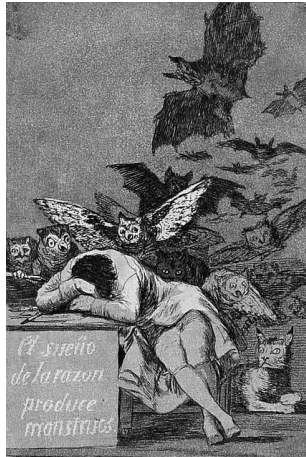


HUGO FRANCISCO BAUZÁ  
(Compilador)

**REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS**  
**- NUEVOS APORTES DESDE LAS HUMANIDADES**  
**Y LA CIENCIA -**



BUENOS AIRES  
2014

HUGO FRANCISCO BAUZÁ  
(Compilador)

**REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS**  
**- NUEVOS APORTES DESDE LAS HUMANIDADES**  
**Y LA CIENCIA -**



BUENOS AIRES  
2014

**Hugo Francisco Bauzá**  
**Compilador**

**REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS**

**- NUEVOS APORTES  
DESDE LAS HUMANIDADES  
Y LAS CIENCIAS -**



**HUGO FRANCISCO BAUZÁ**  
**Compilador**

**REFLEXIONES CONTEMPORÁNEAS**  
**- NUEVOS APORTES**  
**DESDE LAS HUMANIDADES**  
**Y LAS CIENCIAS -**



Centro de Estudios del Imaginario  
2014

Bauzá, Hugo Francisco

Reflexiones contemporáneas : nuevos aportes desde las humanidades y la ciencia /  
Compilado por Hugo Francisco Bauzá. - 1ª ed. - Buenos Aires : Academia Nacional de  
Ciencias de Buenos Aires, 2014.

136 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-537-128-6

1. Humanidades. 2. Filosofía. 3. Ciencia. I. Bauzá, Hugo Francisco, comp  
CDD 190

Fecha de catalogación: 11/03/2014

## CENTRO DE ESTUDIOS DEL IMAGINARIO

Director: Hugo Francisco Bauzá

Estas jornadas contaron con la ayuda financiera del proyecto  
PIP 1005 (2010-2012, resol. 845/10 del Consejo Nacional de In-  
vestigaciones Científicas y Técnicas

La publicación de los trabajos de los académicos y disertantes invitados se  
realiza bajo el principio de libertad académica y no implica ningún grado  
de adhesión por parte de otros miembros de la Academia, ni de ésta como  
entidad colectiva, a las ideas o puntos de vista de los autores.

Todos los derechos reservados

Hecho el depósito que previene la Ley 11.723

IMPRESO EN LA ARGENTINA

© ACADEMIA NACIONAL DE CIENCIAS DE BUENOS AIRES

Avda. Alvear 1711, 3<sup>er</sup>. piso – C.P. C1014AAE – Ciudad Autónoma de Bue-  
nos Aires – República Argentina

<http://www.ciencias.org.ar>

e-mail: [info@ciencias.org.ar](mailto:info@ciencias.org.ar)

ISBN 978-987-537-128-6

## ÍNDICE

<i>Nota introductoria</i> .....	7
Pop, Ioan-Aurel , <i>La Roumanie en Europe: entre l'Occident latin et l'Orient byzantin</i> .....	9
Bonilla, Alcira A., <i>La imagen del muerto. Memoria e inclusión en la comunidad moral</i> .....	27
Colombo Murúa, Patricio, <i>Maquiavelo a través de los siglos. A 500 años de la escritura de El Príncipe</i> .....	41
Varnavoglou, Melina A., <i>El sujeto cuestionado de la Melancolía</i>	55
Rauch, Laura, <i>Madres troyanas: la palabra de las que no tienen palabra. Una mirada sobre el ciclo troyano de Eurípides ..</i>	73
Bauzá, Hugo Francisco, <i>Camus frente a los mitos clásicos. La tradición clásica y su proyección contemporánea</i> .....	83
Bauzá, Hugo Francisco, <i>Albert Camus, hoy</i> .....	91
Vedia, Luis A. de, <i>Ciencia pura, ciencia aplicada y tecnología. El Problema de la Demarcación</i> .....	103
Palma, Héctor A., <i>Metáforas científicas. Límites y posibilidades de una relación tradicionalmente incestuosa</i> .....	107





## NOTA INTRODUCTORIA

El presente volumen recoge algunos de los trabajos llevados a cabo en el Centro de Estudios del Imaginario de esta institución durante el año académico 2013; así, pues, los correspondientes a las Jornadas “Metáforas de las ciencias” (celebrada el 27 de setiembre) y “Proyecciones del humanismo” (del 15 de noviembre). Varios de estos *papers* se vinculan al proyecto de investigación sobre “El mito desde la teoría del *imaginaire*: la tradición clásica y su proyección contemporánea” (PIP CONICET 1005/2010-2012) orientado a poner de relieve muchos aspectos del pensamiento clásico –expresados a través de sus mitos– como motivo de análisis y resemantización en el mundo moderno.

Sobre el problema de la reconsideración o relectura de diversas cuestiones de índole “moral” a lo largo del pensamiento occidental, destacamos la contribución de la doctora Alcira Bonilla referida a “La imagen del muerto” y la de Melina A. Varnavoglou orientada a una mirada sobre “El cuestionado sujeto de la melancolía”.

Desde una mirada crítica estos trabajos pretenden mostrar cuestiones clave del mundo clásico –i. e., el greco-latino– que perviven bajo otros ropajes en la actualidad, según puede apreciarse en los estudios dedicados a Camus o en una nueva lectura de personajes del teatro eurípideo.

El volumen incluye también la conferencia dictada por el Rector de la Universidad de Cluj (Rumania), profesor doctor Ioan-Aurel Pop y la del doctor Patricio Colombo Murúa, Rector fundador de la Universidad Católica de Salta, esta última dedicada a *El Príncipe* de N. Maquiavelo al cumplirse cinco siglos de su escritura.

Destacamos que los trabajos del académico ingeniero Luis A. de Vedia y del doctor Héctor Palma correspondientes a la Jornada “Metáfora de las ciencias”, ya mencionada, han sido de valía a la hora de reflexionar sobre los lazos que vinculan las humanidades y las ciencias. Estos ligámenes se evidencian notorios si uno los contempla bajo la lente de la teoría del *imaginaire*.

H. F. B.

Buenos Aires, 2014

## **LA ROUMANIE EN EUROPE: ENTRE L'OCCIDENT LATIN ET L'ORIENT BYZANTIN**

IOAN-AUREL POP

Excentriques par rapport à l'Occident –qui a offert au monde le modèle dominant de civilisation de la période récente– les Roumains apparaissent aux yeux des étrangers comme un peuple bizarre, situé dans une région à prépondérance slave, un peuple qui prétend à la latinité et dont on sait très peu de choses, disparates et à sensation, depuis les légendes aux bribes de réalité.

### **La formation des Roumains en tant que peuple roman**

Les Roumains sont un peuple roman et, comme tout autre peuple roman, ils se sont formés pendant le premier millénaire de l'ère chrétienne (entre les I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles), suite à un processus historique complexe et de longue durée, qui commence après la conquête de la Dacie par les Romains. La zone de formation est un espace vaste, situé entre la chaîne des Carpates et le Danube, la mer Noire et les Balkans, restructuré par la suite principalement au nord du Bas-Danube, jusqu'aux Carpates boisés, entre la vallée de la Tisza et celle du Dniestr. Les éléments ethniques qui sont à la base de la formation des Roumains sont les mêmes chez tous les peuples romans: l'élément ancestral, autochtone, pré-romain, soit les Gétos-Daces, branche septentrionale des Thraces (chez les Français, cet élément pré-romain fut représenté par les Gaulois et les Celtes, chez les Espagnols par les Celtibères etc.); l'élément conquérant, les Romains (le dénominateur commun de tous les peuples romans européens); l'élément barbare, soit les Slaves (chez les peuples romans occidentaux, les composantes barbares furent de souche germanique: les Francs chez les Français, les Visigoths chez les Espagnols, les Ostrogoths et les Lombards chez les Italiens etc.). Autrement dit, les

quelques groupes de Géto-Daces (à côté de quelques petits groupes ethniques) restés en vie après plusieurs décennies de guerres dévastatrices furent assujettis par les Romains, qui y fondèrent des provinces romaines, dont la Dacie fut la plus importante (106-107 ap. J.-C.). La romanisation de la Dacie fut, d'une part, le résultat d'une intense et massive colonisation, extrêmement bien organisée par l'État romain, et, d'autre part, le fruit d'une migration spontanée de latinophones, arrivés "de tout le monde romain" (*ex toto orbe romano*) pour tenter leur chance. Peu de temps après, l'ancienne Dacie était totalement "romanisée", notamment sous aspect linguistique et spirituel. Au moment où, à la fin du III<sup>e</sup> siècle, les autorités romaines décidèrent d'évacuer la Dacie, une partie relativement nombreuse de population, parlant un latin populaire modifié par le patois local, resta sur place. Cette population (qui n'était pas encore roumaine!) subit l'invasion de plusieurs vagues de peuples barbares (germaniques et touraniens), dont les plus importants furent les Slaves (arrivés en Dacie autour du VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle), qui s'y établirent partiellement. Après quelques siècles de cohabitation avec ces Proto-roumains ou Pré-roumains, les Slaves finirent par être assimilés, non avant de laisser des traces dans la langue roumaine, en toponymie ou dans d'autres domaines de la vie locale. Par conséquent, les Roumains sont un peuple roman de souche orientale; latins principalement par leur langue, ils allaient devenir byzantins par leur foi.

Comme la grande majorité des peuples, les Roumains ont eu un double nom ethnique (ethnonyme): un nom par lequel ils s'appelaient eux-mêmes et un autre, utilisé par les étrangers. La dénomination propre est celle de "rumân", devenue, à partir de l'Humanisme, "român", terme hérité du latin *romanus* et que les Roumains ont employé pour s'appeler eux-mêmes dès leur formation en tant que peuple. Plusieurs sources médiévales attestent, à partir du XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle, que les habitants du territoire situé entre le Danube et les Carpates s'appelaient eux-mêmes Roumains, et que certains d'entre eux étaient même conscients de leur descendance romaine ou, autrement dit, avaient la conscience de leur romanité. Les étrangers –principalement leurs voisins byzantins, slaves, hongrois, germaniques etc.– les ont appelés "Vlahi" ou, par des termes similaires, dérivés, tels "Blaci", "Valahi", "Volohi", "Vlasi", "Olahok", "Walachen", "Ilac", "Oulagh" etc., qui seront par la suite utilisés aussi par les peuples occidentaux. Il paraît que le terme de "Vlah" proviendrait du nom d'une tribu celtique romanisée –*Volcae*–, attribué aux latinophones ou aux peuples d'origine romaine et réservé, en Europe centrale

et du Sud-Est, aux Roumains, les seuls latinophones de la région. Ce qui est intéressant, c'est que les deux noms ("Român" et "Valah"), tenus à juste titre pour des synonymes, indiquent, du point de vue étymologique et sémantique, la même chose: la latinité de ce peuple. La fin de l'ethnogenèse des Roumains est placée au IXe siècle, lorsqu'ils sont mentionnés en tant que "Vlahi" ou "Blaci"; c'est à peu près la période des "Serments de Strasbourg" (842), la première attestation de la langue française et, donc, du peuple français. Compte tenu de l'évolution permanente d'une langue ou d'un peuple, des termes tels "première attestation", "naissance", "apparition" etc. ne peuvent, évidemment, être que relatifs.

### **Les Roumains en tant que peuple de frontière**

Les Roumains se sont retrouvés, dès la fin de l'ethnogenèse (VIIIe-IXe siècles) à la frontière entre les grandes aires culturelles et confessionnelles de l'Europe: l'aire latine et catholique, d'un côté, et l'aire byzantino-slave et orthodoxe, de l'autre. Pour certains auteurs, tel Samuel Huntington, cette "frontière" serait une ligne de démarcation précisément établie sur l'arc des Carpates, qui aurait tranché à jamais le destin extra-européen des Roumains. Cette "ligne" délimiterait, d'une part, les peuples (nations) catholiques et protestants, germaniques et romans, créateurs de civilisation et de culture, dynamiques et persévérants, européens, et, de l'autre, les peuples orthodoxes, slaves, stagnants et traditionalistes, "orientaux"; elle serait donc une sorte d'isthme » reliant l'Europe à l'Asie. C'est, à notre avis, un raisonnement de valeur, mais un peu superficiel et simpliste et, par conséquent, dénué de tout fondement. Les Roumains, les Grecs, les Hongrois, les Albanais, les peuples baltes et d'autres ne s'y retrouvent d'ailleurs que vaguement. Par exemple, les Roumains ne sont pas slaves, mais sont orthodoxes, alors que les Polonais sont slaves et catholiques! Les Roumains sont, évidemment, un peuple de frontière, mais, loin d'être une simple ligne, cette frontière est une bande de quelques centaines de kilomètres de large, qui part de la mer Baltique et aboutit au Bas-Danube et à la mer Adriatique. C'est une vaste région, où les interférences des spiritualités occidentale et orientale sont visibles, depuis le niveau officiel et élitare jusqu'au niveau de la vie quotidienne de la population. Les sources historiques révèlent, pour le Moyen Age, la présence dans cette région de personnes et communautés qui ont simultanément assumé, pour un certain

temps, une double identité (byzantine et latine, orthodoxe et catholique, chrétienne et islamique, mosaïque et chrétienne etc.), afin de pouvoir se manifester, s'affirmer, survivre ou se conformer aux exigences de la société. C'est ce qui explique, dans des royaumes ou principautés tels la Hongrie, la Pologne-Lituanie, les Pays roumains, la Bulgarie, la Serbie etc. l'existence de hiérarchies ecclésiastiques byzantines (orthodoxes) et latines (catholiques) qui coexistent, "cohabitent" sur un même territoire, se transforment etc. Plus y est, dans des pays tenus pour catholiques, tels les royaumes des Arpad ou des Jagellon, où l'Église officielle était l'Église occidentale, certains témoignages indiquent, pour les XIIIe-XVe siècles, une présence orthodoxe importante, qui va jusqu'à la moitié de la population, avec ses propres églises, monastères, évêchés et métropoles. Il en est de même dans les Principautés roumaines (Moldavie et Valachie), où l'existence d'une hiérarchie officielle orthodoxe n'exclut pas les diocèses latins (catholiques), qui réunissaient une grande partie de la population, urbaine pour la plupart, locale ou arrivée de Transylvanie. Par conséquent, cette large zone de frontière connaît un maximum d'interférences.

## **Les Roumains – particularités et singularités**

Le peuple roumain, formé à présent d'environ 30 millions de personnes, qui habitent pour la plupart au nord du Danube, est, tout comme au Moyen Age, le peuple le plus nombreux du Sud-Est européen. Il est le seul héritier actuel de la romanité orientale<sup>1</sup>, le seul isolé de la grande masse latine, le seul peuple roman européen dont la langue contient un superstrat slave<sup>2</sup>, le seul peuple roman de rite chrétien oriental (orthodoxe), le seul peuple roman à avoir, au Moyen Age, le slavon pour langue liturgique, de chancellerie et de culture, le seul peuple roman européen à vivre la tragédie et l'isolement communiste, le seul peuple roman confondu quelquefois avec les Roms (Tsiganes), le peuple roman dont l'histoire est la moins connue en Occident, le peuple européen souvent associé au nom d'un vampire –Dracula– et à celui d'un dictateur odieux –

<sup>1</sup> Haralambie Mihăescu, *La romanité dans le sud-est de l'Europe*, Bucarest, 1993, passim.

<sup>2</sup> Carlo Tagliavini, *Le origini delle lingue neolatine*, éd. VI, Bologne, 1972; version roumaine idem, *Originile limbilor neolatine. Introducere în filologia romanică*, coord. Alexandru Niculescu, Bucarest, 1977, pp. 253-257.

Ceausescu etc. Néanmoins, les Roumains se revendiquent, par une part fondamentale de leur identité, comme appartenant à l'Occident, alors que par l'autre ils se rattachent à l'Orient et au Sud-Est européen.

Combien de singularités et particularités réunies en un seul peuple, à l'égard duquel une grande partie de l'opinion publique occidentale éprouve actuellement une certaine méfiance, pour des raisons réelles ou imaginaires! Ce n'est pas dans nos intentions d'éclaircir ici toutes ces "priorités" roumaines, anciennes ou récentes, positives ou négatives. Nous sommes cependant convaincus que ces "énigmes" doivent être expliquées et connues en Europe, notamment en une Europe qui, le 1<sup>er</sup> janvier 2007, a accueilli la Roumanie parmi les 27 pays de l'Union Européenne. Les particularités ne rendent les Roumains ni meilleurs ni plus mauvais que les autres peuples, elles les rendent tout simplement "autres"; c'est, au fond, une invitation à les découvrir et à les connaître. L'ignorance n'est pas que l'ennemi de la vérité, elle est aussi l'ennemi de la justice, du raisonnement lucide, de l'attitude correcte, de la générosité et de l'humanisme. Or envers les peuples, en tant que sujets collectifs, on ne saurait être que généreux.

Les Roumains n'ont pas participé aux grands courants de la culture européenne, n'ont pas construit de cathédrales gothiques, n'ont pas créé d'épopées héroïques, chansons de geste, romans courtois, *commedia dell'arte*, n'ont pas eu d'universités scolastiques aux XIIIe-XIVe siècles, ni une Renaissance comme en Italie ou en France, ni de grands philosophes, dramaturges ou fabulistes aux XVIIe-XVIIIe siècles. Ils ont, évidemment, eu d'autres valeurs, mais qui n'ont pas fait la gloire de la culture occidentale.

Une question importante pour tout peuple concerne son identité nationale. Les Roumains ont une identité qui ne s'est pas dissoute au moment de leur entrée dans l'Union Européenne et personne n'est, à notre avis, intéressé que ce soit autrement. Si les Italiens, les Allemands, les Français, les Anglais, les Danois, les Belges etc. sont déjà assez bien connus, et si les Polonais, les Hongrois, les Tchèques, les Lettons ou les Bulgares sont en train de l'être, pourquoi alors ne pas vouloir connaître les Roumains? Il m'est parfois arrivé de rester interdit devant des questions telles "pourquoi je ne parle pas le russe si je suis roumain, étant donné que le roumain est une langue slave (?!)", "comment se fait-il que je sois aussi blanc, même si je suis roumain (?!)", "comment les vampires sont-ils à présent traités en Roumanie (?!)".

La question du slavonisme culturel chez les Roumains médiévaux<sup>3</sup> pourrait, à notre avis, éclaircir une grande part de ces confusions, rendre l'identité roumaine plus intelligible et élucider les rapports culturels-religieux entre l'Occident catholique et l'Orient orthodoxe. Ce n'est pas simple de trancher la question de ce slavonisme culturel, lié au nom d'un peuple d'origine romaine, qui parle une langue néo-latine et a un nom ethnique (ethnonyme) provenant indiscutablement de celui de la Cité éternelle –Rome– et de l'État tricontinental qu'elle a édifié<sup>4</sup>. Dans le cas des Roumains, on ne saurait toutefois séparer totalement le slavonisme culturel de l'orthodoxie, du fait que l'orthodoxie a en grande part été le vecteur du slavonisme<sup>5</sup>. Une première question à laquelle on doit répondre serait donc: comment les Roumains –peuple roman et latinophone– sont-ils parvenus à embrasser la foi orthodoxe?

## La christianisation des Roumains

À la différence de tous leurs voisins, les Roumains n'ont pas de date précise, symbolique, qui marque le début de leur christianisation, du fait qu'ils ne sont pas devenus chrétiens par la volonté d'un chef politique, baptisé à un moment donné (tels les Bulgares/Proto-bulgares, les Russes, les Serbes, les Hongrois etc.). Chez les Roumains, la christianisation fut un processus qui se déroula le long de plusieurs siècles, à commencer par leurs ancêtres daco-romains, certains colons, descendus aux IIe-IIIe siècles dans la province de Dacie *ex toto orbe romano*. Cette christianisation partielle, sporadique et non-organisée, réalisée de proche en proche, d'homme à homme, dans les conditions pénibles des persécutions, a reçu une impulsion extraordinaire après l'Édit de Mediolanum (aujourd'hui Milan) (313).

<sup>3</sup> P. P. Panaitescu, "Perioada slavonă" la români și ruperea de cultura Apusului, in idem, *Contribuții la istoria culturii românești*, édition par Silvia Panaitescu, Bucarest, 1971, pp. 28-49.

<sup>4</sup> Au moment où l'on parle de slavonisme culturel ou de culture slave chez les Roumains du Moyen Âge, on doit nécessairement avoir en vue que le menu peuple, illettré, a eu sa propre culture, populaire, orale, anonyme et collective, solidement enracinée dans la latinité tardive. La langue parlée, la spécificité du vers populaire (similaire à celui hérité du latin vulgaire), les proverbes, les imprécations, les vers satiriques chantés en dansant, les incantations, l'art du bois etc. le démontrent largement.

<sup>5</sup> Ioan-Aurel Pop, *Il Cristianesimo presso i Romeni – tra Occidente e Oriente*, dans le vol. "I Romeni e la Santa Sede. Miscellanea di studi di storia ecclesiastica", a cura di Ion Cârja, Bucarest-Rome, 2004, pp. 13-18.

A ce moment, bien que la Dacie trajane ne fût plus entre les frontières officielles de l'Empire romain, les missionnaires du sud du Danube franchirent le fleuve et firent connaître la parole de Dieu aux latinophones, qui s'y trouvaient, dans une langue qu'ils pouvaient comprendre – le latin. C'est un processus qui se prolongea pendant les siècles suivants. Que la christianisation d'un grand nombre de Proto-roumains se soit faite en latin, c'est déjà bien démontré, non seulement par les sources de l'époque, les textes écrits et les données archéologiques, mais également par la langue roumaine – véritable document vivant. Presque tous les termes roumains importants relatifs à la croyance chrétienne (à son essence dogmatique et, partiellement, au rite) proviennent du latin: creștin (chrétien), credință (croyance), botez (baptême), cuminecătură (communion), rugăciune (prière), altar (autel), cruce (croix), închinare (consécration), sânt ou sfânt (saint), sărbătoarea (fête), păcat (péché), iertare (grâce), Dumnezeu (Dieu), domn (monarque), împărat ceresc (Seigneur), biserică (église), îndurare (miséricorde), Păresimi (quadragésime), Câșlegi (jours gras), Paște (Pâques), Florii (Dimanche des Rameaux), Crăciun (Noël), Sângeorz (saint Georges), Sânpetru (saint Pierre), Sânicoară (saint Nicolas) etc. D'autres termes roumains, relatifs à l'organisation de l'Église, au rite, à certaines fêtes instituées plus tard, à la tradition ecclésiastique formée graduellement etc. sont de souche slave : popă (pape), vlădică (évêque), slujbă (messe), buche (lettre, alphabet), slovă (lettre, écriture), prescură (pain bénit), Blagoveștenie (l'Annonciation), vecernie (vêpres), utrenie (matines), pomană (aumône), pomelnic (obituaire) etc. Comment interpréter cette dualité ? Il n'y a qu'une seule explication logique, et elle est bien étayée par l'évolution historique: si la christianisation des Roumains s'est faite en latin, l'organisation rigoureuse de l'Église, l'établissement du rite, la hiérarchie etc. ont revêtu une forme slave. Il est absolument nécessaire de distinguer entre croyance, en tant que phénomène de conscience et de coutume, d'une part, et Église, aspect institutionnel, organisation publique de la vie religieuse, d'autre part. De même, on ne doit pas juger la christianisation selon l'étalon établi dans les temps modernes, avec le respect de toutes les règles consacrées dans le temps. Etre chrétien ne signifiait pas, en antiquité tardive et même à l'époque médiévale, respecter strictement les canons théoriques. Des siècles durant le christianisme fut un état d'esprit basé sur l'observation relative des préceptes bibliques et des canons ecclésiastiques, parallèlement à la perpétuation de coutumes



païennes. La vie ecclésiastique fut, à son tour, souvent précaire, avec le respect partiel de règles en cours d'institution. Les historiens cherchent la plupart du temps les vestiges des édifices religieux des premiers temps, oubliant que, pendant plusieurs siècles, les chrétiens, principalement ceux des zones excentriques, lointaines, se rencontraient dans des endroits improvisés. Le terme même d'*ecclesia* signifiait au début rassemblement, communauté, et non pas bâtiment. Il en résulte que le christianisme ne s'imposa instantanément chez aucun des peuples et ne suivit pas le respect de toutes les règles, qui allaient d'ailleurs être établies le long de plusieurs siècles. La christianisation des Roumains et de leurs ancêtres fut un phénomène de longue durée, avec des avancements et des reculs, et une multitude d'îlots de païens isolés dans un ensemble de communautés chrétiennes. La vie ecclésiastique fut généralement simple, avec des hiérarchies locales non-canoniques, des dérapages "hérétiques" et diverses influences.

