

En favor de los clásicos: una ética para el siglo XXI

Alberto Prieto

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Ciències de l'Antiguitat i de l'Edat Mitjana

alberto.prieto@uab.cat



Recepción: 9/1/2009

Resumen

El siglo XXI ha comenzado con una hegemonía de las ideas nacidas a la sombra del postmodernismo que ha llevado a una crisis de los valores anteriores. Se trata de intentar rescatar los valores éticos antiguos que puedan ayudar a la sociedad actual a mejorar. Se verá el ejemplo de Manuel Laza Palacio.

Palabras clave: historiografía, Grecia antigua, ética antigua y moderna.

Abstract

The ideas born in the shadow of Postmodernism, as a whole hegemonic since the beginning of the new century, led to a crisis in the older values. This paper wants to rescue the ancient ethical values which could help us to make our present society better. We will deal with the example of Manuel Laza Palacio.

Key words: historiography, ancient Greece, ancient and modern ethics.

«Escasísima cantidad de obras maestras tienen una fama que jamás se marchita. Sus autores se llaman por excelencia los autores clásicos, y toda persona culta o que presume de culta los compra, aunque nunca los lea [...] Si nada agradable encuentran en los libros de unos hombres de gusto refinado, de sensibilidad exquisita, cultos y sabios como lo eran griegos y romanos, menos encantos hallarán en los autores de edades bárbaras que escribieron sabiendo poco o nada y sirviéndose de una lengua dura e informe»¹.

Esta visión sobre los clásicos se escribió a comienzos del siglo pasado y, según el que firma la publicación, correspondía a un manuscrito inédito que encontró en la biblioteca personal de un supuesto Don Augusto Román que había recibido como herencia. Aunque en el texto se alaban autores de otros periodos e incluso

1. R. FUENTE (1894), *La Antigüedad clásica*, París, p. 185 s.

contemporáneos a su propia época, más adelante el autor critica la idea de progreso y defiende, prioritariamente, el legado de los clásicos grecorromanos como la base cultural principal de su propio presente.

En lugar de ese punto de vista que he comentado, que, en el fondo, es el de un clasicista encerrado en su torre de marfil, Alsina ya recordó que el preocuparse exclusivamente por sus propios «clásicos» era algo anacrónico y comportaba alejarse de los problemas vitales de su propia época, con lo que difícilmente podría conseguirse acercar los clásicos a cada presente².

Decía Italo Calvino que «los clásicos son esos libros de los cuales se suele oír decir: “Estoy relejendo...” y nunca “Estoy leyendo”»³, pero, sobre todo, «nunca terminan de decir lo que tiene que decir»⁴. En el sentido en que lo empleaba el escritor italiano, con ese término se podría englobar a todas las obras de la literatura universal que han dejado una profunda huella, no solo en el lector, sino también en la historia de la humanidad, y en ese sentido es como se suele utilizar generalmente el término *clásico*. El uso de una palabra de la misma raíz, *clasicismo*, sí se ha vinculado y se vincula a la antigüedad clásica, y en ella me quiero centrar en este trabajo —y sobre todo en rescatar los «valores» de la antigüedad griega y romana, que, salvando las distancias, podrían tener alguna utilidad hoy día. Se ha dicho que los valores, en cuanto directrices ideales para la conducta, son los que dan sentido a la vida humana, tanto individual como colectiva⁵.

Sería necesario desempolvar lo que De Romille llamaba «los saberes olvidados»⁶ y, sobre todo, recuperar los valores necesarios para el día al día, ya que sin ellos, escribía, no era fácil vivir. No se puede negar que, desde el final del siglo XX y el comienzo de este siglo, se han detectado unos alarmantes síntomas de falta de principios que han desembocado en la actual crisis que estamos viviendo, que no solo hay que percibirla como económica.

