁶.

El afán de competencia podía ser a veces tan generalizado que resultaba peligroso para la colectividad. Un fragmento atribuido a Heráclito reza así: “Bien merecido sería para los efesios ahorcarse todos en masa y abandonar la ciudad a los niños, ellos que expulsaron a Hermodoro, el varón más útil entre los suyos, diciendo ‘no haya ni uno [quien sea] el más útil entre nosotros; y si no [tal sea] en otra parte y entre otros (Heráclito, p. 44, fr. B 121)’”. Eurípides puso en boca de Yolao, compañero de Heracles, las siguientes palabras, que expresan reprobación contra aquellos que pretenden sobresalir: “Desde antaño estoy convencido de esto: un hombre es, por nacimiento, justo con sus vecinos, mas otro, al tener su ánimo consagrado al lucro, es inútil para la ciudad, difícil de tratar, sólo excelente para sí mismo” (*Heráclidas* 1-5).

En resumen: el afán de gloria de los héroes homéricos se transformó en los siglos VI y V a. C. en la búsqueda de honores y reconocimiento público. La excelencia humana era vista entonces como el medio para alcanzar tal reconocimiento. Jenofonte lo expresó así: “ningún placer humano parece estar más cerca del divino que el disfrute del honor” (*Hierón*, 7 3-4).

4. Tobias Joho, «The Internal Commotion of Greek Culture: Jacob Burckhardt on the Defeat of Athens in the Peloponnesian War», *Ktèma*, no. 42. (2017): 127-149.

5. Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega* (Madrid: Gredos, 2005), 52.

6. Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2003), 52.

Incipit Sócrates

Sócrates es considerado el padre de la ética occidental porque introduce una forma de excelencia que no depende de la estima de los demás. Sócrates piensa, como el resto de los griegos, que hay que aspirar a la excelencia, pero alguien puede ser el más excelente de los hombres y, sin embargo, no gozar de estima social. De hecho, él mismo fue condenado a muerte en el año 399 a. C., acusado injustamente de pervertir a los jóvenes y de no creer en los dioses.

La excelencia moral, como la entiende Sócrates, ¿se puede considerar también una forma de aspirar a la grandeza? Indudablemente. Pero las motivaciones de quien aspire a este tipo de grandeza son de otro tipo. No se trata de recibir honores ni de sentirse superior. La persona buena escoge el bien por sí mismo. Querer ser excelente, en este caso, no es un asunto de vanidad: se trata más bien de perfeccionar el propio carácter para poder hacer un mayor bien a los demás y a uno mismo. Quien aspire a este tipo de excelencia no mide su excelencia de manera comparativa, como el atleta que sólo se considerará suficientemente bueno si obtiene una presea. Sócrates no sólo quiso alcanzar la excelencia para él mismo, quería ponerla también al alcance de sus conciudadanos, porque creía que una sociedad conformada por personas que aspiraran a la excelencia moral, sería probablemente una sociedad más justa.

En la *Apología*, Platón puso en su boca estas palabras:

Yo, atenienses, os aprecio y os quiero, pero voy a obedecer al dios más que a vosotros y, mientras aliente y sea capaz, es seguro que no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciéndoles lo que acostumbro: “Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y, en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible?” (*Apol.* 29 d-e).

Sócrates está inaugurando entonces una concepción moral según la cual hacer el bien y alcanzar la excelencia no tiene nada que ver con la gloria ni con que los demás lo reconozcan a uno. Platón reintroduce este problema en la *República*, con el famoso mito del anillo de Giges. Si existiera un anillo con el poder de hacer invisible a quien lo manipulara, y gracias a él su dueño pudiera hacer lo que quisiera, completamente seguro de que no le traería consecuencias negativas, ¿quién podría poseer tal anillo y no corromperse? ¿Es humanamente posible? La ética platónica pretende ofrecer una solución a este desafío. La excelencia nada tiene que ver con bienes contingentes y externos. A los hombres verdaderamente justos no los mueve el poder ni el dinero. Persiguen el Bien eterno e inmutable. Deben mandar sobre los demás no porque ambicionen el poder o los honores, sino porque, al ser genuinamente buenos y sabios, le harán un bien a la ciudad. De hecho, Platón pensaba que el poder debía entregárseles a quienes no les interesaba.