Après la crise de l'Empire romain des IIIe-Ve siècles, la fondation d'une nouvelle Rome à Constantinople et la division de l'État, la partie orientale du monde romain se grécisa pour la plupart ou, autrement dit, la grécité refit surface, se réaffirma. La grande migration des Slaves en Europe du Sud-Est changea partiellement l'ethnicité de la zone. En 602, la frontière du Danube fut franchie, les Slaves envahirent la région balkanique, déterminant la retraite de la domination romaine d'Orient et conduisant à la dissolution de l'organisation ecclésiastique byzantine. Aux VIIe-VIIIe siècle, la Péninsule balkanique<sup>6</sup> connut un processus intense de slavisation. En 679-680, le sud du Danube est envahi par les tribus bulgares (protobulgares) sous la commande d'Asparukh, qui fonde, en 681, le Premier Tsarat bulgare. C'était le début d'un intense processus de slavisation des Bulgares, qui allaient laisser leur nom turc à un peuple slave. En 864-865, le khan bulgare Boris –suivi par une partie de la noblesse– reçoit, grâce à l'action dirigée de l'Église de Constantinople, le baptême (sous le nom de Michel) et prend le titre de tsar. Après plusieurs tentatives d'organiser la hiérarchie ecclésiastique par l'intervention de l'Église de Rome, Boris/Michel fonde une Église

<sup>6</sup> La Péninsule balkanique signifie, à notre avis, la région européenne limitée au sud par la Méditerranée, à l'ouest par l'Adriatique, à l'est par la mer Égée et la mer Noire, et au nord par la vallée du Bas-Danube. Par conséquent, la Hongrie, la Roumanie (90 % de son territoire), la Slovénie et, partiellement, la Croatie n'appartiennent pas, du point de vue géographique, à la Péninsule balkanique. La Roumanie est un État sud-est européen de l'aire carpatodanubienne.

bulgare autonome, régie nominale par le patriarche de Constantinople. Tous ces événements modifièrent une fois pour toutes le destin des Romains/Roumains du nord du Danube.

## **L'Église et le monde byzantino-slave**

La Dacie fut une province romaine impériale, avec une culture du type occidental, latin, et non pas grec-oriental. L'établissement de la capitale à Constantinople (330), ensuite la division officielle de l'empire (395) et la chute de l'Empire romain d'Orient (476), le règne de Justinien (527-565), avec l'extension de son État jusqu'au Danube, constituèrent autant de causes importantes de l'orientation des Romains du Bas-Danube et des Carpates vers la nouvelle Rome et l'Empire byzantin. L'invasion et l'établissement des Slaves dans la Péninsule balkanique (massivement après 602) et la formation des États slaves au sud du Danube, sur une bande assez large entre la mer Noire et l'Adriatique, eurent pour conséquences l'interruption des liens directs entre les Romains carpatodanubiens et Rome. Le dernier évêque connu sur le territoire de la Roumanie actuelle, qui entretenait une correspondance, en latin, avec le pape Virgile de Rome, fut Valentinien de Tomis (aujourd'hui Constanța, au bord de la mer Noire). C'est lui toujours qui eut des rapports directs avec l'Église de Constantinople. Ces processus historiques qui aboutirent à la slavisation des Balkans et à l'interruption des relations entre les Romains danubiens et Rome signifiaient aussi des rapports plus difficiles avec la Nouvelle Rome. Isolés des grands centres du christianisme, les habitants romains nord-danubiens (les Proto-roumains et les premiers Roumains) vécurent une longue période de "christianisme populaire"<sup>7</sup>, sans avoir une hiérarchie canonique ou la possibilité d'organiser leur(s) propre(s) Église(s). L'organisation conserva, naturellement, le rituel byzantin, mais suivant un modèle direct slave, principalement bulgare. L'Église bulgare, organisée, comme nous l'avons déjà précisé, par Boris/Michel (dans la seconde moitié du IXe siècle) et régie par le patriarcat de Constantinople, devint le seul modèle proche pour la fondation de l'Église canonique des Roumains. Ce qui comptait cependant, ce n'était pas d'imiter un modèle, mais surtout de l'imposer. Le Tsarat bulgare, élargissant temporairement sa domination politique (aux IXe-Xe siècles) sur de vastes régions au

<sup>7</sup> Nelu Zugravu, *Geneza creștinismului popular al românilor*, Bucarest, 1997.

nord du Bas-Danube, et même au sud de la Transylvanie, aurait, en collaboration avec sa hiérarchie religieuse, imposé dans ces zones son propre type d'organisation de l'Église. Cette organisation visait aussi la langue liturgique. Or, pendant les deux dernières décennies du IXe siècle, grâce à l'activité déployée par Clément et Nahum (disciples des frères Cyrille et Méthode), arrivés de Pannonie et Moravie, l'alphabet cyrillique sera généralisé en Bulgarie, comme habit naturel de la langue slave, reconnue dans le Commonwealth byzantin –comme le dirait Dimitri Obolensky<sup>8</sup>– en tant que langue canonique de culte, à côté du grec. Ainsi, le modèle byzantino-slave sud-danubien commence de plus en plus à s'imposer dans l'Église des Roumains, de langue et de tradition latine –Église populaire, sans nulle organisation canonique. Ce n'est pas exclu que la ferveur chrétienne et l'ampleur que le christianisme connut chez les Slaves aux IXe-Xe siècles eussent conduit à la christianisation canonique des derniers îlots de Roumains païens ou sans organisation ecclésiastique bien précisée. Néanmoins, le modèle byzantino-slave d'organisation de la vie religieuse était accablant, omniprésent, pressant pour les Roumains et était souvent accompagné ou imposé par le facteur politique. Ce modèle incluait, comme élément extérieur essentiel, la langue liturgique slavonne et l'alphabet cyrillique. C'est tout à fait normal, vu la proximité et la domination politique, ainsi que la présence, quelques siècles durant, des éléments ethniques slaves à côté des Roumains et parmi les Roumains. Ces groupes slaves furent petit à petit assimilés, non avant de laisser des traces profondes dans la langue et la culture roumaines. Autrement dit, l'élite roumaine (formée, jusqu'aux XIIe-XIIIe siècles, d'une mixture d'éléments ethniques roumains, slaves, petchenègues, coumans etc.) adopta la liturgie slave, la langue de chancellerie slave, la tradition slave. Cet acte de spiritualité ne se réalisa pas, lui non plus, instantanément, mais au long de plusieurs siècles, atteignant un maximum d'intensité probablement aux XIIe-XIIIe siècles. A un moment donné, vers les XIe-XIIIe siècles, les Roumains étaient entourés ou séparés d'États puissants, organisés sous aspect formel et ecclésiastique. Les États de tradition et d'orientation byzantines mais de langue slave, telles la Bulgarie, la Serbie, la Russie, étaient prédominants. La Hongrie et la Pologne, bien que liés à la papauté, avaient une puissante hiérarchie byzantine et une nombreuse population orthodoxe. Tous ces aspects eurent

<sup>8</sup> Dimitri Obolensky, *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, Londres, 1971.

une forte influence sur les Roumains, qui embrassèrent peu à peu la liturgie slave.

## La culture écrite en slavon

Comment est-on arrivé de la liturgie slave à la culture écrite en slavon? Plus simplement qu'on ne l'aurait pensé! Tout le monde sait qu'au Moyen Age –particulièrement à l'Est de l'Europe– la culture écrite était indissolublement liée à l'Église. L'Église était la grande patronne de la culture, de tous ses compartiments. Une fois adoptée la liturgie slavonne –c'est-à-dire la langue slavonne en tant que langue liturgique–, les autres produits écrits s'adaptèrent, eux aussi, au modèle slavon. C'est ce qui fait que, bien que le slavonisme ethnique disparaisse dans le nord du Danube aux XIIe-XIIIe siècles, les Roumains conservèrent la culture ecclésiastique et politique des Slaves pendant presque quatre siècles encore, et l'alphabet cyrillique même jusqu'au milieu du XIXe siècle. Un témoignage important de ce dualisme médiéval des Roumains, qui avaient une langue de culture écrite (le slavon) et une langue vernaculaire parlée (le roumain, d'origine latine), est antérieur à 1473 et appartient à Nicolaus, évêque de Modrusa, collaborateur proche du pape Pie II<sup>9</sup>. A l'époque où Enea Silvio Piccolomini (le futur pape déjà mentionné) rédigeait son ample ouvrage de géographie, dans lequel il présentait en détail sa théorie sur l'origine romaine des Roumains (accompagnée de déductions étymologiques parfois fantaisistes), Nicolaus de Modrusa notait dans son ouvrage *De bellis Gothorum*: "Les Roumains apportent en argument de leur origine le fait que, bien que tous emploient (en écrit) la langue des Mésiens, qui est l'illyrien, ils parlent dès le berceau une langue populaire, qui est le latin, dont ils n'ont point perdu l'usage; et lorsqu'ils croisent des inconnus et qu'ils veulent leur parler, la première question qu'ils leur posent est s'ils parlent roman"<sup>10</sup>. Ce témoignage de Nicolaus Modrusa (qui a voyagé en Europe central-

<sup>9</sup> Șerban Papacostea, *Geneza statului în evul mediu românesc. Studii critice*, Cluj-Napoca, 1988, p. 227.

<sup>10</sup> "Valachi originis suae illud praecipuum prae se ferunt argumentum, quod quamvis Mysorum lingua, quae Illyrica est, omnes utantur, vernaculo tamen sermone hoc est latino haud prorsus obsoleto ab incunabulis loquuntur; et cum ignotis congressi, dum linguae explorant commercium, an Romane loqui nolint interrogant" (Giovanni Mercati, *Notizie varie sopra Niccolò Modrusiense*, in "Opere Minori", IV, Città del Vaticano, 1937, p. 247).

orientale, s'est entretenu personnellement avec l'évêque d'Oradea, l'humaniste Ioan Vitez et a connu, en 1463, à la cour du roi Matthia Corvin, le prince roumain Vlad Țepeș, le futur Dracula!) est important au moins pour deux raisons: 1) il révèle que certains Roumains avaient la conscience de leur romanité dès le Moyen Age et 2) que ces Roumains saisissaient déjà la différence entre la fonction de la langue roumaine (le latin) employé par le peuple (*loquuntur*) et celle de la langue slave (le mésien), utilisée en instrument d'expression de la culture écrite (*utantur*)<sup>11</sup>.

Le slavon était enseigné comme langue de culture dans les monastères de Valachie et était une langue morte, qui gardait certaines influences des langues slaves vivantes (le bulgare, le serbe, le russe) et de la langue roumaine. Chez les Roumains, la langue slave ecclésiastique était la langue dans laquelle Cyrille et Méthode avaient traduit les livres religieux lors de la christianisation des Slaves. Les principaux textes ecclésiastiques écrits à l'usage des Roumains et par les Roumains remontent aux XIVe-XVIIe siècles; c'est de la même période que datent des textes de chroniques (historiographie), livres de lois (littérature juridique), histoires et actes de chancellerie (documents de propriété en particulier), ordres princiers, correspondance diplomatique et privée. Des centres d'écriture en slavon il y en avait auprès de monastères et d'églises, ainsi que dans les chancelleries des cours princières et dans les villes. Le slavon était enseigné tant à la cour du prince régnant qu'à la cour de certains boyards. Les académies princières de langue slavonne seront fondées un peu plus tard. Dès le XVIe siècle, d'importantes bibliothèques apparurent auprès de métropoles, évêchés, monastères et églises. Les premières imprimeries virent le jour chez les Roumains en 1508; si au début les ouvrages étaient imprimés en slavon, quelques décennies après on commençait déjà à imprimer des livres en roumain (toujours en lettres cyrilliques). Au XVIIe siècle, les Pays roumains connaissent une véritable "renaissance orthodoxe"; c'est à ce moment que, grâce aux princes Matthieu Basarab et Basile Lupu, appuyés par Pierre Movilă, le métropolite d'origine roumaine de Kiev (ville polonaise à ce moment-là), d'importants livres seront imprimés tant en roumain qu'en slavon.

Ce qui semble bizarre, c'est que l'élite roumaine de Transylvanie et des Parties de l'Ouest –formée de petits féodaux, qu'on appelle knèzes, de clercs et de quelques citoyens– avaient pour langue litur-

<sup>11</sup> Ș. Papacostea, *op. cit.*, p. 228.

gique et de culture le slavon toujours. Les livres qu'on y faisait écrire et imprimer, les inscriptions votives des monastères et des églises orthodoxes, les ateliers de copistes, les archives et les bibliothèques le démontrent largement. De plus, aux versos des actes de donation émis en latin, aux XVe-XVIe siècles, par les rois de Hongrie en faveur des knèzes et nobles roumains de certaines régions (Hațeg, Banat), on retrouve les notes personnelles des donateurs (bénéficiaires) en slavon, des noms propres et une sorte d'explications du contenu de ces documents en latin<sup>12</sup>. L'Église des Roumains de Transylvanie a d'ailleurs gardé un contact permanent avec les métropoles et les évêchés de Valachie et de Moldavie. Le métropolitain de la Valachie était, dès le XIVe siècle, "exarque" de Transylvanie et de Hongrie, alors que les hiérarques transylvains et certains prêtres et archiprêtres étaient ordonnés au sud des Carpates. Une sorte de patronage spirituel de la Métropole de Moldavie sur les Roumains de Transylvanie, principalement sur ceux du nord et de l'est de cette province, est à remarquer à partir du XVe siècle.

### **La crise du slavonisme et le retour au modèle latin**

Le slavonisme culturel –c'est-à-dire l'emploi du slavon dans les œuvres, religieux, historiques, littéraires juridiques, philosophiques etc. et même dans les ouvrages imprimés et dans les chancelleries des institutions d'État– devient petit à petit anachronique à la fin du Moyen Age et au début de l'époque moderne (XVIe-XVIIe siècles). Le modèle culturel adéquat à un peuple néo-latin, qui faisait les premiers pas vers la modernisation, était le modèle occidental, dynamique et innovateur, alors que le slavonisme restait ancré dans la tradition orientale. Le slavon liturgique, de culture et de chancellerie, greffé sur une langue néo-latine, tel le roumain, ne contribuait pas à l'évolution naturelle de la langue roumaine, n'en renforçait pas la latinité, mais l'imprégnait, particulièrement au niveau de l'élite, de slavismes livresques. Un grand nombre de mots d'origine slave –actuellement peu usités, devenus archaïsmes ou totalement disparus– datent de la période d'apogée du slavonisme culturel, et non pas de l'époque où les Roumains et leurs aïeux cohabitaient avec les Slaves. Par contre, les langues néo-latines occi-

<sup>12</sup> Ioan Drăgan, *Nobilimea românească din Transilvania între anii 1440-1514*, Bucarest, 2000, pp. 188-189.

dentales, qui bénéficiaient d'un usage régulier du latin médiéval dans les églises, les universités, les chancelleries etc., s'enrichirent de nouveaux latinismes, fortifièrent leur aspect littéraire, devinrent plus harmonieuses et plus complètes. La langue vernaculaire en écrit une fois en usage, une autre contradiction devenait plus évidente: la perpétuation de l'alphabet cyrillique (typique de plusieurs langues slaves) par une langue romane. Outre le fait que certains sons du roumain étaient difficiles à reproduire par des signes cyrilliques (qu'on a dû adapter !), cet alphabet cachait presque totalement le caractère latin du roumain, donnant souvent l'impression à ceux qui ne s'y connaissaient pas que le roumain était une langue slave. Ce qui est certain, c'est qu'au moment où, à la veille de l'époque moderne, les Roumains ont renoué les liens avec la latinité et le monde occidental, le slavonisme culturel apparaissait de plus en plus, sous tous ses aspects, comme un corps étranger qu'on devait éliminer.

Les débuts de la culture écrite en roumain remontent au XVe siècle, lorsque des textes présentant le phénomène du rhotacisme sont élaborés en Transylvanie – région où les influences occidentales se font sentir davantage. C'est toujours ici que sont fondées les premières écoles roumaines, qu'apparaissent les premières traductions et livres en roumain, que sont imprimés les premiers ouvrages en roumain et à caractères latins. A partir du XVIe siècle, l'influence de l'Occident latin et néo-latin devient plus forte (surtout en Transylvanie), ce qui restreint l'aire du slavonisme culturel chez les Roumains. Les chroniqueurs du XVIIe siècle écrivent en roumain, Dimitrie Cantemir (prince régnant de la Moldavie) est un précurseur des Lumières, membre de l'Académie de Berlin, qui rédige ses œuvres en roumain et en latin, alors que l'union des Roumains transylvains à l'Église de Rome (1697-1701) et Școala Ardeleană (l'École Transylvaine) – le principal courant roumain propageant les idées des Lumières – rapprochent davantage la culture roumaine de l'Occident. C'est ce qui fait que, après plusieurs siècles de slavonisme culturel et ecclésiastique, le peuple roumain synchronise sa culture avec sa spécificité néo-latine. La première "révolution" en ce sens se produit chez les Roumains transylvains, devenus catholiques de rite grec et promoteurs des idées des Lumières, au XVIIIe siècle, en rapport direct avec la latinité et Rome. Le courant latiniste, bien qu'exagéré à un moment donné, rendit de nouveau visible, parmi les Roumains et en Europe, la romanité des Roumains et la latinité de la langue roumaine, imposant définitivement l'alphabet latin. Il révéla à quel

point il était absurde de perpétuer une apparence slave pour une langue néo-latine. Par conséquent, vers le milieu du XIXe siècle, après plus de deux siècles de dualisme alphabétique (dès le XVIe siècle, on commence à écrire, sporadiquement, en roumain, en lettres latines), l'usage des lettres latines devient officiel.

Le rapprochement le plus intense et le plus efficace de l'Occident, donc des anciennes racines des Roumains –comme le propageait l'idéologie nationale de l'époque– se produisit au XIXe siècle, grâce au rayonnement de la culture et la civilisation françaises dans les Principautés danubiennes et ensuite en Roumanie. A remarquer que cette influence se fit partiellement sentir sous l'occupation russe (1828-1834), lorsque les dignitaires et les officiers russes, connaisseurs de la langue française et pénétrés du modèle français, affluèrent dans les Principautés danubiennes. Plus tard, des générations entières de jeunes Roumains, en particulier fils de boyards, citoyens aisés et intellectuels, firent leurs études en France et, une fois de retour dans leur pays, allaient diffuser la langue de Voltaire parmi leurs concitoyens. Depuis le XIXe siècle et jusqu'aux temps plus récents, pendant la plupart des décennies communistes y comprises, la principale langue étrangère enseignée dans les écoles de Roumanie fut le français. Elle était non seulement le vecteur d'une civilisation avancée et d'une grande culture, devenue "classique" au sens de modèle, mais aussi le symbole du monde occidental, que certains courants, tendances et forces –notamment le communiste– essayaient de tenir à l'écart des Roumains. De nos jours encore, la Roumanie est le principal pays francophone d'Europe centrale et orientale! Plus y est, le courant culturel-idéologique de la culture roumaine qui privilégiait la latinité, les rapports avec l'Occident, la synchronisation de la Roumanie avec les structures modernes européennes était un courant moderne, pragmatique et progressiste, alors que le courant qui appuyait l'origine dace, le caractère autochtone, la tradition orthodoxe, byzantino-slave, marquait une tendance conservatrice, passiste, léthargique. Finalement, au XXe siècle –mettant entre parenthèses presque tout le régime de dictature communiste, étranger à l'esprit général des Roumains–, la Roumanie choisit de s'orienter vers le modèle européen occidental, vers la civilisation et la culture qu'il promouvait. Cette tendance dominante ne put, évidemment, effacer la spécificité ou l'identité des Roumains, constituées dans le temps, sur le fond des interférences entre l'Occident latin et l'Orient byzantin.



## **Les Roumains contemporains – entre spécificité locale et mondialisation**

Dans cet esprit, la période slavonne chez les Roumains ne doit pas être conçue comme un accident de l'histoire, mais comme une réalité de plusieurs siècles, fascinante sous plusieurs aspects, résultat de la spécificité de la "frontière". Si, au Moyen Age, les Roumains avaient été un peuple roman de foi orthodoxe et de culture slavonne (il s'agit de la culture des élites), c'est principalement en raison de la géographie et ensuite de l'histoire. Placé géographiquement dans l'aire d'influence byzantine, mais à proximité de l'aire latine, il était normal que ce peuple, après une période d'oscillation, appartienne sous aspect ecclésiastique et culturel à Byzance. L'influence byzantine fut cependant indirecte, transmise par l'intermédiaire des Slaves, qui étaient géographiquement placés entre Byzance et les Roumains. Byzance était, à la veille du Moyen Age, le plus grand centre culturel d'Europe. A partir du XVI<sup>e</sup> siècle, suite à la naissance de l'idéologie de "la troisième Rome" –Moscou–, le slavonisme des Roumains jouit d'un appui constant de l'Est. La tradition byzantine a signifié la prédominance du classicisme, du concret sur l'abstraction et l'intellectualisme et, en politique, la prééminence de la domination centrale par contraste avec le féodalisme chevaleresque occidental etc. Cette culture byzantine était adéquate à un empire, à la Nouvelle Rome, or les Slaves et les Roumains étaient des peuples de communautés rurales, avec des monarchies patriarcales et agricoles. Les Slaves ont emprunté à Byzance ce qu'ils ont pu, ce qui convenait à leur nature et à leur degré d'organisation sociale: à la place de la philosophie chrétienne sophistiquée, ils ont préféré les sermons des moines; plutôt que de puiser dans des ouvrages historiques rhétoriques, tels les écrits de Thucydide, ils ont adopté le modèle des chroniques de cour, avec des événements annuels; au lieu de l'art luxueux des mosaïques étincelantes, ils ont choisi la peinture murale religieuse, propre à faire apprendre aux ignorants la vie de notre Seigneur et des saints, à raconter les Écritures à travers des images; ils n'ont oublié ni les vies des ascètes et des martyrs, ni les cantiques de la Vierge Marie, ni les proverbes sagaces etc., ils ont tout pris, tout ce qui collait à leur vie de paysans<sup>13</sup>. Autrement dit, les Slaves et les Roumains n'ont emprunté aux Byzantins, à la

<sup>13</sup> P. P. Panaitescu, *op. cit.*, pp. 40-41.

grande culture byzantine que les aspects populaires, ce qu'ils pouvaient comprendre. Il s'agit d'une culture ecclésiastique d'origine byzantino-orientale, en habit slavon, adaptée aux besoins spirituels de peuples agraires patriarcaux. Si les Slaves ont progressivement adapté le slavonisme médiéval à leur culture moderne, de souche slave toujours, les Roumains, tout en restant de rite byzantin, sont revenus à la culture occidentale en habit latin. Ce retour s'est avéré assez problématique et contradictoire: d'une part, les Slaves ont regardé les Roumains comme des intrus bizarres et ingrats, et par la suite même comme des "traîtres", alors que les Occidentaux, les Romains compris, les ont traités en parents pauvres, qui ont l'insolence de vouloir accéder aux clubs des sélects. Les Roumains ne sont au fond en rien coupables du destin qu'on leur a réservé, mais ils doivent être responsables de la manière dont ils ont édifié leur histoire, avec du bon et du mauvais, dans les limites de ce destin. Un peuple néo-latin de foi orthodoxe et avec une culture slave au Moyen Age, menant une vie modeste et habitant à l'interférence de l'Occident avec l'Orient, pourrait, aux yeux de l'Europe, être à la fois une bizarrerie et une provocation, mais surtout une invitation à le découvrir et à le connaître. Le peuple roumain n'a probablement rien d'exceptionnel à offrir au concert européen, à moins que son expérience unique de vie n'en constitue un: il s'agit d'une communauté originaire de Rome, qui a subi l'influence indirecte de la deuxième Rome, qui a une langue néo-latine, une confession byzantine et une Église de type slave, et qui vient d'entrer dans l'ère des ordinateurs et de la téléphonie mobile! Toute cette diversité d'éléments, synthétisée par l'expérience de vie des Roumains, a progressivement forgé une identité de groupe qu'on appelle roumaine, mais qui est tout aussi bien européenne. Les siècles de cohabitation avec des Hongrois, Saxons, Sicules, Souabes, Juifs, Arméniens, Grecs etc. leur a appris la leçon de l'altérité. C'est grâce à elle que, au-delà des moments tendus, ils sont devenus plus tolérants, respectant les autres, acceptant leurs valeurs et leurs traditions, leurs qualités et leurs défauts. Où, sauf la Roumanie, peut-on voir dans une même ville des coupôles byzantines, des tours gothiques, des églises calvinistes, luthériennes, unitariennes, des synagogues etc., où, sauf la Roumanie, y a-t-il d'université avec quatre facultés de théologie et trois-quatre langues officielles d'enseignement! Les Roumains ont appris, notamment pendant les dernières décennies, qu'ils ne sont pas seuls, qu'ils ne sont pas les seuls à avoir souffert, les seuls à avoir raison, qu'ils ne sont pas que les victimes de l'histoire, et qu'ils vivent dans un concert de nations, ethnies et

régions qu'on appelle Europe. Oscillant des siècles durant entre l'Occident latin, catholique et protestant, et l'Orient byzantino-slave et orthodoxe, les Roumains ont édifié leur propre civilisation et culture les yeux fixés sur l'Europe centrale et de l'Ouest. C'est là qu'ils ont puisé les modèles récents de progrès, à même de leur assurer perpétuation et prospérité. Ayant depuis longtemps déjà une conscience européenne, les Roumains apprennent aujourd'hui à être aussi citoyens européens, jouissant des mêmes droits et responsabilités que les autres, mais conservant les différences et les spécificités qui leur sont propres. Ce n'est pas simple, mais c'est à essayer, au nom de l'avenir, de nos enfants, de cette nouvelle Europe.

# LA IMAGEN DEL MUERTO MEMORIA E INCLUSIÓN EN LA COMUNIDAD MORAL

ALCIRA B. BONILLA (UBA-CONICET)

*A María Celeste Perosino y a Walter Moure,  
en la misma inquietud filosófica*

## Introducción

En los últimos treinta años la discusión sobre la autonomía moral, la agencia moral y la pertenencia presunta de determinados grupos de personas y también de algunos vivientes no humanos a la comunidad moral ha generado numerosos interrogantes en el campo de la Ética. Este hecho se ha producido a partir de la proliferación de investigaciones referidas a temas no tradicionales o que dirigen su atención a individuos y colectivos que hasta hace poco parecían estar excluidos de la comunidad moral; vale decir, de la misma tal como es entendida por la mayor parte de las escuelas históricas. En efecto, según puede inferirse de las fuentes tradicionales a excepción de varias empiristas y utilitaristas, el agente moral integrante por derecho propio de la comunidad moral es el individuo racional, autónomo, adulto, varón, libre y, por extensión, propietario (Bonilla 2006, 2010).