En el plano cultural, estos cambios se han relacionado con el predominio de nuevas corrientes de pensamiento que se han situado dentro de lo que se ha dado en llamar «postmodernismo», que, entre otras cosas, defendía la idea de que se tenía que crear una nueva moral sin recurrir a los, según ellos, caducos sistemas anteriores⁷. No es cuestión de desarrollar aquí estas teorías, sino sólo de recordar cómo la frágil situación actual ha ido acompañada de un cambio del comportamiento humano que ha conducido a una pérdida gradual de la ética, tanto pública como privada, sin que se hayan creado, realmente, alternativas convincentes, sino que, en todo caso, se ha implantado lo que Cortina ha llamado «una des-moralización como des-ánimo»⁸. Aunque muchos justifican sus actuaciones en pro de su propia ética, en realidad lo que denominan «ética» sería, a lo sumo, como veremos

2. J. ALSINA (1975), *Descubrimiento del Mediterráneo: Ensayos sobre la cultura europea*, Barcelona, p. 92.

3. J. CALVINO (1992), *¿Por qué leer los clásicos?*, Barcelona, p. 13.

4. *Ibidem*, p. 15.

5. M. MARTÍNEZ HUERTA (2000), *Ética con los clásicos*, México, p. 78.

6. J. DE ROMILLY (1999), *El tesoro de los saberes olvidados*, Madrid.

7. Cf. J. FONTANA (2000), *La historia dels homes*, Barcelona, p. 317.

8. A. CORTINA (2006¹¹), *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*, Madrid, p. 169.

más adelante, en el mejor de los casos, «una ética de mínimos», y eso está lejos del sentido de lo ético al que me estoy refiriendo.

Hoy día se ha rescatado del pasado el horaciano *carpe diem* (Hor. *Od.* 11, 8) que la sociedad de consumo ha interpretado en un sentido vulgar, muy distinto de las intenciones más profundas del poeta romano, quien, con aquellas palabras, lo que aconsejaba era que se aprovechara mejor cada día. Este recorte actual de valores ha conducido a que sólo se defienda lo que Cortina⁹ ha llamado «una ética de mínimos», ya que propugnar la recuperación de principios más sólidos lo veía imposible, puesto que esa búsqueda sólo se podía definir como «ética-ficción». Dicha pérdida de valores ha conducido, asimismo, a que las formas de comportamiento y las metas de los ciudadanos hayan sufrido importantes transformaciones que han llevado a un abandono de diversos principios, como la ideología del esfuerzo, el placer de aprender, el respeto por los otros o la mejora de las formas básicas de convivencia, tanto privadas como públicas. De ese modo, aunque muchos individuos esgriman que son muy éticos, en el fondo, ellos mismos saben que la ética que predicán está muy lejos del tipo de valores que se defiende aquí, e incluso me atrevería a vaticinar que no quieren saberlo, pues ello significaría poner en entredicho su propio sistema de valores basado en una escala de mínimos.

Llegados a este punto, es necesario recapacitar sobre a qué valores, morales y éticos, nos referimos. Sánchez Vázquez decía que no hay moral sin política ni política sin moral¹⁰; y Fernández Buey¹¹ se hacía la siguiente pregunta: ¿de qué hablamos cuando hablamos de ética?; a continuación, explicaba las diferencias entre moral y ética. La primera equivalía a las normas de comportamiento que solemos aceptar como válidas y por ética entendía la reflexión sobre por qué las consideramos útiles¹². Asimismo, recordaba cómo se había llegado a la actual situación en la que predomina una insatisfacción moral producida como la consecuencia del alejamiento entre lo público y lo privado, que, entre otras cosas, había propiciado el desarrollo de lo que se ha llamado «la doble moral». Para superar esa situación, parece operativo el uso de lo que denomina «poliética»¹³, que sugiere al mismo tiempo una pluralidad de éticas y la fusión de lo ético y lo político con lo que la política debería de ser: la ética de lo colectivo.