En Aristóteles, que da continuidad a la moralidad socrática en este aspecto, la aspiración a la excelencia está inscrita en la naturaleza humana, en la forma de la búsqueda universal de la felicidad. Todos queremos ser felices, pero nos equivocamos al emprender su búsqueda porque no sabemos qué es y menos tenemos idea de cómo conseguirla. La felicidad es la vida virtuosa, la vida buena. Aspirar a la excelencia, entonces, no sólo es algo deseable, sino que es inevitable: todos los seres humanos queremos, en el fondo, alcanzar la plenitud humana, pero cometemos errores que nos alejan de ella, ya sea por ignorancia o por defectos en nuestro carácter.

Aristóteles dedica un capítulo de su *Ética nicomaquea* a la virtud de la magnanimidad (Libro IV, capítulo 3). De acuerdo con él, es lícito aspirar a la grandeza, pero no está al alcance de todos. Quien no pueda aspirar a ella debe ser modesto, es decir, reconocer sus limitaciones. En cambio, el magnánimo se reconoce capaz de grandes obras, las realiza y no se engaña sobre su propia grandeza, pero se valora en su justa medida. No se engaña creyendo que es un dios, tampoco se engaña creyendo que es inferior a los demás. En su tratamiento de esta virtud, Aristóteles está haciendo concesiones al modelo homérico de excelencia. ¿Es lícito que alguien como Aquiles aspire a la grandeza? Sin duda. Sería ridículo que Aquiles se comportara con modestia. Ahora, Aristóteles deja muy claro que no tiene sentido identificar la felicidad con los honores. Aquiles no será feliz por el hecho de ser glorificado. Será feliz si es virtuoso. Y en su caso, dada su superioridad, si es virtuoso, será probablemente glorificado.

Aristóteles dedica también otro capítulo de la *Ética nicomaquea* (libro IV, capítulo 4) a la virtud de la φιλοτιμία, que se puede traducir, literalmente, como el “amor al honor”. Explica que esta palabra designa a veces tanto el exceso, que se debe evitar, como el término medio, que se debe buscar (pasa lo mismo, por ejemplo, con el término español “ambicioso”: en algunos contextos tiene una connotación negativa, en otros tiene una connotación positiva). Según Aristóteles, debemos ser amantes del honor en la justa medida y de la manera correcta. No sería aceptable que alguien fuera completamente indiferente a los honores de los que es objeto después de haber realizado bellas empresas. Para Aristóteles, entonces, el afán de notoriedad no sólo no es censurable en sí mismo, sino que de hecho, bien entendido, constituye una virtud. Pero está claro que la felicidad no puede identificarse con el honor y que el hecho de que alguien goce de honores no implica para nada que haya alcanzado la excelencia y mucho menos la felicidad. A veces quienes son honrados no tienen méritos y a veces los que se merecen los honores sufren el oprobio. Aristóteles observa que quienes son verdaderamente virtuosos, ponen siempre la virtud por encima del honor y además valoran los honores sólo como un signo de ser verdaderamente virtuosos (*EN I*, 5, 1095b23-30).

En los siglos posteriores las cosas no cambian mucho: los ideales de excelencia que predominan en el periodo helenístico y en el último siglo de la República y el primero del Imperio romanos, son bastante semejantes a los ya propuestos por los griegos del periodo clásico. Plutarco escribió a principios del s. II d. C. sus *Vidas paralelas*, una serie de biografías sobre los políticos más ilustres de Grecia y Roma. A través de las biografías de estos personajes y de un análisis de sus caracteres morales, Plutarco exhibe todo el repertorio de modelos de excelencia de la tradición grecolatina (Sócrates, por ejemplo, no ocupa un capítulo entero, al no haber sido político; pero aparece en el capítulo sobre Alcibiades como un ejemplo de aquello que le faltaba a Alcibiades: el autocontrol).

Creo que Sócrates es el modelo clásico más noble e inspirador de excelencia humana: fue alguien genuinamente bueno, que aspiró a la grandeza no para obtener honores, riquezas y poder, sino para servir a la verdad y a su ciudad. Es, para la cultura grecolatina, el paradigma del sabio.