Algunos filósofos del siglo XX, tal el caso de Emmanuel Levinas y de Hans Jonas<sup>1</sup>, han cuestionado severamente este patrón cultural instalado históricamente en el imaginario occidental y global. Sin

<sup>1</sup> Ambos filósofos cuestionan la Ética occidental precedente y consideran la noción de “responsabilidad” como clave de bóveda de sus desarrollos. Levinas realiza una crítica de la ontología, parte de la responsabilidad invocada desde el rostro del otro y coloca la Ética en el sitio de Filosofía primera (Levinas 1978, 1977), en tanto Jonas impugna el corto alcance de los sistemas éticos y propone una ética de la responsabilidad de alcance universal y de largo plazo, que toma también en cuenta los derechos de las generaciones futuras y de la vida sobre la Tierra (Jonas 1995).

embargo otro tipo de investigaciones han sido decisivas para la crítica de las posiciones más tradicionales y la ampliación del universo de los agentes morales. Entre ellas cabría mencionar múltiples trabajos contemporáneos de Bioética sobre temas de ética gerontológica, como los cambios de identidad y la autonomía en personas ancianas, de ética clínica, como la toma de decisiones por parte de pacientes menores o con discapacidades mentales diversas, y por último de *Animal Ethics*. Deben sumarse igualmente las colaboraciones de historiadores, sociólogos y antropólogos sobre la vulnerabilidad a la que se encuentran sometidos pueblos, grupos y personas minorizadas como consecuencia de situaciones de dominación, los estudios migratorios que han puesto énfasis en considerar a las y los migrantes como sujetos de pleno derecho, las investigaciones antropológicas y filosóficas sobre la agencia de los muertos y los derechos del cadáver como derechos humanos, etc.<sup>2</sup>.

En la huella de estos estudios, en los equipos de investigación UBACYT<sup>3</sup> y CONICET<sup>4</sup> que dirijo estamos abocándonos al desarrollo de una ética comunitaria intercultural e interdisciplinaria no comunitarista<sup>5</sup> que intenta mostrar críticamente la supervivencia actual de modelos instalados en nuestro imaginario cultural que impiden recuperar la memoria de las víctimas, obstaculizan la visibilización de los fenómenos de vulneración de la vida, la dignidad y los derechos de personas y grupos y limitan arbitrariamente la extensión de la comunidad moral. La complejidad de las investigaciones propuestas ha mostrado la pertinencia de recurrir a los aportes de la teoría y los estudios del imaginario, ya que éstos, a entender de H. Bauzá, posibilitan mediaciones y abren vasos comunicantes entre diversas ciencias, disciplinas y manifestaciones de lo humano, ampliando los horizontes de comprensión. En definitiva, tales aportes metodológicos nos habilitan apelar al principio de inclusión, para derribar el

<sup>2</sup> Como la enumeración de estos trabajos ocuparía varias páginas, se omite un listado mayor y se hará referencia a temas y cuestiones concretas a lo largo del artículo.

<sup>3</sup> Proyecto UBACyT (2011-2014) “Ética, Derechos, Pueblo y Ciudadanía desde el Enfoque Filosófico Intercultural”.

<sup>4</sup> Proyecto de Investigación Plurianual (PIP) CONICET (2011-2013) “Perspectivas ético-antropológicas para el estudio de los condicionantes culturales de la construcción de ciudadanía”.

<sup>5</sup> Se realiza esta salvedad para evitar la confusión entre este tipo de ética y las elaboradas por autores preferentemente norteamericanos y canadienses como Ch. Taylor, M. Sandel, A. MacIntyre, M. Walzer y Daniel Bell durante la segunda mitad del siglo pasado.

cercos construido desde Aristóteles y su principio del “tercero excluido” (Bauzá 2011)<sup>6</sup>.

En consonancia con la convocatoria realizada por el Centro de Estudios del Imaginario la presente contribución pretende presentar dos imágenes o mejor dicho dos instancias históricas de la muerte y la memoria muy distantes en el tiempo, para esbozar algunos acercamientos al tema de la imagen y de la memoria desde la perspectiva de una ética comunitaria intercultural no comunitarista en la que venimos trabajando desde hace algunos años<sup>7</sup>. La primera instancia está constituida por las conocidas imágenes de la muerte heroica de los *kouroi* y de las mujeres jóvenes (*korai*) en la Grecia arcaica, junto con su contrapartida, el intento de borrar, desfigurar o impedir la realización de una imagen y por consiguiente privar de memoria y por ende de existencia comunitaria a enemigos o personas aborrecidas. La segunda instancia del trabajo alude, entre otros temas, al imaginario social postdictatorial de la Argentina y a las imágenes de algunas desaparecidas y desaparecidos recientes en nuestro país a partir de acciones de agentes de la última dictadura cívico-militar. La posibilidad de reflexionar tendiendo puentes entre el imaginario griego arcaico y el de nuestro presente reciente me ha sido sugerida por una aseveración de J.-P. Vernant que comparto, no meramente como criterio de autoridad, sino en la convicción de la pregnancia de este tipo de estudios:

“Para quien quiera preguntarse no sólo sobre la forma que las imágenes han revestido en tal momento y en tal país, sino, incluso, más profundamente, sobre las funciones de la imagen como tal, sobre el rango social y mental de lo imaginario en el cuadro de una civilización particular, el caso griego es, sin duda, privilegiado” (Vernant 2001: 151).

Como antecedente de este trabajo también quiero señalar mi contribución “Eurídice y Orfeo ‘Ohne Eigenschaften’”, leída en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires con motivo de la IV Jornada sobre “El imaginario en el mito clásico” y publicada por H.

<sup>6</sup> Este trabajo, como varios de mi autoría, es deudor de las investigaciones de Hugo F. Bauzá sobre la teoría y aplicaciones de los estudios sobre *l'imaginaire* y de los estudios realizados bajo su conducción en el Centro de Estudios del Imaginario de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.

<sup>7</sup> Hago expresa mi deuda con las contribuciones teóricas realizadas por María Celeste Perosino en su tesis de doctorado defendida en 2013 *Umbral. Praxis, Ética y Derechos Humanos en torno al Cuerpo Muerto* (inédita) y agradezco las sugerentes ideas al respecto de Walter Moure.

Bauzá en la compilación de esos trabajos en 2004. Recurriendo a una exploración filosófica crítica de la obra de José Saramago *Todos os nomes* (1997) intenté mostrar allí la inescindible relación entre el sí mismo y el otro en la construcción de la identidad moral a partir del caso extremo que se plantea en el libro: cómo la imagen borrosa de una muerte contenida en una ficha de la Conservaduría General provoca efectos en la construcción de la subjetividad moral del protagonista. Vale decir, de algún modo hice referencia a una posible ampliación de la comunidad moral de los seres humanos vivos por intermedio de los muertos (Bonilla 2004: 77-97) que pasan *eo ipso* a formar parte de la comunidad moral.

El marco integral en el que se inscribe este trabajo como aporte al desarrollo de una ética comunitaria intercultural no comunitarista incluye como segundo y tercer párrafos, omitidos aquí por razones de espacio, uno que trata las derivas teóricas sobre la teoría de la imagen y su vínculo con la memoria reconstruidas a partir de las últimas obras de M. Merleau-Ponty<sup>8</sup>, de P. Ricoeur y de E. Lévinas, y otro que establece los vínculos entre esta teoría y una comprensión de la imagen y de la memoria que aporta elementos para ampliar las bases de la ética que estamos proponiendo.

## **La imagen del muerto y su memoria en la Grecia arcaica**

Al espigar este tópico en los estudios sobre la Grecia arcaica, se evidencian manifiestamente dos dialécticas o tensiones entramadas de modo inescindible: la dialéctica de lo visible y lo invisible por un lado (que encierra también la de lo mortal y lo inmortal) y la tensión entre mimesis/memoria *vs.* desfiguramiento o destrucción/olvido por otro.

Los protagonistas de la primera dialéctica son por un lado las diosas y dioses y por otro las y los muertos. En tanto a los primeros se les atribuye la invisibilidad, a excepción de hierofanías milagrosas, los segundos se encuentran en camino a la invisibilidad o desaparición total. En ambos extremos se trata de ausentes en algún modo. Tal ausencia desafía el deseo humano de la presencia, la necesidad de la figura para evitar la lejanía ligada a la extrañeza o la pérdida definitiva. En suma, se trata de dar un sitio en nuestro mundo a entidades que no pertenecen a él o que están abandonándolo. La

<sup>8</sup> Contribuciones valiosas para esta reconstrucción teórica pueden encontrarse en el sagaz estudio de E. García *Filosofía, corporalidad y percepción* (García 2012).

tarea de representar estos seres, a entender de Vernant, resulta paradójal, en tanto consiste en el desafío de inscribir la ausencia en una presencia, en la tentativa “[...] por insertar lo otro, lo del otro lado, en nuestro universo familiar”. Así, la conclusión de Vernant no se limita a la mera comprensión histórica de estos fenómenos, sino que amplía los alcances de su argumento: “Cualesquiera que hayan sido los avatares de la imagen, tal vez esta apuesta permanezca, en gran medida, siempre válida: evocar la ausencia en la presencia, lo de otra parte en lo que está bajo los ojos” (Vernant, 2002:154).

A partir del momento en el que toman forma humana las imágenes del muerto, sobre todo las representaciones de cuerpos (*somata*)<sup>9</sup> de las *korai* y los *kouroi* muertos en la flor de la edad, resultan privilegiados el canto épico ya preexistente y las imágenes recientes como las dos formas de la memoria para recordar, volviéndolas presentes, las hazañas de las diosas y dioses y los aspectos sobresalientes de las y los difuntos. Respecto de los muertos ambas cumplen dos funciones. Por un lado, la de borrar del anonimato y de la aniquilación completa a las y los muertos; vale decir volverlos recordables. Por otro, en esta incorporación a la memoria colectiva se los convierte en patrimonio público, en una parte de las raíces de la tradición cultural que a partir de ese momento adquirirá sentido, valor y continuidad con referencia a estos personajes.

Sin embargo, y a pesar de la distancia temporal, las imágenes del muerto en la Grecia arcaica (y en el canto épico y lírico) plantean serios problemas, ya que no se trata de la representación de cualquier muerto o muerta ni de cualquier tipo de muerte, sino que, sobre todo a partir del siglo VI la representación funeraria privilegiada es la del *kalos thanatos* del *agathos aner*. Tales representaciones son las de cuerpos bellos, esplendorosos, fuertes; en suma, perfectos, cuerpos humanos ideales en la flor de la edad. En particular, se suscitan dos series de problemas complejos: a) los derivados de la adopción de este tipo de representación como modelo para la antropomorfización de las figuras divinas y b) la aparición de formas de degradación y de aniquilación del *soma* cuyo objetivo es la selección de la memoria mediante procedimientos de exclusión (olvido y negación de algunos actores sociales) y de inclusión.

Si la figura substituye a la persona como su “equivalente”, como el *anti* (en lugar de) de ella, en cierto sentido posee la misma belle-

<sup>9</sup> En atención a la época de referencia, siempre que aparezca la palabra *soma* en este escrito se denota con ella el cadáver o cuerpo muerto.



za y el mismo valor o excelencias que poseía el ser vivo cuando existía y por ende está dotada de algún tipo de agencia o poder. Esto conduce a una hipótesis osada de Vernant quien sostiene que en el proceso de antropomorfización las imágenes de las y los dioses se construyen sobre estas formas previas, en tanto ellas fijan la plenitud y el esplendor del ser:

“La talla, la sonrisa, la belleza de las formas corporales del *kouros* y de la *kore*, el movimiento que sugieren expresan esas fuerzas de vida; una vida siempre presente, siempre o sea, deviniente. La imagen de los dioses que fija la estatua antropomórfica es la de los Inmortales, la de los Bienaventurados, la de los ‘siempre jóvenes’: esos que, en la pureza de su existencia, son radicalmente extraños a la decadencia, a la corrupción, a la muerte” (Vernant, 2002: 164).

La estética y la ética arcaicas operantes en la épica y en las representaciones icónicas dan muestra entonces de la existencia de una dinámica colectiva imaginaria de refuerzo semántico que proyecta en las imágenes de estos *somata* las excelencias de las diosas y los dioses y las convierte en maravilla visible (*thauma idesthai*). Mucho antes de producirse la crisis de desconfianza en las imágenes cuya elaboración más acabada parecen entregar los diálogos platónicos, al menos en su lectura de conjunto<sup>10</sup>, esta dinámica confirma la creencia en una patencia de lo invisible y de la esencia que será retomada por Plotino y vastos sectores cristianos a partir del siglo III de nuestra era.

Para pasar a la segunda serie de problemas señalada más arriba, vale decir la aparición de formas de degradación y de aniquilación del *soma* cuyo objetivo es la selección de la memoria, se debe abandonar el suelo de las experiencias de la inmortalidad y perfección (al menos deseadas), las del rostro glorioso de la muerte, para dirigir la atención al problema de la muerte, sobre todo focalizado en la “condición de muerto” adquirida por el difunto o la difunta al desaparecer para siempre de la luz del sol (Vernant, 2002: 166). Desde este otro posicionamiento la muerte constituye lo indecible, lo insostenible, la manifestación del horror en grado superlativo (Vernant, 2001:81). No se trata de visiones mutuamente excluyentes, sino que en su tensión se complementan y muestran, tal como lo hace paten-

<sup>10</sup> En Platón puede rastrearse una teoría general de los *eidola* que subraya la falsedad de su naturaleza, se trate de *eikones* o de *phantasmata*, en tanto son falsos semblantes producidos por la actividad mimética que fabrica un mundo de ilusiones (Vernant 2002:179)

te la división tajante entre mortales e inmortales y la “amenidad” total de la muerte a la vez que su carácter de asunto e interés exclusivo de los vivos, incluida la recuperación de los muertos por obra de la memoria (el canto y la imagen)<sup>11</sup>:

“Lejos de negar la realidad de la muerte, la construcción del ideal parte de la realidad y se apoya en ella tal como es, pretendiendo sobrepasarla recurriendo a cierto cambio de perspectiva, invirtiendo los elementos que componen el problema; a la pregunta habitual de por qué todas las vidas se abisman y se hunden en la muerte, la epopeya añadirá otra: por qué algunos difuntos permanecen ligados para siempre a la existencia de los vivos. Estas dos cuestiones, siendo la primera entender la muerte como una fatalidad irremediable propia de la condición humana y la segunda convertir la muerte heroica en condición inexcusable de una vida ultraterrena investida de un halo glorioso en la memoria de los hombres, tienen en común ser de incumbencia exclusiva de los vivos. Horrible o gloriosa, tanto en su realidad como en su idealidad, la muerte es siempre asunto de interés exclusivo de los vivos. Esta imposibilidad de pensar la muerte desde el punto de vista de los muertos constituye al mismo tiempo su horror, su ajenidad radical y su completa alteridad, permitiendo a los vivos sobrepasarla instituyendo, con su existencia social, la constante rememoración de determinados difuntos” (Vernant, 2001: 85).

Tal vez como causas remotas de las prácticas tremendas de la *aeikia*, características de los griegos de la época arcaica (y posterior), podrían señalarse el reconocimiento de que la mayor parte de las muertes no son heroicas ni acontecen en la flor de la edad, la experiencia humana del anonadamiento en el olvido de los muertos anónimos innumerables y la idea de que en oposición a la belleza del cuerpo heroico, que transparenta las virtudes modélicas de las cuales estuvo dotado el individuo, el deterioro o la total degradación de la figura humana traslucen la bajeza o indignidad de un ser. La palabra *aeikia* designaba la acción de ultrajar (*aeikizein*) el cuerpo del enemigo abatido mediante recursos tales como arrojar sus despojos a los perros, las aves carroñeras o los peces, destrozarse su piel, masacrar su rostro y cabeza, dejar el cadáver expuesto a las inclemencias del tiempo, etc. Con tales prácticas se buscaba terminar la aniquilación de la víctima, imposibilitar la imagen y el canto, execrar su

<sup>11</sup> Para un tratamiento contemporáneo complejo y esperanzado del tema de la muerte y del deseo de inmortalidad, ver el breve artículo de Hans Jonas, “The Burden and Blessing of Mortality” que recurre a las teorías del metabolismo biológico como motivo para replantear filosóficamente estos temas (Jonas, 1992:34-40).

memoria, reducirlo a no ser nada, borrando su nombre definitivamente del recuerdo familiar y colectivo:

“El cadáver abandonado de este modo a la descomposición supone el polo opuesto de la bella muerte, su exacto contrario. Por un lado, la joven y viril belleza del guerrero cuyo cuerpo impresiona con asombro, envidia y admiración incluso a sus enemigos; por otro, lo que está más allá de lo horrible, la monstruosidad de un ser convertido en menos que nada de una forma hundida en lo innominable. En un polo, la gloria imperecedera que eleva al héroe por encima del común de los mortales, haciendo sobrevivir en la memoria de los hombres su nombre y su figura singular. En el otro, una infamia más terrible que el olvido y el silencio reservados a los muertos comunes, a esa cohorte indistinta de difuntos normalmente expedidos al Hades, en donde se confundirán con la masa de aquellos que, por oposición a los ‘héroes gloriosos’, se ha dado en llamar los ‘sin nombre’, los *anonymoi*. El cadáver ultrajado no tiene derecho ni al silencio que rodea la muerte habitual ni al canto de alabanza del muerto heroico; no vive, puesto que se le ha matado, ni está muerto, ya que al ser privado de sus funerales, como desecho perdido en los márgenes del ser, pasa a representar lo que no puede ser celebrado ni en adelante olvidado: el horror de lo indecible, la infamia absoluta, aquello que le excluye a la vez de los vivos, de los muertos, de sí mismo” (Vernant, 2001:77)<sup>12</sup>.

## Escenas argentinas

Los estudios históricos y antropológicos contemporáneos indican que a pesar de la existencia de innumerables acontecimientos luctuosos de gran envergadura (guerras, terremotos, atentados, accidentes), la presencia de la muerte y de la imagen del muerto en el imaginario contemporáneo tienen un lugar escaso. Este fenómeno incide en la progresiva desaparición de los rituales mortuorios especialmente en vastos sectores de la sociedad occidental (Ariès, 1992; Thomas, 1993). Sin embargo, a partir del retorno de los gobiernos democráticos en América Latina en la década del '80, el conocimiento público de los crímenes de lesa humanidad cometidos por parte de los regímenes terroristas de Estado y la institucionalización de formas

<sup>12</sup> La mayor parte de los estudiosos de las morales y las éticas griegas coinciden con Dodds en reconocer que esta moral arcaica pertenece al tipo de las “morales de la vergüenza”, opuestas a las “morales de la culpa” de raíz judeo-cristiana denunciadas por F. Nietzsche (Dodds, 1973: 67). Nuestro intento, obviamente, pretende ir más allá de esta distinción algo esquemática, sin desconocerla ni desconocer las profundas huellas de ambos tipos de moral todavía en la época actual.

científicas de identificación de desaparecidas y desaparecidos durante la última dictadura cívico-militar en la Argentina incidieron en la producción de un fecundo debate sobre y por la memoria del que no sólo participaron las personas inmediatamente afectadas, sino que movilizaron la producción teórica en diversas disciplinas como la historia, la antropología, las ciencias jurídicas y políticas, la sociología y la filosofía. En este punto debo destacar la contribución a estos debates de dos integrantes de nuestros equipos de trabajo filosófico: la tesis de doctorado de Diana B. Viñoles *Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977). Una narración biográfica*, 2013<sup>13</sup> y la tesis defendida igualmente el año pasado, *UMBRAL. Praxis. Ética y Derechos Humanos en torno al cuerpo muerto*, por María Celeste Perosino<sup>14</sup>.

Con el objetivo de precisar mejor la propuesta de una ética comunitaria intercultural no comunitarista parece oportuno recordar las innovaciones metodológicas que fueron investigadas y puestas en práctica para la realización de ambas investigaciones. En el caso del primer trabajo hay que destacar un cambio conceptual respecto de las fuentes. Si bien para la construcción sistemática del marco teórico se emplearon los textos filosóficos relevantes para el tema, la fuente de la investigación estuvo constituida por un *corpus* original de ciento veinte cartas que fueron enviadas por Alice Domon a su familia, a religiosas de su congregación y a sacerdotes durante veinte años, desde su ingreso en la institución religiosa (1957) hasta el año de su muerte (1977). El proceso hermenéutico de lectura, búsqueda de indicios, escritura y relectura de los hechos y dichos de su personaje, es según Viñoles “[...] un curioso y propicio espacio de encuentro entre el trabajo científico, la filosofía práctica, la ética –por un lado– y la vida, la política, la transformación social por el otro”. Esta forma de investigación innovadora no es casual. Recoge por una parte antecedentes ya reconocidos en la filosofía contemporánea, tal como fuera la biografía fenomenológica de Rahel Varnhagen publicada por H. Arendt en 1958. Sin desmerecer el valor de la tesis aludida, no hay que olvidar las iniciativas pioneras promovidas por el recientemente fallecido filósofo mendocino Arturo Roig, en particular la tesis de María L. Rubinelli que igualmente elabora una espléndida “herme-

<sup>13</sup> Esta tesis, dirigida por mí en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, fue realizada en cotutela con la École d’Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, bajo la dirección de Pierre-Antoine Fabre.

<sup>14</sup> En este caso, María Luisa Pfeiffer y yo fuimos, respectivamente, directora y codirectora de la investigación.

néutica diatópica”<sup>15</sup> a partir de un frondoso *corpus* de relatos populares (Rubinelli, 2011)<sup>16</sup>.

La propuesta de investigación de la tesis de Perosino reconoce como motivación el trabajo realizado por la autora como integrante del Equipo Argentino de Antropología Forense entre los años 2000 y 2011. Por esta razón, las cuestiones conflictivas y dilemáticas en torno a la entidad personal y social del cuerpo muerto y a la cualidad de sus derechos en tanto integrante de una comunidad moral fueron planteadas a partir de un estudio de caso cuyas consecuencias teóricas pudieron ser investigadas suficientemente por Perosino durante la ejecución de su beca de investigación CONICET. El caso se construye a partir de la causa N° 24952 radicada en el Juzgado Penal N° 3 del Departamento Judicial de San Martín, provincia de Buenos Aires, caratulada “DATTOLLI, Héctor s/denuncia”. Esta causa pone de manifiesto tanto el uso del Cementerio Municipal de San Martín por parte del aparato represivo, como las dificultades ulteriores para las investigaciones que fueron consecuencia de exhumaciones no científicas realizadas en 1984. Mediante este recurso del estudio de caso, actualmente empleado con éxito en investigaciones de Ética Aplicada, fueron relevados diversos aspectos no tradicionales de cuestiones propias de la ética, la antropología filosófica y los derechos humanos. Con referencia al tema de esta colaboración entre los logros de la tesis caben destacar los siguientes: 1) la distinción entre “colectivo de muerte”, entendido como construcción externa, estereotipada y generalizante de un grupo humano al que se ha de dar muerte (los denominados “subversivos” por parte de la conducción estatal, cuyo destino fue su devenir en “desaparecidos”), y “comunidad moral”, que mantiene la tensión dialéctica entre lo social y lo individual, así como entre vivos y muertos, integrando a estos últimos en la comunidad moral; 2) el análisis y tratamiento diversificado<sup>17</sup> de la

<sup>15</sup> El autor de este rótulo para trabajos similares al de Rubinelli es Boaventura de Sousa Santos, que lo emplea en diversos escritos.

<sup>16</sup> Refiriéndome a la tesis de Rubinelli, citada en las Referencias Bibliográficas, escribí hace unos meses: “Con esta expresión intento caracterizar la hermenéutica de texto y contexto que realiza la autora al transitar de modo dialogal y creativamente por diversos lugares históricos, geográficos, disciplinarios, con atención a los contextos, para extraer sentidos, principalmente aquellos que son constitutivos de las moralidades emergentes de resistencia propias del pueblo (autor, agente y actor de los relatos), los cuales, a su vez, se abren a otros sentidos innumerables que esperan su develamiento” (Bonilla, 2014).

<sup>17</sup> Con la expresión “tratamiento diversificado” se hace mención al antagonismo conocido entre las dos formas de plantear la búsqueda de “verdad y justicia”: o

representación icónica de las y los desaparecidos, concebida como una dinámica que se ubica entre lo metafórico y lo fenomenológico, a partir del relevamiento de homenajes, marchas barriales, “siluetas”, Parque de la Memoria, baldosas de la memoria, recordatorios; 3) la revisión crítica de la noción de cadáver y de sus derechos a la identidad, la integridad y la propiedad; 4) en consecuencia, la revisión de la concepción tradicional de agencia, en particular de agencia moral, en tanto ésta es considerada, siguiendo indicaciones de A. Giddens, como capacidad transformadora de la realidad con efectos sobre la sociedad sobreviviente), siendo así el cuerpo muerto algo más que un conjunto pasivo de sustancia manipulable y dispuesta por la sociedad con el objetivo de obtener diversos fines ajenos al cadáver.

## Conclusiones

Para completar de un modo intercultural y contextualmente situado la investigación de la temática que ha dado motivo a este artículo, a las contribuciones de las y los filósofos aludidos habría que sumar un estudio de los modos en los que la imagen del muerto, su agencia y por consiguiente su participación en la comunidad moral aparecen en las culturas originarias de esta parte de América y la perdurabilidad de este imaginario en el acervo cultural moderno y actual de nuestros pueblos<sup>18</sup>, reflejado también en la literatura.