Hasta aquí he realizado algunas observaciones sobre lo que se suele llamar «ética» y la conveniencia de no separar lo público y lo privado, ya que el individuo es el mismo, por lo que no tiene sentido, o no debería de tenerlo, que se comportara moralmente de forma diversa en cada una de esas esferas. A otro nivel, hay que recordar que, aunque en cada época han existido unas ideas dominantes, con ello no se quiere decir que todos piensen y actúen del mismo modo y, en todo caso, lo que sí existe es un punto de vista dominante impuesto, en muchas ocasiones, por la fuerza o el miedo. Además, quisiera destacar que, desde finales del siglo

9. *Ibidem*, p. 284 s.

10. A. SÁNCHEZ VÁZQUEZ (2007), *Ética y política*, México, p. 15 s.

11. F. FERNÁNDEZ BUEY (2003). *Poliética*, Madrid.

12. *Ibidem*, p. 11.

13. *Ibidem*, p. 32 s.

pasado, predomina una visión plana del mundo que no tiene en cuenta los cambios, es decir, las causas por las que han sucedido esas situaciones y, al mismo tiempo, la coexistencia de lo viejo y lo nuevo, de opiniones y puntos de vista diversos, que es, en suma, lo que ha hecho que la humanidad evolucione. Como se comentó más arriba, esas nuevas ideas estaban influenciadas por el llamado «post-modernismo»¹⁴, que, bajo la promesa de ofrecer nuevas alternativas, eliminaba las antiguas teorías por considerarlas desfasadas. Se ha dicho que se ha creado una modernidad líquida¹⁵, es decir, una sociedad que, debido a la falta de ilusiones, actúa sin rumbo y lo único que hace es «apretar el acelerador», de tiempo en tiempo, tal como se expone en una canción de Sabina.

De hecho, aquellos que obedecían a ese mandato no tenían una hoja de ruta previa que les condujera paso a paso en una dirección determinada, sino que se podría decir que no sabían o no les interesaba demasiado saber a donde iban¹⁶. Esta falta de perspectivas es cómoda para los que se quieren presentar como los portavoces de nuevos valores, cuando en realidad carecen de ellos y sólo pueden presumir de haber nacido en una época diferente, en la que creían que un guiño de complicidad era suficiente para indicar que, en cada situación, estaban alineados en el bando correcto. A ese comportamiento, Cortina¹⁷ lo ha llamado «una ética domesticada», ya que sólo se resigna a ser como el búho de Minerva, que conceptualiza lo que el público ya está preparado para oír, con lo que, en el fondo, se podría llamar «la moral del camaleón»¹⁸.

Dado que Rosa Araceli Santiago pertenece a mi generación y su área de conocimiento es el griego, quisiera relacionar, a partir de ahora, el pasado (helénico) con el presente actual y ver qué aspectos ético-políticos de aquellas sociedades, salvando las distancias, podrían ayudar a la mejora moral de nuestra actual sociedad. Ahora bien, estoy defendiendo que habría que recuperar los valores de los antiguos, pero, ¿qué valores? No se trata del retorno de los antiguos, sino de rescatar de los antiguos los valores que tengan interés para la mejora de nuestro presente¹⁹. Es cierto que la libertad y la igualdad no tienen actualmente el mismo sentido que tuvieron en otras fases históricas, con lo que es obvio que no se trata simplemente de recoger miméticamente ideas del pasado²⁰, sino de recuperar sólo las que puedan interesar a la sociedad del presente²¹. Es evidente que, según las pregun-

14. L. STONE (1991), «History and Post-modernism», *Past and Present* 131, p. 217 s.; J. PICÓ (2005), *Cultura y modernidad: Seducciones y desengaños de la cultura moderna*, Madrid, p. 265 s.; Z. BAUMAN (2005), *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, p. 306 s.