Los héroes cristianos

En el siglo I, surge en Occidente un modelo alternativo de excelencia, diferente del clásico en algunos aspectos esenciales. Este modelo está encarnado en los santos cristianos.

En sentido estricto, los santos son modelos de vida, sí, pero sólo porque ellos a su vez imitaron a Cristo, de modo que el modelo cristiano de excelencia es en el fondo siempre Cristo. Pero imitar a Cristo no es tan fácil, por razones obvias y por otras no tan obvias: ¿qué significa, en la vida diaria? ¿Convertir el agua en vino? ¿Morir en una cruz? Los santos son *casos de éxito* en la imitación de Cristo. Así como los griegos tuvieron a Aquiles y a Héctor, a Leónidas y a Alejandro, a Pitágoras y a Sócrates, y los latinos a Catón y a Julio César, a Cicerón y a Augusto, así los cristianos colocaron a sus propios héroes en los altares. Hay que resaltar que las mujeres no quedaron excluidas. Mientras que las *Vidas paralelas* de Plutarco no incluían a ninguna mujer, las mujeres estuvieron incluidas en los santorales desde el principio.

¿Qué tiene en el fondo de innovador el modelo cristiano de excelencia, tal como se configura en los primeros siglos? En realidad, abrevia de los modelos grecolatinos, especialmente del socrático, mezclado con un poco de estoicismo y neoplatonismo, pero el ingrediente fundamental, que lo hace diferente, es que pretende eliminar por completo toda pretensión de superioridad y autoafirmación de parte de quien lo alcanza. Esto estaba ya presente en la cultura hebrea. Al santo no sólo no le interesa ser considerado santo, sino que además ni siquiera sabe que es santo. Quien se cree santo seguramente no lo es. Con la introducción de la humildad judeocristiana se deslegitima toda pretensión de un sujeto de atribuirse grandeza. Sólo Dios es realmente santo y bueno. Si un ser humano se distingue de los otros por su bondad y sus virtudes, es sobre todo porque Dios le ha dado la gracia de volverse bueno. Por eso el santo no reza diciendo “Prometo ser bueno”, sino “¡Dios,

hazme bueno!”. Pero ¿por qué quiere ser bueno el santo? No es por un asunto de vanidad, no es para sobresalir, no es para buscar la propia perfección. No aspira a la grandeza humana --y para los cristianos, la santidad es la mayor grandeza humana posible-- para alimentar su vanidad. Lo hace para amar y servir mejor. El santo quiere ser bueno porque quiere amar más y mejor, con intenciones más puras, con una entrega total a Dios y a los demás. El santo es la antítesis del egoísta y del vanidoso.

Esto lo resumió muy bien san Agustín en la *Ciudad de Dios*, al contrastar justamente las dos ciudades, la de los hombres y la de Dios, entendidas como dos proyectos de vida, pero también dos cosmovisiones contrapuestas:

Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí, la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquélla solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquélla se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, Tú mantienes alta mi cabeza. La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquélla ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; Tú eres mi fortaleza (*Ciudad de Dios*, XIV 28).

Durante más o menos unos 17 o 18 siglos, los modelos de grandeza humana que predominaron en Occidente fueron una mezcla entre los modelos grecolatinos y los cristianos. Los jóvenes educados leían las *Vidas paralelas* de Plutarco o alguna obra semejante, pero también vidas de santos. Los héroes de los poemas épicos medievales reúnen las virtudes grecolatinas y las cristianas. En el *Libro de la Orden de Caballería* de Ramón Llull, del siglo XIII, se presenta al caballero como un hombre de acción, valiente, fuerte, hábil, pero también gentil, piadoso, casto y generoso. Su objetivo no debe ser la búsqueda de gloria humana, sino la impartición de justicia y sobre todo la protección de los más débiles.