Para ejemplificar lo señalado, baste aludir al conocido poema “El gozante”, de *Cantos del gozante* (1972) del poeta salteño Manuel J. Castilla, en el que el muerto toma la palabra como parte viva de la comunidad que integra y de la totalidad de lo viviente. A continuación se transcribe la primera estrofa de la composición que expresa la cosmología (¿cosmogonía?) relacional originaria asumida por una tradición cultural ahora mestiza de la que el poeta, siendo blanco, forma parte:

---

bien bajo la consigna de “¡Aparición con vida!”, que integra a las y los desaparecidos en un colectivo militante, o bien encarando las diversas prácticas de identificación y recolección de la memoria, que permiten la inclusión de las y los desaparecidos identificados en una comunidad moral.

<sup>18</sup> Siendo muy vasta la nómina de los autores (filósofos, antropólogos, lingüistas, etc.) que se han ocupado de este objeto de investigación, hago referencia solamente a los trabajos de Rodolfo Kusch, de la colega María Luisa Rubinelli y de los filósofos Ricardo Salas y José Luis Grosso (Kusch, 1998-2003; Rubinelli, 2011; Salas, 2005, 2006; Grosso, 2008).

Me dejo estar sobre la tierra, porque soy el gozante.  
El que bajo las nubes se queda silencioso.  
Pienso: si alguno me tocara las manos  
se iría enloquecido de eternidad,  
húmedo de astros lilas, relucientes.  
Estoy solo de espaldas transformándome.  
En este mismo instante un saurio me envejece y soy leña  
y miro por los ojos de las alas de las mariposas  
un ocaso vinoso y transparente.  
En mis ojos cobijo todo el ramaje vivo del quebracho.  
De mí nacen los gérmenes de todas las semillas  
y los riego llorando con rocío.

La “relacionalidad” de lo real, los vasos comunicantes entre todos los seres, vivos y muertos, se expresa de modo metafórico (y occidental, arriesgaría decir) en dos versos de la parte final del poema:

Me mira Dios y sé que aquí, yaciendo,  
lo estoy haciendo despaciosamente.

Este carácter relacional justifica y pide de los aún vivos los ritos de pasaje que no envían al muerto a una región apartada de la de los vivos, sino que lo ubican de modo potente en otro nivel de la misma totalidad y lo integran en la comunidad moral:

Después, si ya estoy muerto,  
échenme arena y agua. Así regreso.

Esta contribución ha pretendido dar cuenta en mínima medida del horizonte de investigaciones de filosofía práctica que se habilita a partir de vincular el tema de la imagen del muerto y su memoria en la Grecia arcaica con algunas inquietudes mayores especialmente patentes en la sociedad argentina actual pero no limitadas a ella. Como he afirmado en el comienzo del trabajo, la posibilidad de reflexionar desde la perspectiva de los estudios del imaginario tendiendo este tipo de puentes interculturales debe ser explorada y explotada a fondo por parte de quienes estamos en la búsqueda de una Ética intercultural e interdisciplinaria comunitaria no comunitarista que, al extender los límites de la comunidad moral, igualmente ofrezca recursos para mejorar la convivencia.

## Referencias Bibliográficas

ARIÈS, P. ([1977] 1992), *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus.

- BAUZÁ, H. F. (2011), “Interdisciplinariedad”, en Bauzá, H. (coord.), *El mito desde la teoría del imaginaire*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 23-36.
- BAUZÁ, H. F. (2011), “El mito clásico y su capacidad de resemantización», en Bauzá, H. (coord.), *El mito desde la teoría del imaginaire*, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 139-146.
- BONILLA, A. B. (2004), “Eurídice y Orfeo: *ohne Eigenschaften*”, en Bauzá, H. (comp.), *El imaginario en el mito clásico –IV Jornadas–*, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, pp. 77-97.
- BONILLA, A. B. (2006), “¿Quién es el sujeto de la Bioética? Reflexiones sobre la vulnerabilidad”, en Losoviz, A.; Vidal, D.; Bonilla, A., *Bioética y Salud Mental. Intersecciones y Dilemas*, Buenos Aires, Akadia, pp. 73-88.
- BONILLA, A. B. (2010), “Vulnerabilidade vs. Autonomia. Conflitos de Migrações Contemporâneas”, *Passagens, Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Río de Janeiro, vol. 2, N° 4, pp. 4-38.
- BONILLA, A. B. (2014), “Significatividad de las narrativas populares en la búsqueda de una filosofía ‘nuestroamericana’”, en Di Pietro, O. A., *Jornadas de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales: Actas de la 11ª. Edición / Osvaldo Alejandro Di Pietro y Ana Catalina Chiappara.* - 1ª. ed. – San Salvador de Jujuy: Universidad de Jujuy. Universitaria de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. E-book.
- CASTILLA, M. J. (1972), *Cantos del gozante*, San Salvador de Jujuy, Ediciones Buenamontaña.
- DODDS, E. R. (1972), *Los griegos y lo irracional*, Madrid, Alianza.
- GARCÍA, E. (2012), *Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Ediciones Rhesis.
- GROSSO, J. L. (2008), *Indios Muertos, Negros Invisibles. Hegemonía, Identidad y Añoranza*, Catamarca, Encuentro Grupo Editor.
- JONAS, H. (1992), “The Burden and Blessing of Mortality”, *Hasting Center Report*, vol, 22, N° 1, pp. 34-40.
- JONAS, H. ([1984] 1995), *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder.
- KUSCH, R. (1998-2003), *Obras completas*, 4 vols., Rosario, Editorial Fundación Ross.
- LÉVINAS, E. ([1961] 1977), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- LÉVINAS, E. (1978), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, Martinus Nijhoff.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964), *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, M. (1964) *Le visible et l'invisible. Suivi des notes de travail*, Paris, Gallimard.
- PEROSINO, M. C. (2013), *Umbral. Praxis, Ética y Derechos Humanos en torno al Cuerpo Muerto*, tesis de doctorado, inédita; Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.



- RICOEUR, P. (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- RUBINELLI, M. L. (2011), *Los relatos andinos. Expresión de conflictos*, Río IV, ICALA.
- SALAS, R. Salas, R.; Álvarez, D. (eds.) (2006), *Estudios Interculturales, Hermenéutica y Sujetos Históricos*, Santiago de Chile, EUCSH.
- SALAS, R. (coord.) (2005), *Pensamiento crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Santiago de Chile, EUCSH.
- THOMAS, L.-V. ([1975] 1993), *Antropología de la muerte*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica.
- VERNANT, J.-P. ([1989] 2001), *La muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona/Buenos Aires, Paidós.
- VERNANT, J.-P. ([1996] 2002), *Entre mito y política*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica
- VERNANT, J.-P. ([2004] 2008), *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, México, D. F., Fondo de Cultura Económica.
- VIÑOLES, M. I. (2013), *Espacio-tiempo en la existencia de Alice Domon (1937-1977). Una narración biográfica*, tesis de doctorado, inédita; Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

## MAQUIAVELO A TRAVÉS DE LOS SIGLOS A 500 años de la escritura de *El Príncipe*

PATRICIO COLOMBO MURÚA

La toma de Constantinopla por los turcos otomanos en el año 1453 fue un hecho que conmocionó al mundo cristiano. El significado más obvio fue que había concluido dramáticamente el Imperio Romano de Oriente y Europa había perdido el *Mare nostrum* –i.e., el Mediterráneo–, espacio que le había pertenecido desde siempre.

Esta nueva realidad hizo sentir una serie de efectos concatenados; así, por ejemplo, especialmente grave fue la clausura de las rutas de las especias y la seda con lo que el comercio, desde y hacia Oriente, se vio desplomado. Esta circunstancia se tradujo en la ansiedad de los reinos ubicados en la vertiente del Océano Atlántico por encontrar rutas alternativas. Los portugueses bordearon el continente africano y los españoles, siguiendo la genial intuición de Cristóbal Colón, buscando nuevos caminos, tropezaron con un continente entonces desconocido.

Las dimensiones del mundo –que para los clásicos se reducía a las “tierras conocidas”– se ampliaron extraordinariamente en el imaginario colectivo. Al propio tiempo, se abrieron enormes espacios a la exploración y la conquista. Esta apertura de las perspectivas de gran amplitud canalizó las energías sociales y económicas en una dirección claramente orientada hacia el “nuevo” occidente. Este hecho implicó un traslado progresivo del meridiano del comercio del Mediterráneo al Océano Atlántico.

El mapa de los reinos cristianos también registró cambios trascendentales, con antelación los Reyes Católicos habían completado la Reconquista y la unificación de España, país que se sumaba al nuevo fenómeno político: la emergencia de los “estado-nación”. Tras un proceso de unificación del poder y de eliminación del feudalismo, Francia, Inglaterra y España habían alcanzado el rango de naciones modernas.

El proceso de emergencia del estado-nación es percibido con claridad por Nicolás Maquiavelo, quien propugna en *El Príncipe*, que un hombre providencial dotado de virtud y amado por la Fortuna, realice la magna tarea de la unificación de Italia.

Florenia –cuna de Maquiavelo– fue la matriz del Renacimiento. Este movimiento fue una revolución cultural basada en un retorno a los orígenes de la civilización europea, a las fuentes prístinas de Grecia y Roma.

El retorno a la antigüedad clásica se consolidó por la acción de Cosme de Medici, quien creó la Academia Platónica de Florenia. El célebre duque, fue un mecenas de gran jerarquía y también un descubridor de talentos y, en ese orden, no vaciló en reclutar a los sabios griegos que debieron huir de Constantinopla, con sus bibliotecas y pergaminos ante la amenaza de los turcos.

La Academia fue dirigida por sabios de talento como Marsilio Ficino o Pico della Mirandola, quienes legaron una impronta clasicista a Florenia, que luego se expandió a Europa.

La genial creación de la imprenta, que ve la luz a mediados del siglo XV, desarrolla una tecnología que será imprescindible para la difusión de la cultura. Este verdadero nuevo vector permitirá la ampliación de las clases ilustradas y afianzará el predominio social del arquetipo del *uomo universale*, que es el modelo del hombre ideal renacentista. Es el individuo dotado de autonomía, poseedor del saber universal, dueño de las virtudes que hacen del hombre un ser excelso, responsable y libre.

El arte renacentista refleja la revalorización de la persona humana, del individuo que aparece dotado de insondables potencialidades. Los grandes maestros pintan retratos de los protagonistas de esta nueva era luminosa de retorno a la antigüedad clásica.

Ellos, con penetrante percepción psicológica, exteriorizan el complejo universo espiritual y anímico que da carácter a los personajes inmortalizados por su arte. En estas obras se reflejan las energías inmanentes, las ambiciones expansivas y las cualidades únicas e incluso los vicios que poseen los príncipes, también los grandes burgueses, los intelectuales y guerreros más célebres de la época, tal como estos personajes se plantan en el dilatado escenario del mundo.

Surgen de las coloridas paletas de los retratistas, las imágenes de aquellos arquetipos del humanismo: Baltasar Castiglione –cf. *El cortesano*–, Michele Marullo, amigo de Pico della Mirandola y el Papa Julio II, pintados por Rafael; Carlos V, Felipe II, Fernando Álvarez de Toledo, Pablo III, el humanista Pietro Aretino o Ariosto, cuyas

imágenes que translucen valores y posición socio-política plasmará Tiziano Vecellio para la posteridad. Cecilia Galleran y la Gioconda aparecen retratadas por Leonardo quien logra expresar en esas pinturas el sutil enigma psicológico, el eterno femenino de sus personajes y finalmente el retrato de Cesar Borgia, que fue realizado por Antonio Mellone. Esta obra alcanza el desiderátum del retrato al captar la autosuficiencia, el gesto soberbio e irónico que resalta la pretensión de ser un ídolo, el hombre que, según Maquiavelo, consiguió sumar las posesiones de la *Fortuna* y la *Virtù* que, desde lo iconográfico, ilustran el modelo de *El Príncipe*.

El cuerpo humano desnudo como medida y canon de la belleza se abre camino vigorosamente dejando en segundo plano la tradición iconográfica religiosa de los diez siglos anteriores. Miguel Ángel introducirá el esplendor de la figura humana en los frescos de la Capilla Sixtina, a pesar de las quejas de su mecenas, el papa Julio II.

El tema religioso dejó de ser el motivo exclusivo de las artes plásticas pero, sin por ello, dejar de expresar y transmitir el mensaje salvífico.

La pólvora, invento chino introducido en Europa por los árabes, trastorna la táctica y la arquitectura militares. Maquiavelo no se siente atraído por las posibilidades de esta nueva tecnología, por su imprecisión y por la limitación de sus alcances en el siglo XV y principios del XVI.

Comienza la rebelión intelectual contra Aristóteles. Entre otros pensadores de la Academia Platónica tardía (cuyos miembros ya no se nucleaban en torno de los Medici, sino en los jardines del palacio Rucellai), Maquiavelo en carta a Francisco Vettori, afirma enfáticamente –hecho que no parece cierto– no haber leído *La Política*.

Nicolás funda la nueva ciencia política que se escinde del espíritu y del orden aristotélico-tomista. En el orden de la *imago mundi*, comenzaron a deslizarse los avances incontrastables de la teoría heliocéntrica –otroza propugnada por Aristarco de Samos–. El verdadero sistema cosmogónico estaba siendo exhumando por Copérnico, que terminará poniendo en crisis la concepción geocéntrica imperante, aceptada sin crítica durante 2.000 años debido a que provenía del estagirita y aceptada luego por Santo Tomás.

En el siglo XVI emerge una constelación de nuevos pensadores, líderes y conductores. Ellos abren el camino hacia la conquista y posesión de las nuevas tierras descubiertas, lo que provocará una cuestión que, justa y provisionalmente, zanjará el papa Alejandro VI.

Irrumpirán estos conductores en el ámbito de la conquista de América y en las luchas por el predominio de Italia (Francia, España y el Imperio protagonizarán estas verdaderas guerras de conquista sobre el territorio itálico) y la voluntad de poder, la ambición y la caducidad de todos los límites ocasionarán grandes calamidades apocalípticas que “profetas” como Savonarola interpretarán como castigos divinos. Los fundamentalismos irrumpirán en ese escenario lastrado por pasiones descarnadas, por pulsiones indómitas hacia el poder y la desmesura.

Surgirán desde el seno del misticismo desengañado, los grandes cuestionadores del orden establecido y desde ellos, desde las propias entrañas de la Iglesia, se iniciará un ataque devastador a la unidad del mundo cristiano. Lutero hará públicas sus tesis rupturistas en 1517 con lo que genera el proceso conocido como “La Reforma”, seguido éste por su contrafigura: la “Contrarreforma Católica”.

En este gran turbión de hechos, en este flujo torrentoso de la historia, se configura el incierto escenario heracliteano en el que Nicolás Maquiavelo actuará como “Secretario de la República Florentina” repensando sus ideas con las que refundará la ciencia política.

## **Presentación de *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo**

Este año se cumple el quinto centenario de una obra esencial: nos referimos a *El Príncipe* de Nicolás Maquiavelo, redactada en 1513 en la villa de “Sant’Andrea en Percusina” –en su Alberghaccio– en San Casiano, según la carta testimonial que el autor dirige a Francisco Vettori –embajador de Florencia ante el Sumo Pontífice– el 10 diciembre de ese año.

En esa misiva dice a “su benefactor”:

“Cuando llega la noche, regreso a casa y entro en mi escritorio y en el umbral me quito la ropa cotidiana, llena de fango y de mugre, me visto paños reales y curiales, y apropiadamente vestido entro en las antiguas cortes de los antiguos hombres donde, recibido por ellos amorosamente, me nutro de ese alimento que sólo es el mío, y que yo nací para él: donde no me avergüenzo de hablar con ellos y preguntarles por la razón de sus acciones, y ellos por su humanidad me responden y no siento por cuatro horas de tiempo molestia alguna, olvido todo afán, no temo a la pobreza, no me asusta la muerte. Todo me transfiero a ellos. Y como dice Dante que no hay ciencia sin el retener lo que se ha entendido, he anotado todo aquello de que por la conversación con ellos he hecho capital, y he compuesto un opúsculo *De Principatibus*, donde pro-

fundizo todo lo que puedo en las meditaciones sobre este tema, disputando qué es principado, de cuáles especies son, cómo se adquieren, cómo se mantienen, por qué se pierden. Y si alguna vez os agradó alguno de mis garabatos, éste no debería desagradaros, y para un príncipe, especialmente para un príncipe nuevo, debería resultar aceptable, por eso lo encamino hacia la magnificencia de Juliano”.

*El Príncipe* fue dedicado a Lorenzo II de Medici, a quien Maquiavelo suponía amparado por la Fortuna, esa diosa esquiva que decide la suerte de hombres eminentes y de los pueblos que estos líderes conducen (destacamos que años más tarde, en 1531, el papa Clemente VII dictó un *Breve*, que concedía al tipógrafo pontificio Blado el privilegio de imprimir *El Príncipe*, *Las Historias Florentinas* y los *Discursos sobre Tito Livio*).

*El Príncipe* no agota la labor histórico-política de Maquiavelo ya que se vio enriquecida con otras obras. Así, en 1518 terminó sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, en los que consagra el arquetipo intemporal de la República Romana como la forma de gobierno a la que, luego de alcanzarse la unificación nacional, el pueblo debía acceder de manera progresiva. Dedicó este libro a Cósimo Rucellai y a Zanobi Buondelmonti, a quienes frecuentaba en las tertulias de los Orti Oricellari que, como hemos dicho, continuaban las de la Academia Platónica de Florencia.

Posteriormente —entre 1519 y 1520— escribió los siete libros acerca del *Arte della Guerra*, dedicados a Lorenzo Strozzi, miembro integrante de los Orti Oricellari, que fue quien presentó la causa de favor de Nicolás Maquiavelo al cardenal Giulio de Medici, obra editada en 1521 por Giunta.

La *Vita di Casruccio Castracani* es un escrito que concluyó también en 1520 cerrando el ciclo de sus obras políticas, dedicada ésta a sus amigos Buondelmonti y Alamanni.

En ese mismo año, el cardenal Giulio de Medici, que preside el Estudio Florentino, le encarga las “*Annalia et cronacas florentinas, et alia faciendum*”, esta tarea le otorgaba el honor de ser seleccionado para narrar la historia de su amada Florencia siguiendo las huellas trazadas por eminentes humanistas como Leonardo Bruni y Poggio Bracciolini.

Nicolás escribe el *Discorso sulle cose fiorentine dopo de la morte di Lorenzo* y luego las *Storie fiorentine*, que entregará solemnemente al Papa Clemente VII —otro Medici— en la Santa Sede en 1525. En esa oportunidad, al conversar con “Su Santidad”, Maquiavelo parece convencer al Sumo Pontífice sobre la necesidad de armar a los habitan-

tes de la Romaña. Con este propósito se reúne en Faenza con su amigo Guicciardini, para avanzar sobre el proyecto del ejército ciudadano.

### **Valor y vigencia de *El Príncipe***

*El Príncipe* es una obra que justifica ampliamente su clasificación como pieza trascendental, porque con ella se forja el nuevo “paradigma” de la ciencia política moderna. Señala, desde esa perspectiva innovadora, un punto de inflexión en la filosofía clásica, en el que comienzan a desgajarse las diversas disciplinas científicas del monolítico tronco de la unidad piramidal y jerárquica del saber, posición que respondía a la tradición aristotélico-tomista.

En efecto, la política es la primera disciplina que, como se ha dicho, se escinde del esquema aristotélico para transformarse en una “ciencia independiente” que posee un objeto y un método propios y se despoja de elementos metafísicos y éticos, ajenos al campo de estudio que analiza.

Siguiendo este criterio de asepsia respecto del objeto y de rigor en cuanto al método, abandona las adherencias y los resabios de las originarias teorías políticas abstractas, para fundarse en la observación y el análisis descarnado –y a veces impiadoso– de la realidad, de la realidad fáctica, tal como se presenta a la inteligencia –de *intus legere* que significa leer dentro de las cosas y de los entes–. El conocimiento del mundo real suele ser el premio que la inteligencia tenaz brinda a los audaces buscadores de la verdad.

Esta obra proclama enfáticamente la soberanía de los hechos y su prevalencia sobre la dimensión del “deber ser” y anuncia así el advenimiento de la nueva imagen del mundo, basada en el conocimiento de la realidad “tal como es”. De esta actitud, surgirá la ciencia moderna que luego tendrá como gran impulsor y líder a Galileo Galilei.

### **Un inciso necesario sobre Galileo**

Existe, en efecto, una simetría entre la demonización de Maquiavelo y la abjuración forzada de Galileo a su nueva visión del universo, que Juan Pablo II reconoció como un error de la Iglesia cometido contra la ciencia.

La cosmovisión geocéntrica fue defenestrada por la gravitación de las pruebas científicas que surgieron tras un proceso de observación continua del espacio estelar. Desde la base fáctica que aporta en gran medida el telescopio, caducarán veinte siglos de dominio del esquema cosmogónico de Aristóteles y Santo Tomás. Estos filósofos sostenían la tesis de que la tierra reposaba inmóvil en el centro de un universo poblado de esferas –luminarias y planetas– que giraban en torno de la casa del hombre.

Esta revolución no se dio sin violentas resistencias que incluso afectaron al propio Galileo, quien debió soportar un proceso inquisitorial que retrasó la difusión de la verdad heliocéntrica; sus acusadores y fiscales fueron los jesuitas imbuidos del espíritu del Concilio de Trento.

Existe una cierta simetría entre el “Caso Galileo” y la demonización de Nicolás Maquiavelo. La posteridad formuló un juicio condenatorio contra Nicolás Maquiavelo, cuyos principales fiscales fueron también los jesuitas, quienes a partir de las críticas vertidas por el cardenal inglés Pole en 1534, ensombrecieron su imagen a causa de *El Príncipe*.

En el caso de Maquiavelo, su ciencia no se funda en una herramienta capaz de magnificar los objetos sub-análisis –como el telescopio que permite corroborar los datos de la observación de los astros-. La política analiza una realidad sutil y evanescente. En efecto, indaga las conductas de los actores y los rasgos psicológicos de los protagonistas sociales, a la vez que descubre las regularidades de los comportamientos individuales y colectivos que inciden en el complejo orbe político.

Para realizar estos estudios no existe un instrumento que permita escrutar las profundidades del corazón humano, ni que pueda diseccionar las ambiciones, los sentimientos abyectos o sublimes de los protagonistas de la política, mientras estas vivencias permanecen *in pectore*.

No podemos demostrar contundentemente los móviles reales de la conducta y de los actos, empero sí podemos sacar conclusiones por los resultados de las acciones (“*lo que se considera es el resultado*” afirma Nicolás), juzgar la eficacia de las soluciones y los emprendimientos y apreciar las consecuencias de los actos de los que mandan –no por las intenciones proclamadas que generalmente encubren los móviles profundos, sino por la realidad de sus efectos en la sociedad-. Así, pues, si el Príncipe obtiene éxito en el mantenimiento y desarrollo de su Estado, “*todos los medios que haya aplicado serán juzgados honorables*”.



Las hipótesis sobre el comportamiento de quienes luchan por acceder al poder –faz agonal de la política– y los que buscan acrecentarlo o mantenerlo indefinidamente, derivan de una percepción sagaz de la realidad y de las dificultades de una *probatio probatissima*, éstas pueden ser deducidas de una hermenéutica profunda y cuidadosa. Y, en ese orden, los precedentes, los indicios o la analogía con casos similares que se manifiestan en la historia son elementos que Maquiavelo ha aportado como método insustituible de análisis.

Cuando Maquiavelo describe a los príncipes del Renacimiento, a los hombres de poder, los pinta tal como fueron en la realidad y en el marco de la época en la que actuaron. Criticar a nuestro autor por esa viva y profunda apelación a la realidad, es “como acusar al propio espejo”, según reflexiona Papini.

En realidad, ha retratado claramente a los hombres de poder tales como son, “no como desearíamos que fuesen” –concluye el inspirado autor italiano–.

Maquiavelo expone magistralmente su arquitectura política en sus *Discursos sobre la Primera Década de Tito Livio*, que plantea que una vez lograda la unidad nacional, el pueblo debe posesionarse progresivamente “del gobierno, y hacerlo fuerte y próspero”. Ese pueblo redimido por su lucha y anhelante de libertad, es quien debe administrar el poder mediante la creación de instituciones libres, inspiradas en la virtud y la moral de los ciudadanos.

El patriotismo de Maquiavelo le inspira sus más elocuentes pasajes de elogio a la libertad y las virtudes ciudadanas que hicieron de la antigua República Romana, el verdadero arquetipo para Occidente de una forma de gobierno intemporal.

En el *Arte de la Guerra* –la tercera de sus obras célebres– nuestro político expone su visión sobre la forma de restaurar las antiguas virtudes clásicas y hacer que Italia emerja de la corrupción política en la que la han sumido sus príncipes, sus corrompidos señores de capa y espada. El ciudadano debe armarse en defensa de su patria, debe integrar el ejército que será el sustento de las instituciones y de la libertad, el más sublime de los bienes del hombre.

Debemos adjudicar a *El Príncipe*, entre otros méritos, el de estar redactado en una prosa impecable, despojada y de fácil comprensión. En ese orden, Papini considera a Maquiavelo el primer prosista italiano. Señala que “nadie le gana en materia de estilo”, en aquellas cualidades primeras y necesarias que son el fundamento de la prosa. La escritura maquiavélica “*responde a sus fines en un nervioso*

*laconismo, en la limpia rapidez, en la arquitectura sobria y honesta del período y del capítulo”.*

*El Príncipe* es un opúsculo breve y éste es uno de sus grandes méritos, si aplicamos el concepto de Gracián. Cabe señalar que a pesar de la densidad de sus contenidos, esta obra está escrita con gran claridad y ejemplificada prolíficamente con un preciso sentido ilustrativo; amén de ello, con una envidiable amenidad.