15. Z. BAUMAN (2007), *Els reptes de l'educació en la modernitat líquida*, Barcelona.

16. Cf. Z. BAUMAN (2006), *Vida líquida*, Barcelona, p. 109 s.

17. CORTINA, *op. cit.*, n. 8, p. 43 s.

18. A. CORTINA (1991), *La moral del camaleón*, Madrid.

19. G. CAMBIANO (1988), *Il ritorno degli antichi*, Roma.

20. Cf. R. POL DROIT (ed.) (1991), *Les grecs, les romains et nous: L'Antiquité est-elle moderne?*, París, p. 19-164.

21. M. NARCY (1994), «¿Qué modelos, qué política, qué griegos?», en: B. CASSIN (ed.), *Nuestros griegos y sus modernos: Estrategias contemporáneas de apropiación de la antigüedad*, Buenos Aires, p. 75-85.

tas que se hagan al pasado, las respuestas serán diversas. «Los estudiantes de las secciones de lenguas clásicas», escribía Finley, «no se atreven ya a decir lo que se supone que dijo a principios del siglo XIX Thomas Gaisford, *Dean of Christ Church* y *Regius Professor* de griego de la Universidad de Oxford: “El griego nos permite mirar con desprecio a los que no participan de los beneficios de su conocimiento”»²².

En aquella época, el estudio de los clásicos aportaba a los estudiosos de las clases dirigentes los valores que necesitaban como símbolo de prestigio social, ya que daba por sentado que, en la cultura grecolatina, se encontraban los modelos que necesitaban los hombres civilizados, pero no hay que olvidar que los autores y los pasajes que leían eran los que se adaptaban mejor a los intereses de la clase dirigente, como muy bien describió Finley:

¿Qué autores antiguos? Cicerón, sin duda; también Tucídides y Tito Livio, especialmente sus obras tempranas en Roma, antes de que «degenerase»; Platón, ya con ciertas reservas. Pero nunca Aristófanes, por ejemplo, decididamente nunca. Era un grosero, licencioso, irreverente, que despreciaba sistemáticamente a la autoridad, la negación de un modelo de decencia y honradez. El doctor Arnold, que inició en Rugby, en el siglo XIX, el renacimiento de la *public school*, no pudo decidirse a leer a Aristófanes hasta la edad de cuarenta años. Juvenal no salía mejor parado; Petronio, por supuesto, ni siquiera podía mencionarse.

En suma, no eran los clásicos quienes proporcionaban valores, sino los valores que seleccionaban a los clásicos²³.

Visto de esta forma, no se debería imitar a la imagen idealizada por cierto clasicismo como el de Winckelman, ya que esa visión sólo puede servir para perpetuar un recuerdo del pasado que no contribuye a que tenga una utilidad en el presente superior a la de un exclusivo placer personal. A mediados del siglo pasado, Momigliano²⁴ reclamó una descolonización de la filología clásica de la influencia ejercida por el historicismo alemán, para que se pudiera salir de una visión idealista del clasicismo tal como esa misma tradición germánica había establecido²⁵.

La posterior descolonización no consiguió cumplir completamente con las aspiraciones del historiador italiano, sino que, por el contrario, en su propio país, y también en Alemania, por ejemplo, se produjo un repliegue hacia un tipo de investigación centrada, sobre todo, en los temas más «técnicos», con lo que se alejaba notoriamente de los compromisos que se deberían de tener con el propio presente²⁶. Como ha recordado Plácido²⁷, no hay que ver el clasicismo como un modelo estático, ya que precisamente la historia occidental, en el plano cultural, ha mantenido

22. M.I. FINLEY (1973), «La crisis en las lenguas clásicas», en: J.H. PLUMB (ed.), *Crisis en las humanidades*, Barcelona, p. 16.

23. *Ibidem*, p. 18.

24. A. MOMIGLIANO (1968), «Prospettiva 1967 della Storia Greca». *Rivista Storica Italiana* 80, p. 18.

25. L. CANFORA (1980), *Ideología de los estudios clásicos*, Madrid.

26. *Ibidem*, p. 237.