La obra más importante sobre la excelencia humana de toda la Edad Media es probablemente la *Divina Comedia*. Se trata de un viaje al interior del corazón humano. Las categorías de Dante son cristianas, pero también pretende incluir en su poema la sabiduría pagana. Mientras el poeta recorre el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso, se tematizan las virtudes y los vicios más importantes. Dante hace desfilar a quienes mejor los representan. El ascenso progresivo hasta alcanzar la región más alta del Paraíso es también un ascenso hasta la máxima perfección. Ahí se encuentran, más cerca de Dios, los más grandes santos, pero Dante deja muy claro que no es a causa de sus méritos, sino de la gracia: “Sin mérito de su parte, están colocados en grados diferentes, distinguidos sólo por su primera agudeza de visión” (XXXII, 73-75).

San Bernardo, quien guía al poeta a partir del canto XXXI, le dice: “Contempla ahora el rostro que a Cristo se asemeje más, que sólo su claridad te puede disponer para ver a Cristo”. Se refiere a María. El poema termina haciendo referencia al amor “che move il sole e l’ altre stelle” (que mueve el sol y las demás estrellas). Benedicto XVI, comentando precisamente este verso de Dante, escribió: “El eros de Dios no es sólo una fuerza cósmica primordial; es amor, que ha creado al hombre y se inclina hacia él, como se inclinó el buen samaritano hacia el hombre herido y despojado, tendido al borde del camino que bajaba de Jerusalén a Jericó”⁷. El modelo de excelencia del cristianismo está libre de toda vanidad y todo afán de notoriedad. El santo es quien ama de verdad, con un amor semejante al de Dios. San Agustín lo explicó así: “Tal es el fin de todas nuestras obras: el amor. Él constituye la meta: por eso corremos; hacia el amor corremos; cuando lleguemos a él, descansaremos” (*Comentarios a la primera carta de san Juan*, 10, 4). San Agustín también explica por qué quien sea realmente ambicioso, deseará a Dios: “Tú, que deseabas poseerlo todo, ahí tienes modo de hallarlo todo; no lo busques por el camino de la avaricia, búscalo por el camino de la piedad. Si por ahí vas, lo poseerás, porque poseerás al Hacedor de todas las cosas, y, poseyéndole a él, todo con él será tuyo” (*Sermón CXLII*, 4).

Conclusión

En el Renacimiento se reviven con fuerza los modelos de grandeza antiguos y se combinan con la nueva concepción humanista del hombre. Se ensalza al hombre nuevo, creador, que se abre camino en un Universo cada vez más grande y lleno de posibilidades antes insospechadas. La Reforma protestante elimina del panorama, al menos en la mitad de Europa, a los santos, que ya no fungen como modelo de perfección humana. Cada movimiento cultural posterior introduce un elemento o matiz adicional a los modelos anteriores y, en algunos casos, comienza a desdibujar algunos rasgos que eran fundamentales para modelos del pasado.

La Ilustración propone al ilustrado: crítico, racional, autónomo. El romanticismo ensalza al genio, al artista, al patriota. Con el advenimiento de las ideologías socialistas, que toman fuerza a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el modelo inspirador es el revolucionario o luchador social, un filántropo capaz de dar la vida por una serie de ideales políticos y sociales. Pero la revolución política y social se extiende a otros ámbitos de la vida y la cultura: el proyecto emancipatorio de la Modernidad canoniza a todo aquel que luche contra alguna clase de opresión. En los años 60 los héroes no son solamente los astronautas y los líderes de los movimientos de los derechos civiles: son también los artistas que proponen la transmutación de todos los valores tradicionales. En este contexto surge la figura del “famoso”. Baudrillard los llamó “los héroes del consumo”:

7. Benedicto XVI, Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio “Cor Unum” (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006).

“Antes, los héroes representaban un modelo: la celebridad actual es una tautología. El único título de gloria de las celebridades es su celebridad misma, el hecho de ser conocidas”⁸.

Baudrillard explica que todos los mitos tienen su “antidiscursos” “crítico, moroso y moralizante”, es la “antifábula que corona la fábula”⁹. En el caso del mito del héroe del consumo, su antidiscursos es justamente la animadversión hacia su estilo de vida, considerado frívolo y disoluto.