En el desarrollo del texto se explicitan claramente los supuestos generales que le dan marco a su reflexión política. El primero de sus principios axiomáticos señala que hay una naturaleza humana invariable y atemporal.

Después de sentar su primera premisa, expone una división entre los pocos hombres que están destinados al mando y la gran masa de los que están destinados a la obediencia. Esta división no es radical ni genética como planteó Aristóteles, sino que nace de los anhelos, de la visión propia de cada persona sobre su propio destino.

En efecto, señala que todo hombre aspira al poder o al orden y la seguridad: los que se inclinan por el poder integran el universo de sus lectores ya que necesitan de su consejo y de su sabiduría; los que prefieren el orden y la seguridad integrarán la masa de quienes optan por una forma de vida ordinaria pero sin riesgos, sin sobresaltos, donde la tranquilidad prevalece por sobre las fútiles aspiraciones a una grandeza evanescente y efímera.

Los primeros constituyen un selecto grupo de “animales políticos” que desean gobernar, deben poseer la *virtù* –palabra que proviene de la raíz latina *vir* ‘varón’–. La *virtù* es la condición propia del varón, del hombre que tiene una indomable energía cuya fuente es la voluntad de poder. Este personaje en estado puro está “más allá del bien y del mal” y debe regirse por su instinto, su astucia de zorro y su fuerza, similar a la del león.

“Es necesario que un príncipe sepa actuar según convenga, como bestia o como hombre. Este punto ha sido enseñado por los antiguos escritores, que nos cuentan cómo Aquiles y otros muchos príncipes antiguos fueron llevados al centauro Quirón para que bajo su disciplina les educara (...) El príncipe debe saber ser una y otra cosa, sin ambas no podrá mantener el poder”.

Ponemos énfasis en que en el pensamiento de Maquiavelo predomina un *talante pesimista sobre la naturaleza humana* que contrasta con la visión optimista de Pico della Mirandola.

Este pensador, autor de la *Oración sobre la Dignidad del Hombre*, confiaba plenamente en las facultades y talentos humanos. Es-

tas capacidades bastarían para que cada hombre realice su propio perfeccionamiento y, mediante este ascenso moral, pueda acceder a una vida plena y feliz.

Estas potencialidades personales conformarán finalmente el concepto de *vir virtus* que, según Pico y la mayor parte de humanistas renacentistas, sería una fuerza capaz de impulsar el proyecto de vida que cada persona puede delinear y desarrollar. Desde el punto de vista de la colectividad, esta fuerza inmanente al individuo, permite y hace posible, desde una conjunción de las conductas positivas, la remodelación del mundo social circundante.

Maquiavelo también deseaba “mejorar a los hombres” y a la sociedad en su conjunto, tarea ímproba que requiere no engañarse frente a la realidad. La primera precaución es no hacer concesiones a la dura constatación de los hechos, a no ver al hombre y la sociedad con una mirada condescendiente, a “no cubrir las llagas ni poner maquillaje a sus pústulas”. La verdad es siempre liberadora y sólo partiendo de un estricto respeto por ella, es posible construir un mundo mejor. Sobre esa cuestión, Papini destaca que Maquiavelo “*aspiró a una especie de ciudad perfecta, habitada por un pueblo libre y virtuoso (a la vez que) comprendió que la República de Platón estaba lejos*”.

Prueba de este anhelo se encuentra en su *Discurso sobre la Primera Década de Tito Livio*, en el que prioriza la República como la forma arquetípica de gobierno ya que se sustenta en la virtud de sus ciudadanos.

Maquiavelo enfatiza que el hombre debe permanecer sujeto a la ley ya que su tendencia natural lo inclina al egoísmo y lo hace gravitar hacia el mal. Por ello, un gobernante prudente debe procurar por todos los medios que la virtud prevalezca en la República. En ese sentido, cita el ejemplo del rey Numa Pompilio, quien a través de normas religiosas, consiguió civilizar a los rudos romanos inculcándoles una moral férrea que los convirtió en los señores del mundo.

## **Acerca de la política maquiavélica**

El “Secretario florentino” –como Maquiavelo se define humildemente a sí mismo– es un hombre apasionado. Proclama *urbi et orbi*: “amo a mi patria más que a mi alma” y, en ese sentido, *El Príncipe* es la expresión de su patriotismo visceral que contiene a su vez un propósito teleológico: unificar Italia y expulsar a los bárbaros de su sagrado suelo.

Ése es el fin que está también presente en toda su obra y en su acción como “Secretario de la República de Florencia”, lo que plasma como una idea fuerza en el significativo poema de Petrarca con que corona su *Príncipe*, obra del intelecto y del corazón.

Maquiavelo ha sido el primero en ver prospectivamente el futuro de Europa ya que descubre con claridad la emergencia del estado-nación, una nueva realidad política,

Las ciudades-estado italianas no tenían la entidad ni fuerza suficiente como para sobrevivir en un mundo que se estructuraba en torno a la organización de estados territoriales de gran magnitud. Francia, España, Inglaterra eran estos nuevos actores frente a los cuales Italia –cuna de la cultura, del refinamiento y del espíritu renacentista– no podía sobrevivir sin unirse.

El Príncipe, para Maquiavelo, es el instrumento para lograr la unidad nacional italiana, que considera ya madura a través de una gloriosa historia común. El Estado –término que acuña Maquiavelo– es la estructura requerida para lograr y mantener la unidad italiana, finalidad que asume ribetes casi sacrosantos. En ese orden entiende que el Príncipe es un arquetipo de hombre providencial, pero que debe estar provisto de cualidades extraordinarias.

Estará dotado de la mencionada *virtù*, que no es sinónimo de la virtud cristiana, sino que se trata de una energía constante que alimenta la voluntad de poder. Es una fuerza que permite al Príncipe crear continuamente, tener su espíritu en una tensión sin desmayos y dirigida a obtener las finalidades que le son propias.

Deberá también poseer un agudo sentido del cálculo y un realismo que le permitirá apreciar el momento preciso en que se presenta la ocasión para una acción exitosa –el *kairós* de los griegos–. Deberá poseer criterio y astucia como para elegir los medios que garanticen la eficacia de sus intervenciones.

Finalmente, debe estar amparado por la *Fortuna*, esa diosa esquivada que solo favorece a los grandes hombres que son capaces de seducirla. Considera que su admirado César Borgia, tenía en exceso la *virtù*, la sagacidad y la capacidad para el cálculo –condiciones perfectas para realizar la alta misión de unificar Italia– pero la “caprichosa” Fortuna dejó de acompañarlo cuando más la necesitaba.

Esta visión sobre el destino, es clásica; así, pues, Plutarco escribió un libelo titulado *La Fortuna de los Romanos*, en el que se pregunta si la grandeza de Roma fue un producto de la Fortuna o de la Virtud. Y en ese sentido argumenta que “*la fortuna es para todas las naciones como una vestal sagrada y bienhechora. Roma es una ciu-*

*dad elegida, favorita de los dioses*". A pesar de esta corriente positiva, los romanos originariamente acompañaron la buena fortuna con excelsas virtudes. Esta coincidencia permitió que los romanos construyeran el imperio universal.

## **En torno al método de Maquiavelo**

Maquiavelo es un pensador enrolado en una vertiente política realista a ultranza; de ese modo realiza un análisis penetrante de los hechos de su tiempo y utiliza el método inductivo por el que, partiendo del caso concreto, se pueda extraer el principio general, formulando así "las invariantes" que surgen en una mirada macro-política.

Es historicista en cuanto analiza la casuística actual y reflexiona sobre ella tomando ejemplos históricos similares y comparando situaciones simétricas generadas en distintos tiempos y lugares. Utiliza el método comparativo que había utilizado Aristóteles en su estudio de las Constituciones de su tiempo. Esta búsqueda, en uno y otro caso, se orienta a la concreción de objetivos pragmáticos. En el caso del estagirita, éste buscaba las mejores instituciones para lograr una vida social plena y un pueblo que viviese en un estado de felicidad posible; en el de Maquiavelo, deseaba la emergencia de un Príncipe afortunado que lograra la unidad nacional del Estado italiano.

## **Actualidad permanente de *El Príncipe***

*El Príncipe* ha sido juzgado como "una casuística de las ambiciones humanas". Esta forma de apreciar la obra se debe a que, a través de los siglos, ha sido el secreto consejero de los "hombres de poder". Así, pues, algunos ejemplos sirven para ilustrar esta transversalidad temporal de las conclusiones maquiavélicas.

Cristina de Suecia anotó sus comentarios a esta obra que nació clásica. Federico II de Prusia, en su juventud, escribió el *Antimaquiavelo*, libelo que corrigió y publicó Voltaire en 1740, justificando esta acción en los siguientes términos: "*siendo el veneno de Maquiavelo demasiado público era preciso que su antídoto también lo fuera*". Pero, aunque Federico presumía ser la antípoda del "Secretario Florentino", en la faz arquitectónica de su gobierno se trasluce que fue un decidido cultor de las artes y soluciones preconizadas por el patriota florentino.

Jean-Jacques Rousseau destacó el republicanismo encubierto de Maquiavelo y admiró sus obras. Montesquieu es también tributario del Secretario Florentino. Estas referencias convirtieron las obras maquiavélicas –especialmente *Sobre la Primera Década de Tito Livio* y *El Príncipe*– en los libros de cabecera de los jacobinos.

Napoleón I frecuentó admirativamente la lectura de *El Príncipe* añadiéndole glosas que lo pintan más maquiavelista que el propio Maquiavelo.

Los teóricos que provienen de un linaje maquiavélico se cuentan por legiones. Entre ellos se pueden citar a Marx, V. Pareto, Michels, G. Sorel, A. Gramsci y, entre otros, B. Mussolini, quien le dedica su “Preludio a Maquiavelo”.

En nuestro país, A. Frondizi –otrora Presidente de la Nación– dedicó un ensayo a esta obra en su juventud. También J. D. Perón conoció profundamente el pensamiento del florentino y en algunos casos citaba sus dichos *par coeur*, sin mencionar al autor. Esta lista de personalidades significativas podría ser ampliada. *Brevitatis causa* aquí la detenemos ya que nuestro propósito no ha sido otro que mostrar la vigencia del pensamiento del patriota italiano después de transcurridos cinco siglos de la publicación de esta obra capital.

Simplemente para concluir, transcribiremos el enigmático epitafio que Lord Nassau-Clavering, conde de Cowper, hizo grabar como epitafio de su tumba en la iglesia de la Santa Croce: *Tanto nomini nullum par elogium: Nicolaus Machiavelli* ‘Nicolás Maquiavelo, ningún elogio podrá igualar tu nombre’.

Por último, destacamos que recientemente se realizó en Florencia una reivindicación de Maquiavelo descubriéndose, en la casa donde murió, una lápida marmórea con una inscripción que reza: “*A Maquiavelo, precursor audaz, inspirado, de la unidad nacional; al primero que enseñó a su patria a servirse de sus propias armas*”.

## EL SUJETO CUESTIONADO DE LA MELANCOLÍA

MELINA A. VARNAVOGLOU

### *Abstract*

En este artículo nos proponemos elaborar una breve historia crítica del desarrollo conceptual del fenómeno de la melancolía con el fin de analizar hasta qué punto el hombre melancólico ha aparecido como un “sujeto cuestionado” frente a los distintos sistemas de racionalidad. Contraponiendo la teoría pseudo-aristotélica apuntada en *Problema XXX, 1*, con su rehabilitación por parte de la filosofía kantiana durante la modernidad, observaremos qué desplazamientos han ocurrido en torno de su figura, así como las implicancias que esto ha significado para la sensibilidad contemporánea.

### **La melancolía en el imaginario griego clásico**

“(…) me sucede lo que le pasa a quien ha sufrido una mordedura de víbora, pues dicen que el que ha experimentado esto alguna vez no quiere decir cómo fue a nadie, excepto a los que han sido mordidos también, en la idea de que sólo ellos comprenderán y perdonarán si se atrevió a hacer y a decir cualquier cosa bajo los efectos del dolor” (Platón, *Banquete*, 218a).

Alcibíades, el personaje que irrumpe en el Simposio sin invitación alguna y que encomia a Eros basándose en su propia experiencia subjetiva del amor y la pasión que siente por Sócrates, pareciera estar no sólo bajo los efectos del alcohol, sino bajo la experiencia de un profundo dolor a raíz de haber sido rechazado fríamente por el filósofo. Su discurso, a pesar de ser errático y encolerizado, cautiva al auditorio de los allí presentes e infringe una discontinuidad en la manera en que los discursos venían llevándose a cabo. No se enumeran ni se fundamentan las razones por las cuales Eros es digno de encomio, sino que *se describe* aquella experiencia dolorosa del amor mediante la cual descubre la “virtud” de Sócrates, podríamos decir:

la virtud filosófica<sup>1</sup>. Lo que vemos en el fragmento citado al principio es que se establece un código. Un código entre aquellos que han sido mordidos por la serpiente. “Sólo ellos comprenderán y perdonarán lo que se diga bajo los efectos del dolor”. El melancólico, muchas veces, es aislado, condenado como loco o enfermo, justamente por portar esta condición: la de vivir una experiencia diferente de la realidad. Sin embargo, creemos que no hay que comprender este tipo de personalidades como excepciones o manifestaciones de una experiencia críptica, sino que, de hecho, ponen de manifiesto las fisuras presentes en la sensibilidad de una época. Y es que el hombre griego, rumbo al V a.C. (donde algunos autores colocan el “inicio” de la filosofía), se hallaba en pugna, precisamente, entre ambas concepciones: la del conocimiento por el intelecto, y la del conocimiento por el sufrimiento (concepción posiblemente heredada del *ethos* trágico) o por otro tipo de experiencias irracionales. E. Dodds en su célebre trabajo *Los griegos y lo irracional* hace un análisis de este complejo proceso en el cual las formas mítico-mágicas lejos de extinguirse de manera definitiva con el advenimiento de la filosofía, aparecían y desaparecían de la escena intelectual ateniense. Paralelamente a fenómenos como la racionalización de los mitos, el descreimiento de la antigua concepción de los dioses, la desautorización de las técnicas adivinatorias y de otras prácticas como por ejemplo la *katharsis* ritual, se da una serie de regresiones como la recurrencia a la “curación mágica” en el contexto de la Gran Peste del 430, los cultos de carácter orgiástico durante la Guerra del Peloponeso o el uso de la brujería, bajo la forma de “deifixiones”<sup>2</sup>.

E. Dodds señala que estas prácticas se mantuvieron hasta tiempos de Platón. Es en ese contexto de análisis que, creemos, debe situarse el problema de la *melankhole*, ya que como el mismo filósofo ilustra en el *Fedro*, el hombre puede que sea “alguna bestia más intrincada y más enfurecida que Tifón, o bien un animal más doméstico y más simple, participante de la naturaleza de algún lote divino y que no echa humo”<sup>3</sup>. En esta tensión se debate el autoconocimiento que realiza específicamente el hombre melancólico: en no reprimir la naturaleza y la fuerza de esa parte mítica, ingobernable e incompre-

<sup>1</sup> Véase M. A. Fierro, “Platón y los privilegios de los amantes”, *Nova tellus*, 24 (2006) *pas.*

<sup>2</sup> Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, Madrid, Alianza, 1997, pág. 185.

<sup>3</sup> Platón, *Fedro*, 229e, trad. inédita de María Angélica Fierro (nótese el juego de palabras entre Tifón y *atifo*: ‘que no echa humo’).



sible que convive en él pero, a la vez, en conciliar esas potencias con el alumbramiento del genio intelectual. Así, la figura epistemológica del sujeto melancólico detenta a la perfección la oposición que había en el siglo V –y creemos, en el seno mismo de toda la cultura griega– entre el saber racional y las fuentes irracionales de la sabiduría. Oposición que, hasta nuestros días, tampoco ha sido resuelta y que cuando ha creído resolverse, unilateralmente por la autosuficiencia de la “razón”, ha devenido en barbarie y mitología, según la tesis adorniana expuesta en *Dialéctica de la Ilustración*. Más adelante haremos mención a este fenómeno histórico, en relación al “olvido” que el sujeto melancólico presentó con respecto a la supremacía del modelo de “sujeto racional”.

### Comentario al *Problema XXX,1*<sup>4</sup>

Si bien es manifiesta la recepción que el pseudo-Aristóteles hace de la teoría hipocrática de los cuatro humores en su *Problema XXX,1*, nos parece posible pensar otra vía de acceso, siguiendo la hipótesis de la frontera entre racionalismo e irracionalismo. Ésta se da mediante los desplazamientos y coincidencias que presenta a lo largo de su desarrollo con la noción de *mania* platónica, atenta a la innovación peripatética de distinguir entre la disposición natural y la enfermedad melancólica. Como se señala en *Fedro*, la *mania* tiene un doble origen y por tanto una doble manera de manifestarse: ya proveniente de enfermedades humanas, ya provocada por la divinidad<sup>5</sup>. Esta *thea mania* origina, además, cuatro clases de manías que implican el ejercicio de algún tipo de actividad en particular, de hecho muy similares a las que el temperamento melancólico favorece, como la inspiración<sup>6</sup>, la eró-

<sup>4</sup> En cuanto al origen del texto existe una controversia, de por sí muy compleja como para tratar aquí, pero de la que podemos decir brevemente que este texto es considerado parte del *corpus* aristotélico porque responde a preocupaciones peripatéticas, pero también se objeta que pudo haber sido uno más de los *Problemas* de Diógenes Laercio o bien haber sido escrito por Teofrasto –discípulo de Aristóteles–. En cuanto a su recepción, se encuentra citado por autores latinos tales como Cicerón, Séneca y también por el médico estoico Rufo de Éfeso en *De cogitatione melancholica*.

<sup>5</sup> Platón, *Phd.*, 265a9-11, traducción inédita de María Angélica Fierro.

<sup>6</sup> Cfr. Aristóteles, *Problema XXX,1*, en “El hombre de genio y la melancolía”, ed. Quaderns Crema, Barcelona, 1996, 954b. Aquí Aristóteles utiliza el término *entheos* para referirse a los “inspirados” por lo cual no se adecua exactamente a la manía profética atribuida a Apolo.

tica<sup>7</sup> o la poesía<sup>8</sup>. Desarrollar esta hipótesis requeriría una investigación más específica y ardua de la que nos proponemos hacer aquí, pero lo que sí nos interesa destacar en este apartado es que la “locura divina” tiene un carácter *poietico-productivo* y aparece en *Fedro* en contraposición antitética con la “sensatez mortal”.

Por otro lado, como plantean Klibansky, Fritz y Saxl, la melancolía tiene la capacidad de alterar la *vis imaginativa* produciendo “sueños verídicos” y profecías adivinatorias. Sin embargo, éstos no provienen de la sensatez, la *phronesis*. Nos preguntamos ¿cómo es posible, entonces, el alumbramiento del genio? ¿Cómo el melancólico puede ser artífice de acciones deliberadas e intelectuales como el arte, la poesía, la filosofía o la política sin remitir al dominio de la *phronesis*? Quizás en el mismo sentido que aquel que, poseído por alguna de las formas de la *mania*, alcanza la sabiduría. El modelo planteado en el *Fedro* es ilustrativo respecto de la organización anímica del melancólico. El arribo al cielo divino se alcanza mediante una compleja interacción regulada de todas las partes del alma. En la “conducción” del carro alado no hay un dominio de la *phronesis* por sobre la *hybris*, o represión de los instintos irracionales por medio del *logistikón*, sino un profundo trabajo sobre las fuentes de motivación humana<sup>9</sup> entre las que se encuentra, por ejemplo, la *epithymia*<sup>10</sup> ‘el apetito irracional’, trabajo comparable al que el melancólico realiza sobre su espíritu (específicamente, sobre su *thymos*<sup>11</sup>). El melancólico logra el equilibrio sobre el exceso (*hybris*), haciendo más fuerte su temple por sobre aquellos que poseen otra constitución humoral, de naturaleza no tan extrema como la de la bilis negra. Este equilibrio, señalan Klibansky, Fritz y Saxl, “no es un punto fijo entre dos puntos fijos sino un equilibrio variable entre dos fuerzas vitales continuamente opuestas que no se logra ni mediante el debilitamiento

<sup>7</sup> *Ibidem*, 953b 30.

<sup>8</sup> *Ibidem*, 953a 25.

<sup>9</sup> Véase Cooper, J. M. (1999), “Plato’s theory of human motivation”, en G. Fine (ed.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, pp. 186-206.

<sup>10</sup> Hay, empero, lecturas contrapuestas al respecto como por ejemplo la de Dover (1978:5 2) con la de Nussbaum (2003: 260); nosotros adherimos a esta última.

<sup>11</sup> Se enumeran dos formas principales de cómo la melancolía, por este principio fisiológico y en relación con la cantidad en la que se encuentre, afecta al *thymos*: a) Si se halla fría y en exceso produce apoplejías, torpezas, miedos (tendencia al comportamiento “athymico”); b) Si se halla caliente y en exceso produce accesos de locura, erupciones, úlceras y la propensión al amor de dejarse llevar por los deseos e impulsos (tendencia al comportamiento “euthymico”). Esto explica la naturaleza extrema de la melancolía que puede disponer el ánimo a la depresión y a la tristeza (*athymía*), así como también a la locura, la pasión y la euforia (*euthymía*).

de una energía por sobre otra, sino mediante su controlada interacción”<sup>12</sup>. Explicarla es propiamente la cuestión del *Problema XXX, 1*.

La *euthymia* es interpretada por Pigeaud como la capacidad de “sentirse uno mismo” (algo que la modernidad, explican los citados Klibansky, Fritz y Saxl, luego definirá como “sentido íntimo”, el *Selbstgefühl* de los románticos) y es lo que origina el comportamiento eufórico del melancólico. Sin embargo, líneas inmediatamente abajo, aparece otra conceptualización que creemos clave: “pues según sea la relación que tengan con una mezcla tal –esto es: con una mezcla templada–, los individuos difieren respecto de sí mismos”<sup>13</sup>. La expresión es de por sí difícil de abordar, sin embargo, el ejemplo que se da a continuación nos permite sacar algunas conclusiones: describe la situación de que, ante un peligro, de hallarse la mezcla demasiado fría, se produzca el efecto del miedo. “Pero –apunta el pseudo Aristóteles– si la mezcla es más caliente, el miedo sitúa al individuo en un estado medio, de modo que conoce a un mismo tiempo el miedo y la ausencia de temor”<sup>14</sup>. Esto puede ser interpretado en clave fenomenológica: un peligro –componente “objetivo” y “exterior” del miedo– ocasiona temor sólo si la mezcla se halla destemplada. En cambio, en posesión del “estado medio”, este mismo sujeto puede tener conciencia de qué es lo que hace al peligro algo temible y sin embargo, no experimentar miedo alguno<sup>15</sup>; es decir, puede diferenciarse de sí mismo, de su estado pasivo receptor del miedo, adoptando, en cambio una actitud intencional hacia el fenómeno.

Así, pues, el melancólico puede ser el más miedoso, y también el más valiente. Este hecho presenta un desarrollo peculiarísimo para estudiar la subjetividad y la sensibilidad del melancólico que nos permite comprender el “estado medio o temple melancólico” de la siguiente manera: éste representa el pasaje de un estado espiritual de “mismidad” absoluta y, de algún modo, ciega, que el extático o el maníaco tienen cuando experimentan *euthymia*, al reconocimiento de la otredad en uno mismo, el inevitable dar paso a la injerencia del mun-

<sup>12</sup> Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, Alianza Forma, Madrid, 1991, pág. 57.

<sup>13</sup> Aristóteles, *Problema XXX, 1* en: “El hombre de genio y la melancolía”, ed. Quaders Crema, Barcelona, 1996, pág. 93 (954b-5).

<sup>14</sup> *Ibidem*, 954b-10.

<sup>15</sup> Creemos encontrar una posible apropiación de esta teoría en la exposición de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) heideggeriana, que determina cualitativamente la “apertura” del Ser-ahí: “la disposición afectiva (bajo la forma del miedo) ha abierto de tal manera el mundo, que desde él puede acercarse lo temible” (M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, traducción Rivera, parágrafo 30, p. 141).

do fenoménico que exige una proyección del sentido íntimo por fuera de su esfera específica; dicho en términos lógicos: un tránsito de la identidad a la diferencia. Éste hace visibles los límites de la subjetividad y, por tanto, su capacidad de sentirse afectado, determinando una manera de actuar en el mundo. Esto da lugar no a un estado (*hexis*) resultante de estos dos estadios espirituales, sino a una compleja disposición (*diasthesis*) que contiene a ambos en constante pugna y que permite al melancólico adoptar estados y caracteres muy diferentes. Es, como Klibansky, Fritz y Saxl lo describen, una “*eukrasia* dentro de la anomalía”<sup>16</sup> (la incapacidad de llegar al “estado medio” de temple, es lo que origina las enfermedades melancólicas, entre las cuales se halla el éxtasis o la locura). Así, y sólo luego de este proceso, el melancólico logra afirmar esa individualidad excepcional que permite el desarrollo del genio: mediante un profundo reconocimiento de sí mismo en la diferencia. Respecto de este tópico, Sarah Kofman, refiriéndose a la relación entre Arte y Melancolía<sup>17</sup> se hace una pregunta fundamental: ¿quiénes serán capaces de habitar en la diferencia?<sup>18</sup>.