27. D. PLÁCIDO (1993), *Las claves del mundo griego 2700-323*, Barcelona, p. 7 s.

una constante tensión entre el clasicismo y las reacciones contrarias. Precisamente ese intento por fosilizarlo es el que impide ver cómo se han ido forjando cada una de las visiones, tanto del clasicismo como del anticlasicismo.

De lo que se trata es de acercar el pasado al presente resaltándose los aspectos que puedan interesar a los hombres y a las mujeres del siglo XXI, no sólo porque el tema sea atractivo, sino, sobre todo, porque les ayude a mejorar, en todos los sentidos de ese verbo, su propio presente. Se necesita, en suma, romper las barreras entre filología clásica e historia antigua y entre mundo antiguo y cultura moderna²⁸ y, en el terreno de los valores, restaurar, como decía Lledó²⁹, una memoria de la ética. En ese sentido, me parecen útiles las observaciones de Vernant³⁰ sobre cómo los griegos, según él, concebían la ética: habría que acabar, dice, con la cultura de la culpa y el deber y en su lugar introducir otros términos más laicos: la cultura de la vergüenza y el honor.

Quando un griego actúa mal no tiene el sentimiento de hallarse culpable de un pecado, que sería como una enfermedad interior, sino el de haber sido indigno de aquello que él mismo y los otros esperaban de él [...] La ética no es obediencia a una sujeción, sino un acuerdo íntimo del individuo con el orden y la belleza.

En suma, en nuestros días, la recuperación de determinados valores de «los antiguos» nos puede ayudar a mejorar tanto la calidad moral de cada individuo como sus relaciones, tanto con los otros como con el Estado. La democracia ateniense nos puede servir de ejemplo final. Es cierto que la democracia ateniense no tiene nada que ver con la democracia moderna y que se han cometido muchos abusos cuando se la ha querido transplantar mecánicamente, pero no es menos cierto que su comparación, como escribió el malogrado Finley, es un tipo de discurso legítimo e incluso fructuoso³¹.

Lo que planteo no es que se intente restablecer hoy día los modelos griegos, sino destacar los aspectos que ofrezcan más interés para el mundo actual³². Se debería recordar tanto los aspectos positivos como los negativos del pasado, para tenerlos en cuenta en los debates del presente, ya que, como escribió Bloch³³, sin asomarse al presente, es imposible comprender el pasado; y a la inversa, diría Loraux³⁴, para pensar sobre nuestro incierto presente, «una mirada lejana» sobre la democracia ateniense constituye un interesante objeto de experimentación, ya que, en un viaje de ida y vuelta, nos puede ayudar a tener un mayor conocimiento de

28. L. CANFORA (2002), *Noi e gli antichi: Perché lo studio dei Greci e dei Romani giova all'intelligenza dei moderni*, Milán, p. 115.

29. E. LLEDÓ (1994), *Memoria de la ética*, Madrid.

30. J.P. VERNANT (2002), *Entre mito y política*, México, p. 206 s.

31. M.I. FINLEY (1980), *Vieja y nueva democracia*, Barcelona, p. 7.

32. Véanse las observaciones de P. VIDAL-NAQUET (1992), *La democracia griega, una nueva visión*, Madrid; D. MUSTI (2000), *Demokratía: Orígenes de una idea*, Madrid.

33. M. BLOCH (1984), *Apología de la Historia*, Barcelona, p. 37; ÍDEM (2003), *La extraña derrota: Testimonio escrito en 1940*, Barcelona, p. 122.

34. N. LORAUX (2008), *La ciudad dividida: El olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires-Madrid.

nuestro propio presente. Dado que en estos días se hace bastante hincapié en la memoria histórica del reciente pasado español, valdría la pena recordar el último capítulo del libro de Loraux, titulado «Y la democracia ateniense olvidó el *krátos*»³⁵. Iriarte³⁶, tras su edición francesa³⁷, escribió un artículo en el que recordaba la relación entre el pasado ateniense y el presente a través de lo que denominó «el olvido como estrategia política». Esa referencia me parece muy de actualidad.