¿Por qué estamos entonces tan dispuestos a reprobar en dos segundos a cualquiera que parezca aspirar a la grandeza, a ser el primer violín? Quizá es porque nos hemos acostumbrado a pensar que esas personas lo que quieren siempre es ser colocadas en un pedestal desde el cual podrán luego despreciar y pisotear a quienes consideran ordinarios e inferiores por no pertenecer a las élites. Pero esa es una imagen demasiado pobre de la grandeza humana.

Siempre les sugiero a mis estudiantes no terminar sus ensayos con una moraleja o una exhortación a cambiar el mundo. En este caso, voy a ignorar mi propia sugerencia y proponer una: tenemos que pensar seriamente en cuáles son los modelos de excelencia humana que vamos a tomar en cuenta para construir nuestro proyecto de vida. Y tenemos que ofrecer a las siguientes generaciones un repertorio más amplio y más rico de modelos de excelencia. Desde que el mundo es mundo, siempre se ha subestimado a las nuevas generaciones, considerándolas inferiores en todos los aspectos. Como lo mostraba arriba, ya en la *Iliada* el viejo Néstor llama a Aquiles, Agamenón, Odiseo, Áyax y Héctor “la generación de cristal”. Después de casi 15 años de impartir clases a universitarios, puedo decir que todos los jóvenes que he conocido tienen una buena disposición a dejarse inspirar por héroes que no son de Marvel y que no tienen millones de seguidores en Instagram. Todo lo que necesitan es que alguien les hable también de ellos.

Las preguntas que motivaron este ensayo están parcialmente respondidas, creo. En el libro X de la *República*, Platón describe el estado de las almas antes de beber del río del olvido y descender a la tierra. Tienen que elegir entre “todas las vidas posibles de animales y todas las vidas humanas”. A continuación, en boca de Sócrates, Platón explica que el hombre debe sopesar y comparar todos los modos de vida y “de la reflexión que haga sobre todos ellos y mirando atentamente a la naturaleza del alma, le vendrá la capacidad de elegir entre la vida mejor y la peor, llamando mejor en este caso a la que hace al alma más justa y peor a la que la hace más injusta” (*Rep. X*, 15, 617a-e).

8. Jean Baudrillard, *La sociedad del consumo* (México: Siglo XXI), 248.

9. *Ibid.* P. 2500

Bibliografía

- Arendt, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 2003.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos, 1985.
- Baudrillard, Jean. *La sociedad de consumo*. México: Siglo XXI.
- Benedicto XVI. *Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio "Cor Unum"*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 23 de enero de 2006. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum.pdf
- Jacob Burckhardt. *Historia de la cultura griega*. Madrid: Gredos, 2005.
- Dante Alighieri. *Obras completas*. Trad. Nicolás González. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956.
- Eurípides. *Tragedias I*. Trad. A. Medina. Madrid: Gredos, 1982.
- Heráclito. *Fragmentos*. Trad. R. Mondolfo. México, Siglo XXI Editores, 2013.
- Heródoto. *Historias*. Edición de Ángel María Andreu. Madrid: Gredos, 2013.
- Homero. *Iliada*. Trad. E. Crespo. Madrid: Gredos, 2015.
- Jaeger, Werner. *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Jenofonte. *Hierón*. Trad. C. Mársico et. al. México: Prometeo, 2017.
- Joho, Tobías. «The Internal Commotion of Greek Culture: Jacob Burckhardt on the Defeat of Athens in the Peloponnesian War», *Ktèma*, no. 42. (2017): 127-149.
- Platón. *La República*. Trad. Antonio Gómez Robledo. UNAM: México, 2000.
- Platón. *Apología*. Edición de Emilio Lledó. Madrid: Gredos, 2011.
- Plutarco. *Vidas paralelas III*. Trad. Aurelio Pérez. Madrid: Gredos, 2016.
- Ricks, Thomas E. *Churchill and Orwell: The Fight for Freedom*. New York: Penguin Press, 2017.
- San Agustín. *Comentarios a la primera carta de san Juan*. Salamanca: Sígueme, 2002.
- San Agustín. *Sermones*. Vol. XXIII. Trad. Luis de Pío. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
- San Agustín. *La ciudad de Dios*. Trad. Rafael Aguirre. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012.