## La melancolía en el imaginario moderno

La cuestión que se instala en la modernidad en torno a nuestro problema puede reducirse básicamente a lo siguiente: ¿puede el melancólico ser sujeto de la conciencia?

Si nos atenemos a Descartes, a quien Husserl considera el “genio fundacional de la filosofía moderna”, ciertamente la respuesta es negativa. En su *Discurso del Método*, cuando busca encontrar qué diferencia la vigilia del sueño, Descartes dice: “¿Y cómo negar que estas manos y este cuerpo son míos, a no ser que me empareje a algunos insensatos [*insanis*], cuyo cerebro está tan turbio y ofuscado por los vapores de la bilis negra [*atra bilis*] que afirman de continuo ser reyes, siendo muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura, estando en realidad desnudos o se imaginan que son cuencos o que tienen el cuerpo de vidrio? Mas tales son locos; y no menos extravagante fuera yo si me rigiera por sus ejemplos”<sup>19</sup>. Vemos en esta de-

<sup>16</sup> Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *op. cit.*, pág. 63.

<sup>17</sup> Cfr. Kofman, S., *Melancolía del Arte*, Montevideo, ed. Trilce, 1985.

<sup>18</sup> Al respecto véase el tratado *Adivinación en el sueño* de Aristóteles donde se aborda la relación entre el temperamento melancólico y el *tropos* de la poesía.

<sup>19</sup> Descartes, R., *Meditaciones metafísicas*, trad. de M. García Morente, Buenos Aires, Austral, 1986, p. 116.

claración cartesiana varios desplazamientos con tradiciones que lo preceden. En principio, respecto de la concepción estoica donde lo que ocurre es una depuración del elemento maniaco de la melancolía. En efecto, para los estoicos “un hombre sabio no podía sucumbir nunca a la locura, porque las ideas de sabiduría y locura eran mutuamente excluyentes”<sup>20</sup>. Sin embargo, “aunque el Sabio de los estoicos estuviera a salvo de la manía, curiosamente podía sucumbir de vez en cuando a la melancolía”<sup>21</sup>. Bajo esta tradición post-peripatética, se indiferenció entonces la melancolía natural –a la que se deben los dones sobresalientes–, de aquello a lo que el genio es más propenso a sucumbir, o sea a las enfermedades melancólicas. Se conservará la segunda parte de esta fórmula, equiparando la melancolía natural con la enfermedad melancólica. Esto era de algún modo esperable, ya que al desplazarse por completo la teoría del furor platónico, sólo queda la visión clínica del fenómeno –y, con ello la tentación de equiparar la melancolía a cualquier ataque de locura o depresión o bien, con el delirio–. Esto es lo que sucede, creo, en la visión cartesiana, que olvida la distinción peripatética y, al contrario de los estoicos, recupera el elemento maniaco y lo equipara por completo con el temperamento atrabiliario. Como señala Foucault, este tipo de concepciones son las que favorecerán a la “psiquiatrización” de la melancolía, ya como depresión, ya como alguna clase de locura: “La manía deforma conceptos y nociones, o bien los objetos pierden su congruencia, o bien los caracteres de su representación están falseados; de todas maneras, el conjunto pensante está dañado en sus relaciones esenciales con la verdad”<sup>22</sup>. De este argumento se vale Descartes para erigir su noción de sujeto racional, que excluye de su dominio tanto las experiencias dadas por el sueño como las de la locura, ya que son inviables para el arribo de la certeza. El sujeto privilegiado de la modernidad pasa a ser, entonces, con esta paradigmática consideración de Descartes, la del portador del *ego cogito*, en contraposición con la del mundo clásico donde, cómo hemos visto, la irracionalidad y la racionalidad eran –si bien en una relación que distaba del equilibrio– ambas constitutivas de la cosmovisión del hombre.

Recordemos, además, que durante el Medioevo, se atribuyeron al melancólico no solo rasgos psicopatológicos negativos, sino también

<sup>20</sup> Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *op. cit.*, pág. 65.

<sup>21</sup> *Ibidem.*

<sup>22</sup> Cfr. Foucault, M., *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de J. J. Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 419-425.

de origen moral<sup>23</sup>, así, por ejemplo, desde el fenómeno del *taedium* de los monjes a los que les era imposible realizar el culto divino, lo que puede haberlo llevado al pecado de acidia, sobre el que Tomás de Aquino dice que “no impulsa a obrar, antes bien, retrae”<sup>24</sup>. Es por esta concepción de la acidia como creemos que luego será considerada como un subpecado de la pereza, según la sistematización de San Gregorio. En esta sistematización los pecados capitales son los de origen intelectual y, los menos graves, los de origen corporal, siendo el primero la soberbia, ya que cultiva más el amor a sí mismo por sobre el amor a Dios.

La melancolía tuvo así un carácter transgresor similar dentro de la cultura medieval, en tanto impedía el gozo del bien divino y originaba, en cambio, la actividad de “resolver” un estado particular subjetivo, es decir, realizar una tarea espiritual propia, más allá de la tutela de Dios. Esto redundará en críticas políticas muy agudas respecto de las razones por las cuales la melancolía es enemiga de la vida práctica, como podemos ver en las duras palabras de Nicolás de Cusa: “el exceso de melancolía avariciosa da origen a las variadas pestilencias del cuerpo: usura, fraude, engaño, robo, rapiña y todas esas artes que sirven para alcanzar grandes riquezas no con el trabajo sino sólo con cierta astucia mendaz, que no puede existir sin hacer daño al estado”<sup>25</sup>. Aquí vemos entrelazadas a la vez que una moral cristiana, la injerencia de un ideal “voluntarista” de vida, al que el melancólico se opone. La misma representación del mito adámico no le fue ajena, ya que como Santa Hildegarda escribió:

<sup>23</sup> El surgimiento de estas descripciones converge con el proceso de secularización del astro Saturno y de la pérdida de autoridad de la astrología como sistema para pensar el obrar humano. En diversos “textos populares”, como en el que aparece en el calendario que Klibansky cita al final de su estudio, se lo acusa directamente de “blasfemo”: El hijo de Saturno es un ladrón, que hace muchas maldades, Saturno es listo, frío y duro, su hijo contempla con mirada triste, pusilánime e incomprendido, llega con vergüenza a la ancianidad, ladrón, destructor, asesino, desleal, blasfemo, nunca en armonía con mujer ni esposa, se le va la vida en beber (...) la hora de Saturno es la hora del mal. En esa hora Dios fue traicionado y entregado a la muerte”. En este complejo proceso de “secularización” del correlato astroológico y de la demonización de sus dones espirituales como divinidad se advierte que la astrología se ha separado totalmente de la moral cristiana; la primera ya no sirve a los fines de la segunda y por tanto, debe independizarse. (Cfr. Klibansky Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *op. cit.*, pág. 102).

<sup>24</sup> Tomás de Aquino, *Suma teológica*, Parte II-IIae, Cuestión 35.

<sup>25</sup> Nicolás de Cusa, *Opera*, París, 1514, vol. III, fol. 75 v. (citado por Klibansky..., *op. cit.*, pág. 133). Respecto de la asociación entre la atrabilis y el humor flemático que aquí aparece, los autores explican que durante esta época es común que se intercambiasen los síntomas de estas dos caracterologías temperamentales.

“Cuando Adán pecó...la hiel se (le) mudó en amargor, y la melancolía en negrura de impiedad”<sup>26</sup>. Como es sabido, la caída, el pecado de este hombre particular (Adán), devendrá en pecado original de toda la humanidad y así la melancolía, en la dolorosa marca de aquellos que han pecado. Esta alarmante declaración puede ser leída en casi tantos sentidos, así como puede ser leída la Caída de Adán. ¿No ha sido esta Caída el gesto más emancipatorio en la historia de la humanidad? Implica que el hombre ha infringido, con su propia esfera de obrar individual, la esfera divina: ha corrompido con su voluntad humana la voluntad de Dios. El camino de la melancolía puede ser bien uno de “sutura” de ese acto, si se le concibe como una equivocación, o bien como el de un estado subjetivo que convulsa y sintomáticamente insta al hombre a liberarse de Dios. Esta oposición y alejamiento del bien espiritual así como el atentado contra los intereses del Estado y de la patria, que la figura del melancólico presenta, desembocará –o al menos sirve para pensar el pasaje– en la tarea histórica del hombre de forjarse su propia subjetividad por la razón y de constituirse en sujeto autónomo de su libertad, desafíos específicamente modernos. Kant rehabilitará al melancólico, creemos, en este último sentido: restituyéndolo como sujeto de la conciencia frente a la concepción cartesiana y, en contraposición casi antitética, con el planteo cusano, reivindicándolo como el máximo portador de la ley moral: la libertad.

### **La rehabilitación kantiana de la melancolía**

*“El abandono al que me veía condenado, la costumbre de arrumbar mis sentimientos y vivir en mi corazón, ¿no me invistieron del poder de comparar y meditar? Y no perdiendo en el servicio de las excitaciones mundanas, que empequeñecen el alma más hermosa y la reducen a la condición de un guiñapo, ¿no hubo de concentrarse mi sensibilidad hasta ser el órgano perfeccionado de una voluntad más alta que la querencia de una pasión?”* (H. Balzac, “La piel de zapa”).

El estudio sobre la figura del melancólico aparece en el texto kantiano *Observaciones sobre lo bello y lo sublime*. Dice allí el filósofo respecto del sentimiento de lo sublime “las naturalezas que posean un sentimiento de lo sublime serán poco a poco arrastradas a sensaciones de amistad, de desprecio del mundo y de eternidad. (...) La expresión del hombre, dominado por el sentimiento de lo sublime, es

<sup>26</sup> Klibansky..., *op. cit.*, pág. 97.

seria; a veces fija y asombrada. Lo sublime presenta a su vez diferentes caracteres. A veces le acompaña cierto terror o también melancolía<sup>27</sup>. Ésta será la innovación kantiana respecto del problema de vincular al melancólico, no ya en estrecha relación con la locura, ni con un desarreglo fisiológico, sino con el ámbito de lo sublime. Veamos en qué consiste esta curiosa asociación.

En primer lugar, debemos tener en cuenta la doble funcionalidad del fenómeno de lo sublime, esto es tanto estética como moralmente. Respecto de las “cualidades morales” solo la verdadera virtud es, para Kant, sublime. Por lo tanto el melancólico, al ser más sensible a lo sublime, será el más propenso a la acción virtuosa. Existen, naturalmente, otras virtudes que contribuyen de manera muy importante al “sentimiento ético”, pero éstas no tienen el rango de lo sublime sino el de lo bello y lo noble. Así, el filósofo establece una diferencia entre las *virtudes adoptadas* y las *genuinas*. Las segundas son las únicas que lo son *por principio*, y no cambian según circunstancias exteriores ni están sometidas a interés. Las primeras no tienen principio alguno, fueron dadas, dice Kant, “por la Providencia”, al modo de “instintos auxiliares”, como complemento de la virtud genuina, como una forma de sopesar “la debilidad de la naturaleza humana”. Esta distinción explica, por qué el melancólico puede ser a la vez una persona con un sentido exacerbado respecto de lo ético, pero también un disruptor moral.

El melancólico se inscribe como el más propenso a actuar por principio, pero, y justamente por eso, quizá se le torne dificultoso actuar de acuerdo con los códigos morales establecidos por la comunidad. El melancólico de Kant sería en este sentido lo que hoy llamaríamos un “inadaptado social”: “Al hombre melancólico le importan poco los juicios ajenos de lo que otros tienen por bueno o verdadero, solo se apoya en su propia opinión (...) La veracidad es sublime, y él odia mentiras y fingimientos. Siente con viveza la dignidad humana. Se estima a sí mismo y tiene al hombre por una criatura que merece respeto. No sufre sumisión abyecta, y su noble pecho respira libertad. Toda suerte de cadenas le son odiosas, desde las doradas que en la corte se arrastran, hasta los pesados hierros del galeote. Es un rígido juez de sí mismo y de los demás, y a menudo siente disgusto de sí mismo y del mundo”<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Kant, I., *Observaciones sobre lo Bello y lo Sublime* (1764), trad. Sánchez Rivero, Madrid, Espasa-Calpe, cap. 1, pág. 6.

<sup>28</sup> *Ibidem*.



En oposición casi espejada al planteo de Cusa, el melancólico es ahora aquél que se levanta y libera de sus cadenas, tanto de la tradición, cuanto del poder político —ya bajo la versión doctrinal del cristianismo, ya bajo la forma del Estado—. Tiene “un sentimiento profundo de la belleza y de la dignidad de la naturaleza humana, y una presencia de ánimo y firmeza de temperamento para referir a esto todas sus acciones, como a un fundamento general; es serio y no va bien ni acompañándose de un regocijo veleidoso, ni con la inconstancia de un frívolo. Está próximo a la honda melancolía, a una sensación noble y suave, en cuanto ésta se funda en aquel horror que siente un alma encarcelada cuando, imbuida de un gran propósito, ve los peligros que ha de superar, y tiene a la vista la difícil pero gran victoria de la superación de sí mismo”<sup>29</sup>. Aquí la palabra que se utiliza para “honda melancolía” es *Schwermut*, término utilizado en alemán para designar la melancolía, asociada muchas veces a la *Weltschmerz*. Etimológicamente podríamos describirla como “un gran/pesado coraje”. Es este “peso” el que le otorga al melancólico esa “estabilidad”, que los antiguos solían asociar al astro Saturno, la que le permite centrarse sólo sobre sí mismo; por otro lado, el debido “coraje” es lo que lo impele a la tarea espiritual de *diferenciarse de sí mismo* y superarse. Lo que el melancólico padece, entonces, no es tristeza sino un profundo coraje que, a la vez que lo centra en sí mismo, lo obliga a liberarse. El melancólico, en tanto más sensible a lo sublime, es el que puede realizar esta compleja tarea ético-espiritual, en el sentido aristotélico de *ethos*: ‘disponer, performar’ el carácter; por eso “somete sus sensaciones a principios”<sup>30</sup>.

Sin embargo, Kant sigue sosteniendo la teoría de los cuatro humores, en su recepción aristotélica, ya que no ignora que la melancolía pueda devenir en un estado patológico. Pero, veremos, ésta se debe al “desacople” de la disposición melancólica para con el sentimiento de lo sublime. Según la teoría estética de la *Crítica del Juicio*, lo sublime “place” porque permite dar cuenta de la inadecuación de las facultades para con el objeto percibido. Lo “sublime matemático”, por ejemplo, tiene lugar ante lo infinitamente grande o lo infinitamente pequeño precisamente por dar cuenta de la incapacidad de nuestros sentidos de abarcar de manera empírica este tipo de fenómenos. El placer que produce lo sublime es así un placer negati-

<sup>29</sup> Kant, I., *op. cit.*, p. 50 [traducción levemente modificada por M.Hendler en “Especros de la melancolía en la filosofía kantiana”, *Boletín de Estética*, Monografías].

<sup>30</sup> Kant, I., *op. cit.*, p. 51.

vo que pone en especial ejercicio otra facultad: la imaginación. Pero la imaginación también tiene un límite ya que puede pensar un máximo pero no representarse lo infinito (es decir, lo absolutamente grande). Esto puede solo corresponder a una facultad suprasensible (ya que no hay intuición sensible alguna de lo infinito) que es, para Kant, la Razón. Pero, cuando las “inclinaciones” y la potencia del “gran propósito” del melancólico se le vuelven, por así decirlo, “en su contra”, es decir cuando esta “inclinación” se transforma en “pasión”, ésta, en tanto afección sensible, no puede abarcar el mundo de lo sublime en tanto su procedimiento es empírico. En lugar de dar cuenta del límite de esta facultad y concederle paso a la razón, el melancólico intenta vanamente gobernarlo en una actitud “soñadoramente ridícula”, provocando delirios y demencias. La cuestión versa, al igual que en Pseudo-Aristóteles, sobre la búsqueda de la mezcla templada, sobre cómo reconducir la *Schwermut*, pasión sin la cual no tendría el coraje de actuar bajo principio pero que, a la vez, puede inhibir su sensibilidad por la acción sublime.

### **Conclusión: La melancolía como sentimiento de resistencia frente a los avatares de la Razón moderna**

Hemos visto, entonces, que según Kant el melancólico no es un sujeto *constituido* por rígidas tradiciones morales, sino que “instituye” su propio modo de vivir, ampliando cada vez más los límites de la libertad. Sin embargo, tampoco podemos decir que sea un sujeto absolutamente *constituyente*, como el sujeto cartesiano del *ego cogito*, en tanto éste está permanentemente en contacto con el ámbito de lo ingobernable, que significa en primer lugar la toma de conciencia del componente suprasensible en el hombre, así como de los límites de las facultades.

El melancólico es entonces –extrapolando el término de la lingüista Julia Kristeva– un “sujeto en proceso”. En un famoso seminario dirigido por Lévi-Strauss<sup>31</sup>, la lingüista explica que todo análisis del lenguaje se ha construido sobre una determinada concepción de sujeto “que solo lo considera tal desde el momento en el que tiene conciencia de una significación”. Esta concepción equipara la extensión del concepto de sujeto hablante al de sujeto autoconsciente, excluyen-

<sup>31</sup> Kristeva, J., “El sujeto en cuestión: el lenguaje poético”, en Lévi-Strauss, Cl. *et al.*, *La identidad*, Barcelona, Petrel.

do del campo de estudio una serie de procesos lingüísticos, como los que se dan, por ejemplo, en la edad temprana del niño o en el caso particular del sujeto en el lenguaje poético. El melancólico es objeto de la trágica confirmación de que –así como toda idea de lenguaje se ha hecho sobre la base de una determinada idea de sujeto–, toda idea de sujeto privilegia una determinada idea de Razón. Es, creemos, por esta situación siempre fronteriza para con los sistemas de racionalidad imperantes que éste ha sido concebido como un “sujeto cuestionado”, tanto durante el período clásico, ya inhabilitándolo de sus capacidades cognoscitivas, ya acusándolo de atentar contra la normatividad moral y social durante la Edad Media, cuanto reducido en la modernidad como un sujeto “no lo suficientemente fuerte” como para poder llevar a cabo la ardua tarea de la Ilustración. Kant reivindica su figura, ya que en el sistema kantiano, no es la Razón la que ejerce el mayor poderío, ni cabe una jerarquización de este tipo entre las facultades, sino que, de hecho, las comprende en su conflicto<sup>32</sup>; pero, hay que aceptarlo: el “imaginario moderno” no se sostuvo epistemológicamente sobre el sujeto melancólico, sino sobre las “sólidas” bases del sujeto racional, entendido en sentido cartesiano. Como Umberto Eco diagnostica: “La naturaleza humana tiene el poder de separar cualquier objeto cognoscitivo para reducirlo, bajo forma de concepto, a su propio dominio. Si es así, ¿qué límite puede impedir reducir no solo las cosas, sino las personas, a objetos manipulables, explotables, descartables?, ¿quién puede impedir la planificación racional del mal?”<sup>33</sup>.

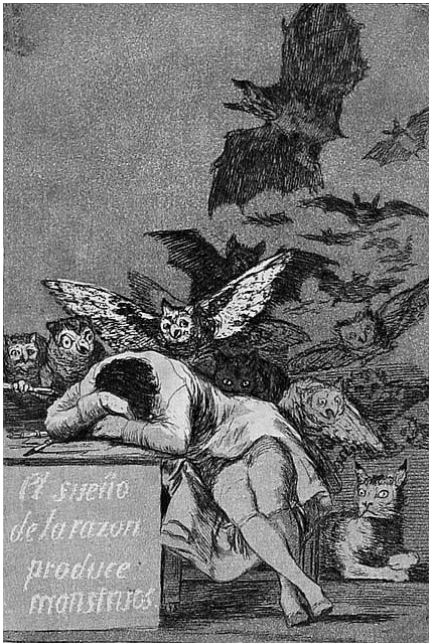
A la luz de los avatares que el “proyecto ilustrado” ha tenido en los siglos XVIII y XIX en manifestaciones tales como las guerras napoleónicas y todo tipo de vejaciones contra la libertad humana como la esclavitud en pos de la “liberación de la especie” y del dominio absoluto del hombre mediante la técnica sobre la Naturaleza, vemos que este diagnóstico se confirma y que, evidentemente, el concepto de Ilustración que la humanidad ha seguido no fue, ciertamente, el kantiano –o bien, se lo ha malentendido–: la Razón, tal como Kant la concebía, era propiamente el terreno de lo ingobernable. La marcha de la Ilustración ha olvidado este precepto y ha ascendido en “sentido cartesiano” en recuperar cada vez más objetos de ese mundo que fue puesto entre paréntesis. Este proyecto se ha realizado, sintomáticamente, “al precio que fuere aun si implicaba la comple-

<sup>32</sup> Cfr. Kant, *El conflicto de las facultades*.

<sup>33</sup> Eco, Umberto, *Historia de la belleza*, Lumen, Barcelona, 2005.



ta disolución de la libertad humana o del ser humano mismo que, como ilustra el célebre *Capricho 43* de Goya, del año 1799, es aplastado por los monstruos creados por su propia Razón. El hombre “razonante” intenta vanamente ahuyentarlos, los expulsa de su mundo “real” (de ahí la imagen de la mujer que se constriñe, como si esperara que los monstruos dejaran de sobrevolarle la cabeza), hasta que no sólo es aplastado como en el *Capricho 43*, sino devorado por ellos –y lo que devoran es precisamente la materialidad (el cuerpo) que el “sueño de la razón” nunca podrá gobernar–, como podemos ver a la luz de un *Capricho* tardío, incluido en la serie *Desastres*, titulado “Las resultas”<sup>34</sup>.



<sup>34</sup> *Las resultas* (*Los desastres de la guerra* N° 72). Realizada entre 1810 y 1815, publicada en 1863. Aguafuerte; 179 x 220 mm.

Lo que ha sucedido entre un *Capricho* y otro –tal como comenta un estudioso<sup>35</sup>– es, precisamente, Napoleón, en tanto avatar paradigmático del proyecto ilustrado. El hombre melancólico, en cambio, convive con sus monstruos –con su mundo de símbolos indescifrables a los que, acaso, los vuelve materia para la creación y la libertad–. A diferencia del hombre “razonante”, se trata de un sujeto consciente de su unidad no sólo “psicofísica”, sino también temporal entre pasado, presente y futuro; situación en la cual la *imaginatio*, la *ratio* y la *mens* –tal como conceptualizara Agrippa de Nettesheim<sup>36</sup>– están en compleja correlación de igualdad. Comparando ambos grabados (el *Capricho* 34 y el de Durero<sup>37</sup>) cabe preguntarse: ¿Quién es realmente el que está deprimido, *i.e.*, con la cabeza gacha? El ángel de *Melancolía I* tiene una mirada altiva y que “proyecta”, da la sensación de estar mirando alguna clase de lejanía; su gesto no es triste, sino que por la vivacidad de su mirada parece tener algún tipo de intriga. Como comentan Klibansky, Panofsky y Saxl: “El puño



<sup>35</sup> Viana, D., “Goya, el cuerpo profético de la Ilustración”, *La Voz Joven* (revista digital), 2011, Buenos Aires.

<sup>36</sup> Cfr. Klibansky, Panofsky y Saxl, *op. cit.*, pág. 342.

<sup>37</sup> Es exhaustivo el análisis que Klibansky, Panofsky y Saxl realizan del grabado de Durero. Entre los rasgos que nos interesa resaltar se encuentran: la referencia a la caracterología humoral del melancólico según la tradición hipocrática (que se ve reflejada en el semblante oscuro del rostro de la efigie), el gesto de la cabeza inclinada, lo cual presenta una transformación en la forma de representar la melancolía pictóricamente ya que aquí el puño cerrado no es símbolo de enfermedad, sino de “poderío intelectual” y “fuerza creadora”: “éste puede significar fatiga así como también pensamiento creador”, en tipos medievales representa “el sueño profundo de los apóstoles”, “el pensamiento concentrado de un estadista, la contemplación profética de poetas, filósofos, evangelistas y Padres de la Iglesia, y hasta el descanso meditativo de Dios Padre en el séptimo día” (Cfr. Klibansky..., *op. cit.*, pág. 281).



cerrado cuenta la misma historia que la mirada vuelta hacia una lejanía vacía. ¡Qué diferencia con la mirada gacha que antes se atribuía al melancólico o hijo de Saturno! –y al que asociaba el puño cerrado con la enfermedad–. Los ojos de la Melancolía miran el reino de lo invisible con la misma vana intensidad con que su mano ase lo impalpable”<sup>38</sup>. Es, en cambio, el hombre de la “razón moderna” quien, absorbido por el mundo material, cae en el abatimiento, en la depresión y en la “pereza de espíritu”.

El hombre contemporáneo, hijo de la Razón moderna o, más bien, cadáver de la Ilustración, aún no ha podido ejercer como Foucault –para quien, de hecho, el verdadero proyecto de la Ilustración no ha terminado– indica: “la paciente tarea de la crítica sobre la impaciencia de la libertad”<sup>39</sup>. Hundido en un soporífero “presentismo”, que cercena su capacidad de perspectiva, diversifica sus límites, no los franquea. Creyendo liberarse todo el tiempo, no se libera jamás, sino que persiste en el mismo duelo: no puede abrazar el complejo mundo de relaciones que se ciernen sobre su espíritu y transformarlas en formas genuinas de creación y liberación<sup>40</sup>. En definitiva, en no poder lograr la sabia “constancia en la inconstancia” del melancólico, y por lo tanto, persistir en la efímera inconstancia de los frívolos, cuyos cambios son repetido presente, o en la cómoda constancia del hombre común que vive conforme a las virtudes impuestas. La figura del melancólico ha representado, entonces, un rol crítico en relación con la formación de la sensibilidad contemporánea en tanto detenta los límites del “goce directo” ejercido por la razón instrumental que devuelve a la Razón su verdadero objetivo: conocer para liberarse. La melancolía se alza así, no como una debilidad del raciocinio o como un vicio de tristes y antiguos, sino como un auténtico desafío espiritual de nuestro presente.