En la Atenas del 403 aC, el bando vencedor, que había vuelto a establecer la democracia, planteó la necesidad de «olvidar» el pasado más reciente. Con esa conducta, intentaba alejar de la ciudad la memoria cólera (*μῆνις*) y su aliado el dolor inolvidable (*ἄλαστος πένθος*), porque se podía correr el riesgo de que se llegara a una nueva guerra civil. Al hilo de ese estudio, Iriarte reclamaba «una amnistía no amnésica», es decir, que el olvido sólo fuera temporal para que no eliminara definitivamente los agujeros negros del pasado, que, en el caso español, suponía la recuperación de la llamada «Memoria Histórica», y en el de Chile, en la fecha en que escribió ese artículo, el enjuiciamiento de Pinochet.

En un trabajo posterior, Iriarte³⁸ ha profundizado en el comentario de las reacciones surgidas contra la Ley de memoria histórica, sobre todo desde un bando que, tras la Guerra Civil, había realizado una amplia campaña, durante toda la dictadura, en recuerdo de los denominados «Caídos por Dios y por España», mientras que, paralelamente, había intentado borrar la memoria de las víctimas republicanas, a las que incluso les había negado «el derecho a ser lloradas en público»³⁹. Volviendo al caso ateniense, Loraux⁴⁰ recordaba como el término *δημοκρατία* fue reemplazado por el genérico *πολιτεία*, es decir, se vaciaba de contenido aquel vocablo para introducirlo dentro de uno más general, como era el de la constitución y, finalmente, se relacionaba con los llamados «mil años de democracia ateniense, desde Teseo hasta Solón», esto es, se quería ver como democráticas todas las fases políticas anteriores a la real aparición de la democracia y, no por casualidad, también de la tiranía. Con ese juego de manos, democracia y tiranía se emparejaban y la edad de oro de la democracia se fijaba en la época de Solón, es decir, la democracia se eliminaba y en su lugar se exaltaba la oligarquía, y, curiosamente, su fundador, Solón, se convertía en el principal punto de referencia no de la oligarquía, sino de la democracia⁴¹. El principal afectado por esa maniobra historiográfica sería el propio *δῆμος* ateniense, que se había convertido en un *δῆμος* amnésico, debido a que se lo había forzado a un doble olvido: el olvido de la victoria a cambio del olvido del rencor. En consecuencia, al mismo bando se le pedía que asumiera las consecuencias de ese doble olvido y los resultados más notorios consistirían

35. *Ibidem*, p. 251-273.

36. A. IRIARTE (1999), «El olvido como estrategia política», *Claves de Razón Práctica* 93, p. 73-76.

37. N. LORAUX (1997), *La cité divisée: L'oublie dans la mémoire d'Athènes*, París.

38. A. IRIARTE, prólogo a N. LORAUX (2008), *La guerra civil en Atenas: La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, p. 5-29.

39. *Ibidem*, p. 6 s.

40. LORAUX, *op. cit.*, n. 34, p. 260 s.

41. C. MOSSÉ (1979), «Comment s'élabore un mythe politique: Solon, "père fondateur" de la démocratie athenienne», *Annales ESC* 3, p. 425-437.

en que, con esa actitud, la misma democracia se debilitaba y esa misma fragilidad ataba de pies y manos a aquel δῆμος temeroso de que se produjera una marcha atrás, ya que había perdido el recuerdo de su protagonismo en el pasado más cercano, debido a que sólo se le recordaba su pasado más oscuro redimensionado exclusivamente al recuerdo de «sus excesos» cuando estuvo en el poder. Como se puede observar, esa actitud tiene bastantes paralelos, salvando las distancias, con la historia reciente de España desde la Guerra Civil hasta ahora.