## Bibliografía

Aristóteles, *Problema XXX, 1*, en “El hombre de genio y la melancolía”, ed. Quaderns Crema, Barcelona, 1996.

<sup>38</sup> Cfr. Klibansky, *Saturno y ...*, pág. 308.

<sup>39</sup> Véase Foucault, *¿Qué es la Ilustración?*, 1984.

<sup>40</sup> Ha quedado fuera de nuestro análisis, pero para un estudio futuro, el tema de la melancolía en los comienzos del capitalismo, creemos que un texto que sitúa el problema del artista melancólico como aquel capaz de detentar el duelo de una época es el de Walter Benjamin, “Baudalaire: Un poeta en el esplendor del capitalismo” en *Iluminaciones II*.

- Dodds, E. R., *Los griegos y lo irracional*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1997.
- Klibansky, R., Panofsky, E. y Saxl, F., *Saturno y la melancolía*, Alianza Forma, Madrid, 1991.
- Kant, I., *Observaciones acerca de lo bello y de lo sublime*:  
1. trad. de L. J. Moreno, Madrid, Alianza, 1990.  
2. trad. Sánchez Rivero, Espasa-Calpe, Madrid, 1919.
- *Crítica de la facultad de Juzgar*, trad. de M. García Morente, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid, 1914.
- Platón, *Fedro*, trad. inédita de María Angélica Fierro.

## MADRES TROYANAS: LA PALABRA DE LAS QUE NO TIENEN PALABRA

### -Una mirada sobre el ciclo troyano de Eurípides-

LAURA RAUCH

Dentro del ciclo troyano de Eurípides contamos con sólo tres obras que remiten a la visión del bando perdedor en la guerra de Troya; *Andrómaca* (alrededor de 425), *Hécuba* (424) y *Las troyanas* (415). Éstas relatan las situaciones en que las esclavas, concebidas como botines de guerra y, por ende, objetos, sufren luego de perder no solo a sus familias sino los privilegios de un alto *status* social. La pregunta que surge respecto de estos temas es ¿por qué Eurípides otorga la palabra a las mujeres en situación de esclavitud, cuando en la cultura griega tanto el sexo femenino como los seres privados de su libertad son considerados inferiores y desprovistos de acción y de voz propias?

Dentro de la dramaturgia conocida de Eurípides hay muchas obras tituladas y protagonizadas por mujeres, como *Las Bacantes*, *Fenicias*, *Ifigenia en Áulide*, *Electra*, *Medea*, así como las tres obras anteriormente mencionadas, lo que lleva a cuestionarnos, ¿por qué la insistencia en la representación de mujeres en roles protagónicos? En un primer intento de respuesta tomamos lo postulado por Elsa Rodríguez Cidre, quien plantea que “la mujer aparecía asociada a la cultura griega con lo animal y lo salvaje, lo no domesticado” (pág. 30), lo cual nos permite profundizar y reformular nuestro interrogante: ¿por qué Eurípides dota en estas obras a las mujeres de palabra, alejándolas de lo animal y lo salvaje? A diferencia de otras piezas del mismo autor, como *Las Bacantes* o *Medea* en donde las mujeres están asociadas al misterio divino, encontramos que existe otro modo de representar a las protagonistas de sus obras; alejadas de los dioses pero cercanas a los hombres y a la naturaleza. Es por eso que tomamos para el análisis solo dos personajes, Hécuba y Andrómaca,



por su carácter de madres, las cuales enfrentarán a sus captores por medio de la palabra, intentando salvar a sus hijos, siendo esto imposible. Decidimos optar por estas madres, ya que consideramos que el conferirles discurso se encuentra íntimamente relacionado con dicho rol<sup>1</sup>, dotando los parlamentos de infinidad de menciones respecto de sus hijos, la mayoría de ellos asesinados o en peligro de vida, al mismo tiempo que se añora la vida anterior, los esposos, la ciudad y la libertad. Según Walter Kaufmann “Eurípides llevó al escenario figuras heroicas: mujeres, casi siempre; [sus] nobles mártires viven y mueren increpando a los hombres que las rodean, y a la audiencia; su intento es crítico: acusa la crueldad y la insensibilidad” (p. 380).

En este *paper* proponemos considerar la importancia de estudiar dicho ciclo desde la perspectiva de la importancia del lenguaje como estrategia de defensa y combate frente al ejercicio de la fuerza y el poder llevado a cabo por los vencedores. Consideramos que este otorgamiento de discurso a las protagonistas equivale a la posesión de *logos*, lo cual implica una posibilidad de manifestación de la palabra propuesta a modo de *lamento*. Y es por esto que tomaremos conceptos de la filosofía moderna brindados por Jacques Rancière en *Filosofía y Política* quien, en sus múltiples escritos, estudia la estructuración social vinculada con antiguos regímenes políticos. Asimismo, y en relación con dicha propuesta, abordaremos la concepción del matriarcado propuesta por J. J. Bachofen, quien nos brinda la posibilidad de entender el régimen gineocrático anterior al patriarcado ateniense, permitiéndonos proponer que el autor trágico coloca a los personajes nombrados dentro de esta forma de gobierno, volviendo incompatible su relación con los vencedores de la guerra de Troya.

Consideramos que Eurípides propone en los personajes femeninos Hécuba y Andrómaca, postulados del derecho gineocrático propios de la sociedad matriarcal. Pretendemos evitar las lecturas de género que se han hecho de las piezas elegidas, para dar lugar a una visión política, ya que entendemos que caeríamos en un anacronismo si intentamos articular concepciones actuales en torno a una

<sup>1</sup> Debemos aclarar que hacemos este recorte epistemológico ya que, al estudiar el personaje de Casandra –habiendo seguido con atención el estudio de Rodríguez Cidre– encontramos que existe una enorme diferencia con los parlamentos de Andrómaca y Hécuba, siendo estas últimas, las que llevan adelante la acción, principalmente la anciana, en las tres obras elegidas. Casandra, al no tener hijos y encontrarse bajo las consecuencias del rechazo a Apolo, posee parlamentos muy distintos y que merecerían un estudio focalizado y puntual, bajo otros parámetros metodológicos.

época que desconoció el feminismo<sup>2</sup>. Creemos pertinente que al estudiar una época en su contexto, debemos remitirnos a su concepción propia, atendiendo siempre a no proponer cruces impertinentes con nuestra época.

### **Andrómaca y Hécuba, política matriarcal**

Los personajes de Andrómaca y Hécuba, tanto en las obras que llevan sus nombres como en *Troyanas*, claman, antes que por su estado de esclavitud, por sus hijos, la mayoría de los cuales ha sido asesinada durante la guerra, o a causa de ella. Es en *Troyanas*, pieza que las reúne puesto que es la que narra el inicio del cautiverio, donde los lamentos en referencia a los hijos es explícito, siendo Hécuba quien lo mantiene a lo largo del texto. Andrómaca, por su parte, rememora a Héctor y su ciudad ya que aún no ha perdido a Astiánacte, quien morirá al final de la pieza por ser considerado un futuro vengador de su padre:

Hécuba: ¡Hijos!

Andrómaca: ¡Un día lo fuimos!

Hécuba: ¡Adiós a mi felicidad, adiós a Troya!

Andrómaca: ¡Pobre anciana!

Hécuba: ¡Adiós a mis hermosos hijos!

Andrómaca: ¡Ay, ay!

Hécuba: ¡Ay de mis...

Andrómaca: ...males!

Hécuba: ¡Lamentable destino...

Andrómaca: ...de la ciudad...

Hécuba: ...que arde!

Andrómaca: ¡Ven a mí, esposo mío!

Hécuba: ¡Llamas a mi hijo que está en Hades, desdichada!

Andrómaca: ...baluarte de tu esposa...

Hécuba: ¡Y tú, infamia de los aqueos, dueño de mis hijos, anciano Príamo, acompáñame al Hades! (*Troyanas* vv. 583 – 594).

En este fragmento encontramos elementos fundamentales que mantiene el personaje de Hécuba, quien lamenta y pide justicia por

<sup>2</sup> Hacemos esta aclaración porque la autora Rodríguez Cidre sostiene que hay dos interrogantes básicos en tanto estudio del rol femenino en la tragedia griega, puntualmente en obras eurípideas: por un lado, “¿Eurípides presenta y comparte una visión misógina en sus tragedias?” y por otro, “¿Eurípides manifestaría, al contrario, posiciones feministas en el contexto de las relaciones de género de la Atenas del s. V a.C.?” (p. 45).

el asesinato de sus hijos, y posteriormente su nieto. Del mismo modo se manifestará otra de las obras elegidas,

Hécuba: ¡Ay de mí! Me desmayo. Mis miembros se aflojan. ¡Oh, hija! Abraza tu madre, extiende la mano, dámela. No me dejes sin hijos. He perecido, amigas mías... (*Hécuba* v. 438 – 441).

Con estos fragmentos queremos hacer una mención que resulta sumamente importante respecto del personaje y su configuración dentro de un sistema de gobierno como el matriarcal: Hécuba, es representada como *la* gran madre puesto que clama por sus hijos y nietos. Es en ella donde se reúnen los elementos más relevantes de dicha sociedad ya que frente a las otras mujeres, tanto el coro de cautivas, Andrómaca e incluso Tetis, quien resuelve el conflicto en el final de la pieza que lleva su nombre, representa el poder superior. Cabe considerar entonces que Eurípides no solo brinda a la mujeres la posibilidad de discurso, sino que organiza en torno a éstas el prototipo de la sociedad matriarcal, apelando a un régimen antiguo cuyo vínculo con la naturaleza parece relacionarse con el reencuentro místico del autor trágico con lo divino, por medio de la imagen de Dioniso, en su obra de vejez, *Las Bacantes*.

A este respecto, debemos hacer mención de un elemento crucial del matriarcado propuesto por Bachofen, quien explicita que Dioniso es uno de los grandes luchadores contra el Derecho materno (p. 55), ya que en su concepción las mujeres deben servir a sus propósitos y el gobierno autónomo de las mismas hace peligrar su séquito, las ménades. A su vez, este dios no es nombrado en ninguna de las tres piezas elegidas lo cual nos permite inferir que probablemente Eurípides evitó la inclusión de Dioniso por ser perjudicial para la imagen del matriarcado que, consideramos, propuso narrar.

Atendiendo al personaje de Andrómaca, abordamos la idea del matrimonio que se manifiesta sostenidamente a lo largo de la pieza, debido a los celos de la reina Hermíone, desposada con Neoptólemo, hijo de Aquiles, y captor de la troyana con quien tuvo un hijo<sup>3</sup> previo a su matrimonio con la hija de Menelao y Helena. Respecto a su situación de esclavitud, la protagonista menciona:

Pues, para las mujeres es, por naturaleza, un consuelo de los males presentes tenerlos sin cesar por la boca y en la lengua. (vv. 93 - 95).

<sup>3</sup> Si bien Eurípides no nombra al niño, creemos que se trata de Moloso, tanto por la mención respecto de la “tierra molosia” que posteriormente gobernará (*Andrómaca* vv. 1240-1249), como por las menciones realizadas por Pierre Grimal en su *Diccionario de Mitología Romana y Griega*.

Este fragmento remite directamente a nuestros anteriores interrogantes, ¿acaso Eurípides explicita su visión respecto de estas mujeres considerando que sólo tienen el poder de la palabra en situación de cautiverio? Entendemos que este parlamento de Andrómaca es lo suficientemente concreto como para afirmar nuestra primera pregunta, y permitírnos entonces postular que la dotación de *logos* a los personajes femeninos, puntualmente a la madres en nuestro estudio, se establece como una nueva configuración de lo sensible, en términos de Jacques Rancière, quien sostiene que la “distribución y redistribución de lugares y de identidades, [la] partición y repartición de espacios y de tiempos, de lo visible y de lo invisible, del ruido y del lenguaje constituyen eso que [llama] la división de lo sensible” (2005: 19). Es entonces la otorgación de parlamento a Andrómaca en dicha pieza –como a Hécuba en las otras elegidas– lo que hace posible establecer una nueva ordenación del campo social, permitiendo a aquellos privados de palabra, poseerla. Y es el acto de otorgación de *logos* a estas madres lo que permite apreciar la configuración en las tres piezas dramáticas, donde la concepción de lo político se concibe como una “actividad bien determinada y antagónica de la [policía<sup>4</sup>]: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de que los que no tienen parte” (Rancière, p. 45).

Tanto en *Troyanas* como en la obra que lleva su nombre, Hécuba realiza reiterados pedidos de justicia a sus captores, Agamenón en la primera y Ulises en la segunda, por medio de largas disertaciones. Cabe destacar que al referirse a Ulises, Hécuba lo nombra como “enemigo de la justicia”, haciendo mención con esto a la gran astucia y poder retórico del guerrero.

Hécuba: Me ha tocado servir a un ser odioso y trapacero, enemigo de la justicia, a una bestia sin ley que todo lo revuelve aquí y allá y de nuevo lo de allá lo trae aquí con las dobleces de su lengua; y lo que antes era amigo lo hace enemigo de todo. (*Troyanas* vv. 281 – 289).

En *Hécuba*, la mujer solicita a Agamenón que interceda por ella, también en nombre de la justicia, ante el asesinato de Polidoro, su hijo, en manos de Poliméstor, rey de Tracia:

<sup>4</sup> Rancière define la *policía* como el orden que se determina a los cuerpos por sus modos de ser, hacer y decir. Estos lugares asignados posibilitan la distinción de lo visible y lo invisible, de lo decible y lo no decible; distingue, entonces, la palabra del ruido.

Se tú mi vengador contra ese hombre, el huésped más impío, que, sin miedo a los de bajo tierra ni a los de arriba, acaba de realizar una acción más impía, a pesar de haber compartido muchas veces una mesa común conmigo y una hospitalidad, por el número de veces, de primer orden entre mis amigos, y de haber obtenido cuanto era necesario (...) y ahora, habiendo tomado precauciones, lo mató. Y no lo consideró digno de su tumba, una vez que quería matarlo, sino que lo arrojó por el mar. Pues bien, yo soy esclava y débil<sup>5</sup>, sin duda. Pero los dioses también fuerzan y también la Ley, que tiene poder sobre ellos. (*Hécuba* vv. 790 – 800)<sup>6</sup>.

En el fragmento elegido debemos destacar dos elementos de suma importancia respecto del rol de ambas madres en las piezas trágicas, no solo se hace mención a los acontecimientos del pasado (asesinato de los hijos y/o esposos, destrucción de Troya, etc.), sino que se hace puntual hincapié en la situación de cautiverio y lo que ello implica.

Y es esta explicitación lo que nos permite preguntarnos, ¿dotarlas de palabra, equivale a dotarlas de acción?, es decir, si ahora poseen la posibilidad de argumentar su situación, ¿les cabe acaso posibilidad de acción? Este interrogante, creemos, tiene una posible respuesta en *Hécuba*, donde la madre protagonista acciona contra los hijos de Polímestor, con ayuda de otras mujeres cautivas.

Polímestor: ¡Ay de mí! Quedando yo por debajo de una mujer esclava, según parece, rendiré justicia a gentes de peor calidad.

Agamenón: ¿Y no es justo, si cometiste maldad?

Polímestor: ¡Ay de mí por estos hijos y por mis ojos, infeliz de mí!

Hécuba: Sientes dolor. ¿Y qué? ¿Te parece que no siento dolor por mi hijo? (*Hécuba* vv.1252 – 1258).

De este modo, podemos aunar los postulados del filósofo francés con los estudios de Bachofen respecto del matriarcado, ya que, por un lado, el fragmento citado nos permite dar cuenta de una nueva configuración de lo sensible por el establecimiento de una política que dota de palabra a aquellos desprovistos de ella; y por otro, se hace presente el matriarcado puesto que cuando “aparece el ataque al Derecho de la mujer, que provoca su resistencia y arma su brazo, primero para defenderse, y luego para vengarse sangrientamente” (p. 58). Cabe destacar que el gobierno matriarcal se centra en el rol materno y es por este motivo que hemos elegido a los personajes de Andrómaca y Hécuba para este estudio, dejando de lado otras

<sup>5</sup> El subrayado es nuestro.

<sup>6</sup> Citamos solo este fragmento pero continúa el pedido a Agamenón desde el v. 840.

troyanas cautivas como Casandra, y sostenemos a su vez, que solo es posible que las represalias contra los captores sean llevadas a cabo por la anciana puesto que representa el poder superior dentro de este sistema matriarcal constituido en las tres piezas teatrales que consideramos.

Uno de los tópicos estudiados por Bachofen respecto del gobierno femenino es el del matrimonio, el cual es abordado en *Andrómaca* intensamente no solo en los parlamentos de la protagonista, sino también por el resto de los hombres y mujeres que intervienen en la pieza. La elegía de Andrómaca no solo permite apreciar una novedosa incursión por parte del autor trágico, puesto que es la única tragedia que la posee, sino también por los temas que la misma desarrolla. Consideramos que dicho poema de lamento refiere al encuentro de las dos concepciones del *matrimonio*; la patriarcal, propuesta a lo largo de la obra por Hermíone, y la matriarcal, a cargo de Andrómaca. La diferencia reside en que la protagonista de la pieza dramática nombra aún a Héctor como su esposo, sin considerar la figura de Neoptólemo como tal, sino solo como su captor. El llanto y lamento de la troyana se refiere a la corrupción del orden natural, a la esclavitud en la que se encuentra luego de la batalla y delimitación del botín de guerra. Hermíone, por su parte, enfrenta los discursos de Andrómaca, por medio de la inclusión de su padre Menelao, en quien se centra el poder patriarcal. Bachofen explicita respecto de ambos tipos de gobierno que,

“[Las] cualidades del patriarcado llevan a una conclusión: en el realizamiento de la paternidad está el abandono del espíritu de los fenómenos de la Naturaleza, en su victoriosa ejecución, una elevación de la existencia humana por encima de la ley de vida material. El principio de la maternidad es común a todas las esferas de la creación telúrica, y así el hombre, mediante la preponderancia que le concede a la potencia engendradora, sale de aquella unión y se da cuenta de su elevada tarea” (p. 62).

En este sentido la elegía de Andrómaca, que citamos a continuación, permite apreciar la concepción patriarcal vigente y la abolida, aunque añorada, forma matriarcal, donde el concepto de matrimonio se halla en todo el fragmento como una institución corrompida por el gobierno masculino que pretende la estructuración en contra del orden natural.

No como esposa, sino como calamidad conyugal para la elevada Ilión, condujo Paris a Helena, hasta su tálamo. Por su culpa, oh Troya, el rápido Ares con las mil naves de la Hélade te tomó a ti, capturada con fuego y lan-

za, y a mi esposo Héctor, de mi ¡desdichada!, al que el hijo de la marina Tetis arrastró en torno a los muros azuzando su carro. Yo misma fui llevada desde el tálamo a la orilla del mar, y descendió sobre mi cabeza odiosa esclavitud. Muchas lágrimas bajaron por mi rostro, cuando dejaba la ciudad, el tálamo y a mi esposo en el polvo. ¡Ay de mí, desdichada! ¿Qué necesidad tenía yo de seguir viendo la luz como esclava de Hermíone? Afligida por ello, ante esta imagen de la diosa, suplicante, echándole en torno las manos, me deshago en llanto como fuente que sobre la roca se desliza. (vv. 103-116).

En dicha pieza es el corifeo quien sostiene, del mismo modo que Hermíone, la relación entre las mujeres y la institución matrimonial propias de la sociedad patriarcal, mientras Andrómaca, fundamenta su situación cuya incomprensión e incompatibilidad reside en que se sitúa dentro de otro régimen. A este respecto, Kaufmann sostiene que las “escenas dialécticas sugieren la imposibilidad de comunicación y la poca importancia que tiene la argumentación para la acción” (377).

Corifeo: El corazón femenino es envidioso y muy hostil siempre contra sus rivales de matrimonio.

Andrómaca: [...] Temo que el hecho de ser yo tu esclava me niegue la palabra aunque tenga mucha razón, y, si venzo, verme acusada por ello de haber hecho un daño. Pues los orgullosos soportan con amargura los razonamientos superiores de parte de gente inferior. Sin embargo, no seré acusada de haberme traicionado a mí misma. (vv.181- 192).

De igual modo, en la misma pieza teatral, encontramos en un parlamento de Peleo, padre de Aquiles, referencia al matrimonio en régimen patriarcal, cuya lógica regida por la posesión culmina por devastar tanto como la guerra:

Peleo: ¡Oh, matrimonio, matrimonio que has aniquilado este palacio y mi ciudad! ¡Oh, hijo! El mal nombre de tu esposa, de Hermíone, un Hades, para ti, hijo, jamás debió haber caído sobre mi linaje, en busca de hijos y hogar, sino haber perecido antes por obra de un rayo. (*Andrómaca* vv. 1186 – 1192).

Habiendo recogido solo algunos fragmentos de las obras, creemos estar en posición de proponer que Eurípides presenta en Andrómaca y Hécuba el pensamiento de un régimen político anterior al patriarcado, dotando a estas madres de discurso como medio de defensa, pero a su vez imposible de ser completamente entendido, por las distancias ideológicas entre ambos sistemas de gobierno. Las madres exigen atención porque piden por sus hijos, por aquellos que

les han sido arrebatados no solo a ellas, sino también a la naturaleza. En este sentido consideramos que la sociedad patriarcal que las esclaviza, no solo niega la posibilidad a estas mujeres de poseer un discurso –intencionalmente otorgado por Eurípides en su narración– sino también el contacto con la naturaleza que las mujeres del régimen matriarcal establecen como originario, fundador de los grupos familiares y sostén de la civilización, dando lugar a que “junto con el principio de la maternidad, muer[a]n también sus consecuencias. El desarrollo del patriarcado lleva al primer plano un aspecto completamente distinto de la naturaleza humana. A ello se unen formas de vida totalmente distintas, y una nueva mentalidad” (Bachofen, p. 45).

En conclusión consideramos que las piezas *Hécuba*, *Andrómaca* y *Troyanas* nos brindan la posibilidad de comprender no solo la política patriarcal propia de la época, sino también la concepción de una sociedad antigua como la matriarcal, cuya imposibilidad de comunicación y/o entendimiento, provoca que estas madres sean las víctimas de un sistema que las esclaviza, pero por el cual no se rigen. El autor trágico otorga a estos personajes discurso, posibilitando con él dar a conocer no solo su situación sino comprender un sistema de gobierno distinto, incompatible incluso con el de su propio contexto. Esta intención de dar cuenta del patriarcado, podría significar una vuelta a la naturaleza, al misticismo propio del gobierno ginecocrático, junto con la propuesta de un sistema político que establece una nueva configuración social, donde los pedidos de justicia de los que no tienen palabra, sean escuchados por aquellos que no concebían en estas mujeres más que ruido.

### **Información bibliográfica**

- Eurípides (2000), *Andrómaca, Hécuba y Las troyanas* (trad. de A. Medina González), Madrid, Gredos.
- Aristóteles (2009), *Poética* (trad. de Eduardo Sinnot), Buenos Aires, Colihue Clásica.
- Bauzá, Hugo F. (1997), *Voces y visiones: poesía y representación en el mundo antiguo*, Buenos Aires, Biblos.
- Grimal, Pierre, (2010), *Diccionario de mitología griega y romana*, Buenos Aires, Paidós.
- Jaeger, Werner (1957), *Paideia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Kaufmann, Walter (1978), *Tragedia y filosofía*, Barcelona, Seix Barral.
- Murray, Gilbert (1949), *Eurípides y su época*, México, Fondo de Cultura Económica.



- Nietzsche, F. (2007), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial.
- Rancière, J. (2005), *Sobre políticas estéticas*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Rancière, J. (2010), *El desacuerdo: política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rodríguez Cidre, E. (2010), *Cautivas troyanas: el mundo femenino fragmentado en las tragedias de Eurípides*, Córdoba, Del Copista.
- Vernant, Jean-Pierre, (1965), *Los orígenes del pensamiento griego*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

## CAMUS FRENTE A LOS MITOS CLÁSICOS<sup>1</sup>

### - La tradición clásica y su proyección contemporánea -

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

Camus no es indiferente al mensaje de la mitología clásica sino, por el contrario, lo asume y reelabora. Este mensaje encierra un saber que procede de un tiempo inmemorial, el tiempo “mítico”, si se me acepta la tautología. El *sermo mythicus* es polisémico puesto que ofrece variados planos de significación adaptables éstos a distintas épocas y circunstancias. No se trata de un saber fosilizado, sino viviente, susceptible de infinitas resemantizaciones. Los mitos son algo más que relatos ya que, a través de ellos, se transparentan formas de lenguaje, imágenes cósmicas y, entre otros hechos, preceptos morales que conforman la herencia de tal o cual pueblo. Y es precisamente a estos preceptos morales encerrados en los mitos clásicos a los que Camus presta especial atención. No en vano sus tres grandes ciclos creativos se ven amparados en tres figuras clave de la mitología helénica: Sísifo, Prometeo y Némesis.

Sísifo, merced a una labor estéril que ejecuta sin cuestionar, pertenece a la etapa del absurdo; Prometeo, a causa de su rebelión al orden impuesto por Zeus, al de la *révolté* y Némesis, en tanto que diosa de la moderación, a la instauración de un reino de amor fundado en la justicia.