Quisiera acabar con un recuerdo personal a Manuel Laza Palacios. Para muchos se trata de un desconocido, pero para mí y muchos malagueños de mi generación fue el mejor profesor de lenguas clásicas que existió en la ciudad de Málaga, al menos en la década de 1960. He de confesar que mis primeras traducciones de los historiadores antiguos bajo su atinado asesoramiento me condujeron hacia una fascinación por la historia de la antigüedad clásica de la que nunca me he desprendido, pero eso no es todo. Hace poco, se ha publicado una biografía del ilustre profesor que explica su dramático lado oscuro⁴². Criado en la malagueña localidad de Vélez-Málaga, que fue también la cuna de María Zambrano, Manuel Laza se convirtió en un prestigioso abogado. Discípulo de Francisco Giner de los Ríos, formó parte de la logia masónica Pitágoras, fue miembro del partido socialista durante la Segunda República y participó en los intentos de reforma agraria que se iniciaron en la provincia de Málaga. Acabada la guerra, como uno más de los vencidos, pasó por la cárcel durante tres años, se le prohibió ejercer de abogado y, con el permiso de algunos sectores de la Iglesia, se le permitió ejercer de profesor de Letras⁴³ en diversos colegios privados y sobre todo en su propia casa, donde impartiría clases particulares, en especial de latín y griego. Yo mismo, insatisfecho con la formación en latín y griego que recibía en el colegio donde estudiaba el bachillerato de aquella época, pasé parte de los veranos de quinto y sexto en su casa mejorando mi conocimiento de aquellas lenguas, que se reforzaría en el curso de preuniversitario, en el que, por la presión de todos los alumnos del preuniversitario de Letras del colegio de los Hermanos Maristas de Málaga (curso 1960-1961), conseguimos que fuera nuestro profesor de griego en un horario inusual para aquellos años (14:30-15:30), ya que era el único tiempo libre que nos podía ofrecer. Hasta aquí lo que mi memoria puede comentar; pero lo lamentable, y que no se puede justificar, es la terrible humillación a la que aquel hombre fue sometido por los vencedores. Junto a la prohibición de ejercer su profesión de abogado, se le forzó a renegar de la masonería, actuar como un devoto cristiano y aparentar una vida ejemplar según aquellos postulados, sin que, al menos públicamente, pudiera expresar ninguna queja por el miedo a que la represión se ejerciera no solo contra el mismo, sino sobre todo contra su mujer y sus hijos.

Estas líneas van dirigidas a las generaciones futuras con el ánimo de que aprendan cómo, a pesar del silencio impuesto, del intento de olvido, la biografía de

42. F. ARCAS (2006), «Historia de 'Juliano'. Manuel Laza Palacio y la Guerra Civil en Málaga», *Ateneo de Málaga: Revista de pensamiento y debate* 9, p. 37-53.

43. La carrera de Letras la realizó por libre durante tres años en la Universidad de Granada y la acabó en 1943.

Manuel Laza y de otros muchos hombres y mujeres nos impide pasar página mientras no se les haya colocado en el lugar que se merecen, ya que es imposible devolverles no sólo la digna vida que deberían de haber tenido, sino también su placer por aprender, no sólo para saber más, sino también para intentar crear un mundo más libre en el que la lectura de los clásicos contribuyera a crear una atmósfera más tolerante y de respeto de unos con otros. Fue destinado a una escuela pública de Rincón de la Victoria, cerca de la cueva del Higuerón, que se convirtió en su principal válvula de escape como arqueólogo e historiador aficionado durante cerca de cuarenta años⁴⁴. Cuando se habla de memoria histórica, se quiere defender la idea de que se recupere en todas sus dimensiones la memoria de aquellos hombres. En este caso, se trata no sólo de un excelente profesor de latín y de griego, sino de un hombre desplazado de su verdadera vocación y de sus creencias a la fuerza por los vencedores, que no sólo le prohibieron ejercer su profesión, sino que lo forzaron a cambiar de oficio y a vivir con un perenne aliento de terror tras sus espaldas.

Sé que, para muchos de los lectores, esta descripción puede ser vista como fuera de lugar e incluso pueden pensar que ya no toca, pero a todos ellos les recuerdo que el olvido no implica reconciliación ni el recuerdo hay que entenderlo como un intento de venganza. Pero sí creo que ya es el momento de mencionar estos hechos, porque de lo que se trata es de normalizar de una vez para siempre el pasado, y ello no se puede hacer sin haber recuperado debidamente la memoria histórica de aquellos años, plasmada en una correcta biografía de los vencidos, en la que se reflejen los diversos aspectos de la represión expresada, tanto en los fusilamientos⁴⁵, como en las posteriores depuraciones, como fue el caso de los enseñantes⁴⁶; y sobre todo conviene recordar algo invisible, como el pánico cotidiano que flotaba en el ambiente, lo cual forzaba a los vencidos a mantener un sombrío silencio y una humillante actitud cotidiana bajo el control de una iglesia⁴⁷ que, en aquellos años, seguía fielmente las directrices que se contenían en la *Carta colectiva de los obispos españoles a los obispos de todo el mundo con motivo de la guerra en España*, escrita por el cardenal Gomá.

La postguerra en Málaga se vivió bajo esa angustia diaria que imponía el miedo a que cada palabra o cada acción pudiera ser malinterpretada por los vencedores⁴⁸. En el caso de Manuel Laza, es cierto que pudo rehacer su vida por medio de la docencia, pero el precio impuesto fue alto, ya que, entre otras cosas, se convirtió (por miedo) en un fervoroso cristiano. La contrapartida consistió en que, al ser un hombre formado en la Institución Libre de Enseñanza, consiguió inculcar a sus numerosos alumnos una parte de aquellos principios, con lo que, más allá de traducir

44. Su obra póstuma (M. LAZA PALACIO (2005), *La Cueva del Higuerón (Diario de Excavaciones)*, Málaga) refleja sus inquietudes intelectuales, plasmadas en aquella cueva a la que dedicó diversas publicaciones.

45. F. ESPINOSA (2002), *Morir, matar, sobrevivir: La violencia en la dictadura de Franco*, Barcelona.

46. M^a DEL C. POZO (2001), *Depuración del magisterio nacional en Málaga (1936-1942)*, Málaga.

47. J. CASANOVA (2001), *La Iglesia de Franco*, Madrid; CH. CERÓN (2009), «Las relaciones iglesia-estado en Málaga durante el franquismo 1936-1975», *Baetica* 31, p. 479-491.

48. E. BARRANQUERO (1994), *Málaga entre la guerra y la posguerra: El franquismo*, Málaga.

correctamente a los escritores clásicos, supo transmitir un afecto especial por aquella cultura pagana que había sido arrinconada, tanto en el pasado como en el presente.

En conclusión, esta exposición se divide en dos partes, cuya conexión intentaré explicar en las líneas que siguen. En la primera parte, he intentado exponer cómo lo que podríamos denominar «el pensamiento postmoderno» ha alejado a los ciudadanos de los valores que podían ayudarles a ver el mundo de una manera más ética, con la que pudieran entender que no es lo mismo quedarse con los aspectos más superficiales de los acontecimientos —en el caso de la Guerra Civil, sería lo que se podría denominar «los horrores de la guerra»—, sino que las consecuencias más profundas, como fue, por ejemplo, el intento de destrucción personal de los vencidos, fueran vistas como un tema importante. Creo que la vida de Manuel Laza Palacio constituye un ejemplo de cómo se podía sobrevivir en una dictadura con la dignidad que suponía haber vivido bajo otra cultura en la que se potenciaba no solo la lectura, sino también la reflexión sobre lo leído. De Manuel Laza aprendí el placer que proporcionaba conocer a los clásicos, porque, con la lectura de sus obras, se podía superar aquel *tiempo de silencio* que describió Martín Santos.