Frente al problema de la mitología clásica, como de cualquier otra mitología, conviene señalar un error del mundo moderno que es el de pretender hallar una explicación racional de los mitos, tendencia que, en las últimas décadas, tiende a ser revertida. Lo de interpretación es, pues, un imperativo de nuestra cultura orientada a someter todas las cuestiones al arbitrio de la razón; los antiguos griegos, en cambio, lejos de racionalizar los mitos, los aceptaban sin más,

<sup>1</sup> Trabajo presentado en la “Jornada homenaje en el centenario de Albert Camus. De Prometeo a Némesis”, Alianza Francesa (Buenos Aires), 14.XI.2013.

valiéndose de estos relatos legendarios para dar respuesta, a su manera, a los grandes interrogantes que preocupan al hombre. Por ello, al considerar este tipo de narraciones colectivas, anónimas y milenarias, debemos despojarnos de nuestros prejuicios racionalistas y aceptarlos simplemente como mitos.

Para el helenismo estos relatos son solidarios de la ontología siendo, por tanto, una puerta de acceso al mundo del Ser que, para el imaginario de ese pueblo, se pone de manifiesto en diversidad de *hierofanías*. Tales manifestaciones de lo sagrado suceden, las más de las veces, en la naturaleza ya a través de la majestuosidad del sol, ya de la fulguración del arco iris, ya del inquietante misterio del mar, situaciones que, míticamente, el helenismo expresó con los nombres de Apolo, Iris y Neptuno, por sólo citar tres ejemplos harto conocidos; y es precisamente esa sacralidad de la *phýsis*, esa dimensión numinosa, la que percibe Camus pese a su declarado agnosticismo. En *Bodas en Tipasa* (II 85)<sup>2</sup>, por ejemplo, da cuenta de esta hierofanía cuando dice: “En la primavera, Tipasa está habitada por los dioses y los dioses hablan en el sol y en el olor de los ajenjos, en el mar cubierto de una coraza de plata, en el cielo de un azul crudo, en las ruinas cubiertas de flores y en la luz que relampaguea a chorros en los montones de piedras”.

Respecto de los mitos clásicos, según expresa en *Prometeo en los infiernos*, aclara que estos relatos “no tienen vida por sí mismos. Esperan que nosotros los encarnemos. Que un solo hombre en el mundo responda a su llamamiento, y ellos nos ofrecen su savia intacta. Tenemos que preservarla y hacer que su sueño no sea mortal para que la resurrección se haga posible” (II, 902), y en ese sentido recurre a ellos como a un venero de donde extraer material mediante el cual reflexionar sobre las cuestiones capitales que afligen al hombre. Vale decir que echa mano de antiguos relatos fantásticos ya para cuestionarlos, ya para cargarlos con una materia nueva; de ese modo les prodiga una reencarnación resemantizada en obediencia a sus fines que no son otros que el anhelo de libertad, de verdad y de justicia. Así, pues, el Minotauro, Ariadna, Dioniso, Elena, Sísifo, Prometeo o Némesis son algunas de las figuras de que se vale para penetrar y alumbrar el misterio de la vida y de la natura humana, interpeándolos siempre.

Al describir el desértico paisaje de Orán, por ejemplo, donde “el sol y el viento no hablan allí más que de soledad” (*El verano*, II 893),

<sup>2</sup> Las citas de la obra de A. Camus corresponden a *Obras completas*, traducción y prólogo de Julio Alonso Caro, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1959.

surge, por momentos, la “tentación de identificarse con estas piedras, de confundirse con este universo ardiente e impenetrable que desafía a la historia y sus agitaciones” (II 893). Orán se le impone como un laberinto del que es muy difícil escapar pues está protegido por un tedio que devora a sus hijos al que Camus, muy significativamente, denomina Minotauro, y si bien resulta casi imposible salir de esta prisión, intentarlo constituye para el novelista un imperativo categórico. Pese al silencioso accionar de este monstruo, *aun en Orán*, subyace el misterio y con él el anhelo de ser libre, pero esta libertad no es un don de los dioses, sino que el hombre debe conquistarla día a día con su esfuerzo: la lucha, constante y tenaz, es lo que da sentido a su existencia y, a su vez, la que pone en funcionamiento el motor de la historia.

Camus, por su inteligencia y por su tesón, especialmente por su tesón, no sólo logró substraerse de las fauces del tedio y, en consecuencia, escapar de ese laberinto, el monstruo minotáurico según sus palabras, sino también convertirse en un punto obligado de referencia del pensamiento europeo puesto que, más que mirar el presente, prenunció el futuro con asombrosa claridad. Fue, pues, un visionario y como tal lo valoró la Academia sueca por lo que, en el año 1957, lo honró con el Premio Nobel de literatura.

En “El destierro de Elena” (incluido en *El verano*) señala la necesidad de ir en pos de la armonía, del equilibrio y, por tanto, de la belleza como hicieron los griegos, “nosotros –dice– hemos desterrado la belleza, los griegos –en alusión al mito de Elena– tomaron las armas por ella” (II, 908). Y esta búsqueda del orden, de la moderación es lo que propone a una Europa enferma por los totalitarismos y devastada por los efectos de la Segunda Guerra. Perdida la cordura nos recuerda los efectos letales de Némesis, diosa de la medida y fatal para quienes tienen la osadía de desafiarla; estos efectos operan cuando el hombre insensatamente va más allá de los límites fijados.

Por la circunstancia de haber pasado sus primeros años en arenas nordafricanas castigadas por un sol inclemente, aunque abiertas a aguas mediterráneas, Camus no puede ser indiferente al paisaje y, al hacerlo suyo, lo vive con intensidad. Así, pues, sobre este mar, en *Anverso y reverso*, refiere: “Y nunca quizá un país, sino el Mediterráneo, me ha llevado a la vez tan lejos y tan cerca de mí mismo” (II, 76).

Para el novelista el cielo y el mar constituyen una suerte de *background* que sustenta y vigoriza su pensamiento y es esta sensación de vida y de plenitud que experimenta ante ese paisaje la que

lo lleva a apartarse de su acercamiento a planteos existencialistas concebidos, en un principio, a la manera de Kierkegaard o Schopenhauer y en divergencia respecto del existencialismo ateo preconizado por Sartre.

Desde su temprana novela *L'étranger* advertimos en sus narraciones la presencia del cielo y del mar como movilizadores de su acción; así, pues, Mersault, un ser pasional, cegado por el sol, a causa de una confusión en su visión mata a un árabe sin habérselo propuesto. En esa circunstancia pasión y muerte se ofrecen como indicios de una atmósfera cargada de potencias ominosas incomprensibles para una lectura racional. Y es ahí, precisamente, en esa atmósfera en que luchan la realidad y la fantasía donde advertimos en Camus la fuerte impronta de la mitología helénica, con las consabidas presencias de *Éros* y *Thánatos* que, para el imaginario griego, marcan los límites de la existencia: *Éros* que, mediante su *dýnamis*, hace posible la vida y *Thánatos* que, en cumplimiento de un designio superior –la Fatalidad, el Destino–, en determinado momento la cancela.

Influido por Nietzsche y en consonancia con su hedonismo existencial, aflora en Camus el mito de Dioniso, así, por ejemplo, al recordar a las ménades las que, posesas del dios, experimentan un paroxismo orgiástico que el novelista dice haber percibido en Palma de Mallorca ante la entrega desenfrenada de una cantante. “Ella, plantada en el centro –dice Camus–, viscosa de sudor, despeinada, erguía su talle macizo, palpitante en su red amarilla. Como una diosa inmunda saliendo del agua, con la frente animal y baja, los ojos en blanco, vivía únicamente por un pequeño estremecimiento de la rodilla, como lo tienen los caballos tras la carrera. En medio de la alegría pataleante que la rodeaba, era como la imagen vergonzosa y exaltante de la vida, con la desesperación de sus ojos vacíos y el sudor espeso de su vientre...” (“Amor a la vida”, en *Anverso y reverso*, II, 75). Sensualidad a flor de piel, paladeo del goce, placer en los sentidos, Dioniso encarnado en una ménade mallorquina.

También estando en Pisa, deslumbrado por el Arno, negro y dorado al mismo tiempo, remite a una iniciación dionisiaca para elevarnos a otro plano de la existencia, posibilitada ésta por una embriaguez que comulga con lo sagrado. “Hay que comprender únicamente –nos dice– que esta iniciación prepara para iluminaciones más altas. Son los cortejos relumbrantes quienes llevan los mitos dionisiacos a Eleusis. Es en la alegría donde el hombre prepara sus lecciones, y la carne, llegada a su más alto grado de embriaguez, se hace consciente y consagra su comunión con un misterio sagrado,

cuyo símbolo es la sangre negra. El olvido de sí mismo, sacado del ardor de esta primera Italia, he aquí que prepara para esta lección que nos desliga de la esperanza y nos rapta de nuestra historia. Doble verdad del cuerpo y del instante, único espectáculo de la belleza, ¿cómo no asirse a ella igual que se ase uno a la única felicidad esperada, que nos debe encantar, pero nos hace perecer a la vez!” (*Bodas*, II, 112). Amor y muerte, *Éros* y *Thánatos* nuevamente enlazados en mítico maridaje. Tras el sumo placer, la muerte necesaria, la *petite mort* como metafóricamente bautizan los franceses al orgasmo. Pero, ¿qué es la felicidad, sino la sencilla concordancia entre un ser y la existencia que lleva?, nos dice en *Bodas* (II, 115).

La mitología clásica provee a Camus de un *corpus* de imágenes y situaciones mediante las cuales lucubrar sobre los problemas que desvelan al hombre que no son otros que los interrogantes capitales: el porqué de la existencia, la presencia del mal, el misterio de la muerte, cuestiones que, al no tener una respuesta racionalmente aceptable, lo llevan al absurdo, de éste, a la sublevación y de ella a la necesidad de instaurar la justicia entre los hombres: Sísifo, Prometeo, Pandora y Némesis son, pues, las figuras de las que se vale el novelista para, progresivamente, sugerir un posible horizonte de salvación.

Esta mitología aflora por doquier en cualquiera de sus manifestaciones artísticas, así, por ejemplo, sucede con el caso de Deméter, la diosa madre de los griegos. Mediante su imagen evoca la felicidad que depara el vivir, tal como advertimos en el ensayo *Bodas en Tipasa*, en el que después de haber aludido a Dioniso y al misterio de la existencia, remite al “Himno” dedicado a la diosa. “Feliz –dice Camus– el que vive sobre la tierra y ha visto estas cosas (...) ¿cómo olvidar la lección? En los misterios de Eleusis bastaba con contemplar” (II, 87) con lo que expresa la delicia de regodearse con el paisaje, de embeberse de él, de paladearlo morosamente. Aprender el *kairós*, el tiempo excelso en el que, pese a lo inasible de la fugacidad del instante, las deidades nos permiten percibir el rostro inmóvil de la eternidad. Sobre esa cuestión viene a nuestra mente el parecer de Píndaro al que Camus remite en muchas circunstancias de su obra. Nos referimos a aquella tan comentada reflexión sobre la caducidad de lo humano. Dice el poeta en su *Pítica* VIII: “El hombre no vive sino un día. ¿Qué es?, ¿qué no es? No es nada más que la sombra de un sueño, pero cuando Zeus le hace don de la gloria, es una brillante luz, un rasgo de alegría el que alumbró su vida”. Esa necesidad de saber gozar de los momentos sublimes en que se valora el misterio de la

existencia se aprecia claramente cuando logra superar la etapa nihilista que advertimos en sus primeras creaciones con el sello del absurdo.

En lo que concierne al mito de Pandora, Camus cuestiona la interpretación tradicional acuñada por Hesíodo. Éste, para explicar el origen del mal, en sus *Trabajos y días*, refiere que Zeus envió a Epimeteo una jarra (*pítos*) la que, cuando Pandora destapó a causa de su estulticia, los males se esparcieron por el mundo; sólo quedó en el fondo *élpis*, la esperanza (v. 96), sentida como posible salvación.

De esa metáfora soterológica asumida luego por el cristianismo Camus ofrece una lectura diferente; así, en *Bodas*, luego de narrar lo trágico e incomprensible de la existencia coronada necesariamente por el misterio de la muerte, cuestiona el valor de la esperanza. Al referirse a ésta, a la *élpis* de los griegos, apunta: “No conozco símbolo más conmovedor. Pues la esperanza, al contrario de lo que se cree, equivale a la resignación. Y vivir no es resignarse” (II, 107).

De cara a ese anhelo salvífico librado a un porvenir supuestamente mejor Camus propone, en cambio, dejar de lado la esperanza y buscar en el presente el goce del cuerpo y del espíritu. Al mostrar la manera cómo interpreta la esperanza, el novelista pone en tela de juicio al totalitarismo soviético que, en aras de un futuro “esperanzador”, no trepidaba en sacrificar el presente.

Otra figura mítica en la que se detiene es Sísifo. Remite a ella en diferentes ocasiones y la presenta a propósito del tema del absurdo de moda, a la sazón, merced al existencialismo francés y a las magistrales piezas de Samuel Beckett y de Eugène Ionescu.

Sísifo, en la mitología clásica, pasa por ser el menos escrupuloso y más astuto de los mortales. Entre los múltiples episodios de su leyenda hay uno clave: el haber denunciado un rapto hecho por Zeus, por lo que el olímpico decretó su muerte, mas Sísifo, merced a una estratagema, logró salir del mundo infernal al que, contraviniendo a lo pactado, no regresa. Llegado a una edad avanzada, cuando Hades logró atraparlo, lo condenó a arrastrar una piedra a un sitio elevado la que, tras despeñarse, el desdichado Sísifo debía emprender nuevamente su acarreo.

Camus se vale de este mito para expresar lo absurdo del esfuerzo del hombre. Éste, pese a su denodado afán por conocer cuestiones clave que le atañen —el porqué de la existencia, su soledad ante la plenitud de la naturaleza, el silencio de los dioses de cara a la desesperación humana— no halla respuesta a sus interrogantes. La vida, por tanto, se le presenta como un absurdo y es inútil el esfuerzo de

Sísifo mediante el cual la antigüedad presentó ese sin sentido. Sísifo está ahí, junto a su roca como el hombre, desamparado junto a su incomprensible e inconsulta existencia. Empero, ante esa situación límite Camus, movido por un humanismo vitalista, adverso al nihilismo que justificaba el suicidio, apuesta por la vida. De ese modo nos muestra un Sísifo que acepta el castigo sin inmutarse pues éste le ha sido impuesto después de haber obrado voluntariamente y en libertad. Y es precisamente por el goce de esa libertad como Sísifo, altanero, parece erguirse por sobre los mismos dioses e incluso por sobre el infierno. Por su indiferencia ante el castigo a que lo han sometido, por propia decisión pasa a ser superior a su destino ya que lo sobrepasa con su desprecio. Más aún, el Sísifo de Camus parece gozoso con su tarea y no se avergüenza para nada de ser feliz: sorprende notoriamente este vitalismo camusiano en el marco doloroso de la posguerra y en medio de filosofías existencialistas florecientes a la sazón.

Camus insiste en que el vivir deviene trágico sólo cuando el hombre juzga inútil su tarea. Estéril, pues, el esfuerzo del obrero de nuestros días que, abatido por arbitrio de un engranaje anónimo y despiadado, como el Sísifo descrito por Hesíodo, cabizbajo acepta la labor sin cuestionarla. Es preciso —dice Camus— sublevarse ante la injusticia. No puedo omitir recordar el notable y simbólico film de Chaplin *Modern Times* (1935).

Para Camus no hay fatalismo en la historia como creían los antiguos, sino que es el hombre quien, día a día con sus actos, construye su propio destino. Y es justamente por esa causa como, lejos de adherirse a filosofías especulativas, se aferra a la *res*, a lo concreto pero sin por ello cerrarse al misterio.

Al analizar el problema del mal se pregunta ¿cómo tolerar, por ejemplo, el sufrimiento y la muerte de una criatura inocente? Ante esa circunstancia incomprensible, advierte la violencia en la raíz de la creación, lo que juzga inaceptable y, para contrarrestarla, propone sublevarse a fin de sustituir el “supuesto” reino de la gracia proclamado por las religiones, por el de la justicia. De ese modo, apoyándose en la rebelión nietzscheana frente a un orden moral establecido, recurre a la figura de Prometeo, el titán que supo enfrentar el poder omnímodo de Zeus. En *L’homme revolté*, luego de explicar lo que llama una sublevación metafísica —vale decir, la que debate sobre los fines del hombre y de la creación—, orienta su mirada a una sublevación de orden político que se manifiesta, por ejemplo, cuando el esclavo protesta por la manera como lo trata su amo a quien no niega como ser, sino como amo.



Para Camus los mitos están ahí, para extraer de ellos enseñanzas de vida interpelándolos, resemantizándolos y cuestionándolos cuando estima menester. No asume la mitología como cosa de museo, como anquilosado catálogo de leyendas, sino como un pensamiento dúctil, capaz de ser reinterpretado una y mil veces sugiriendo, a través de este tipo de relatos, infinitas lecturas. De entre los mitos y festividades griegas por los que se sintió atraído, no puedo soslayar a *Eleuthería*, la libertad, que, en definitiva, es el desiderátum que nos legaron los mitos y la cultura de los griegos y que es el valor supremo que dinamiza y vivifica la obra de Camus. Hacia ella se orienta el esfuerzo del novelista, permanente e ineludible, por edificar el reino de la justicia dejando esa tarea no a la divinidad ni a una moral preestablecida, sino a los seres humanos, únicos hacedores de su sino. *Homo faber suae quisque fortunae* ‘cada persona es artífice de su propio destino’ sentenció, hace dos milenios, el escritor y estadista Apio Claudio.

## ALBERT CAMUS, HOY

*– Conferencia dictada en la Alianza Francesa  
el 18 de noviembre de 2013, con el auspicio de la  
Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires –*

HUGO FRANCISCO BAUZÁ

### Palabras liminares

Mi beneplácito porque la Alianza Francesa de Buenos Aires decidió honrar al insigne pensador justamente en momentos en que Francia parece haber silenciado en parte su memoria. Así, por ejemplo, el destacado impresor Antoine Gallimard –editor de la obra de Camus– refiere, con pesar, no haber recibido respuesta ni de la Biblioteca Nacional François Mitterrand, ni del Centro Pompidou, tampoco del Ministerio de Cultura de Francia a las notas que envió para realizar, en tales sitios, un homenaje a Camus como, por ejemplo, los tributados en esos ámbitos a Sartre o a Boris Vian.

Por otra parte, la hija del escritor, Catherine Camus, y su hermano dejaron entrever cierta incomodidad de algunos sectores respecto del nombre Camus, como si el mencionarlo produjera algún tipo de inquietud, incluso molestia, por lo que no dieron autorización para que los restos del ilustre escritor fueran llevados al Panteón cuando Nicolás Sarkozy, siendo Presidente de Francia, dispuso trasladarlos a los 50 años de su muerte.

El historiador Benjamin Stora, francés nacido en Argelia y estudioso de la guerra de Argelia por su independencia, proyectó llevar a cabo un homenaje a Camus con motivo del centenario de su nacimiento, pero tropezó con la negativa del gobierno de Argelia sin que le dieran explicaciones atendibles sobre esa resolución. Más tarde el citado Stora y el documentalista Jean-Baptiste Péretié ofrecieron presentar una muestra en homenaje al novelista en Aix-en-Provence, donde vivió Camus en los últimos tiempos, para noviembre del co-

rriente año (*i.e.*, 2013), y si bien fueron comisionados para esa labor, finalmente fueron desvinculados de ese proyecto designándose para su cumplimiento a otro comisario quien, sorprendentemente, renunció a ese cometido, con todo, la exposición tuvo lugar, pero de manera muy modesta. Sobre esas idas y vueltas, el profesor Stora destaca que no le explicaron claramente las causas de ese proceder, aunque intuye que está relacionado con cuestiones vinculadas a la guerra de Argelia (1954-1962).

No obstante esas marchas y contramarchas, el pensamiento de Albert Camus, orientado a la defensa de la justicia, de la verdad y de la libertad está y estará siempre presente como faro y es ésta, precisamente, la causa por la cual estamos aquí reunidos para recordarlo.

¿Por qué uno vuelve a Camus? En primer lugar destaco que los que pertenecemos a la generación nacida en la posguerra le somos deudores en tanto nos permitió entrever la realidad de un modo al que no estábamos acostumbrados: su pensamiento abre ventanas a la inteligencia y al mundo.

Tras la lectura de su obra uno deviene otro, vale decir, que ese descubrimiento incide de manera radical. Habría, por tanto, un antes y un después de enfrentarse a un texto de Camus. Esa circunstancia privilegiada sólo ocurre con los grandes escritores; en lo personal, me ha sucedido con Sófocles, Shakespeare, Dostoievski o, por ejemplo, con Kazantzakis. Constituyen una clave de bóveda, un punto de inflexión.

Mi deslumbramiento por su pensamiento brotó a partir de la lectura de *La caída*, la primera de sus obras que llegó a mis manos siendo yo joven. Se trata de una pieza en la que el narrador, una suerte de juez penitente, involucra al lector (o espectador, pues es una obra de teatro) de una manera tan radical que, sin que se lo proponga, lo obliga a inmiscuirse en su conciencia por lo cual lo sume en una vorágine culposa de la que es difícil escapar. Es probable que el mismo Camus se haya sentido también él atrapado por esa sensación de asfixia que produce la culpa. Esa circunstancia quizá obedezca al hecho de que hay quienes escriben con tinta y hay quienes lo hacen con sangre; Camus pertenece a este último grupo de escritores.

## **Camus y su inveterado mensaje**

“Pues si me matan –dice Sócrates en la *Apología* (30d-e)– no hallarán fácilmente otro que literalmente –aunque resulte bastante ri-

dículo decirlo— haya sido enviado por el dios al acoso de la ciudad, como si ésta fuera un caballo grande y noble, pero más bien lerdo a causa de su tamaño, que necesita ser azuzado por una especie de tábano (*hypò myopós tinós*)<sup>1</sup>. Así, pues, el filósofo se sentía como un tábano puesto en el corazón de la *pólis* para mantenerla despierta. Y es precisamente con esta imagen como quiero recordar a Camus, un espíritu lúcido que supo ver y denunciar, antes que nadie, el efecto letal de los totalitarismos, no importa de qué signo fueren. Totalitarismos que entonces devastaban a Europa, ya la embestida soviética de Stalin, ya el franquismo con la tragedia de Guernica como símbolo imborrable, ya el panorama de muerte sembrado por el nazismo que, tras su arremetida contra Francia, seguía causando estragos, tanto en el área sitiada, cuanto en la Francia colaboracionista de Pétain y Laval.

Con Camus estamos ante un escritor llamado a alertar sobre los desajustes del mundo y, lo que es más valioso, a proponer soluciones. Es, en ese sentido, *un maître à penser*. Su renuncia al partido comunista de Argelia y, posteriormente, su desacuerdo con Sartre, le valieron aislamiento y soledad como acaba de referir Catherine Camus en una reciente entrevista que ofreciera al suplemento “Artes y Letras” de *El Mercurio* de Chile (3.XI.2013). Sobre ese ostracismo en dicha entrevista cuenta: “Una vez, cuando yo tenía 9 años, lo encontré en el salón, abrumado, y le pregunté: ‘¿Papá, estás triste?’ Él me miró y me dijo: ‘Estoy solo’. Me dio pena, porque no supe responderle que yo sí estaba con él. Algunos amigos lo apoyaron, como René Char, pero los otros tenían pavor. Existía una dictadura del pensamiento, que persiste, aunque solapada”. Recuerda también que en las *Crónicas argelinas* Camus deja sentada su posición política sobre su tierra natal: bregaba por una federación, ya que entendía que “un partido único no sería bueno para esta nación, ni para Francia, y ya hablaba del imperio islámico al cual sería sometida Argelia. Ahora mire lo que está pasando” (*ibid.*). Una vez más constatamos su clarividencia lo que pone de manifiesto la inveterada vigencia de su pensamiento. Camus abogaba no por la independencia de Argelia sino por la constitución de una federación compuesta por franceses, bereberes y musulmanes. Como francés temía que, en caso de lograrse la independencia, los franceses de Argelia tuvieran que marcharse, como sucedió más tarde en un número mayoritario; si quedaba exclusivamente en manos de musulmanes su temor es que esta cir-

<sup>1</sup> Traducción de Alejandro Vigo.

cunstancia derivara a un fundamentalismo. Lo ideal –entendía– era la constitución de un gobierno mixto (en ese sentido, acota Catherine, pensaba en el sistema cantonal de los suizos).

En el caso de Camus no se trata de un mero teórico de la política, sino de un resistente más con las letras, que con las armas. Así, las páginas que escribió para el periódico clandestino *Combat* entre 1945 y 1947 constituyen una alerta ante una situación crítica y, tras la victoria de la Francia libre, conforman, junto a las *Cartas a un amigo alemán*, un ideario acerca de cómo reconstruir espiritual y materialmente un continente sangrante: no el odio, pero tampoco el olvido. Justicia sin venganza, pero justicia en suma. Y fue, quizá, por esa declaración que, erróneamente, se lo tildó de neutral, acarreando sobre sus espaldas legiones de enemigos. De igual modo en el famoso discurso que, tiempo más tarde, el 14 de diciembre de 1957, pronunciara en el anfiteatro de la Universidad de Upsala, declaró que todo artista comprometido con la verdad y la justicia está necesariamente “embarcado en la galera de su tiempo”. Se revela así como un intelectual orgánico en tanto no disocia sus ideas de su accionar y, por ese accionar, por ejemplo, su vida corrió peligro cuando viajó a Argelia en momento de la lucha por la independencia. Cabe destacar, como con agudeza apunta Hannah Arendt, que Camus, al igual que los de su generación, se vieron “tragados por la política como si los absorbiera la fuerza del vacío”, un torbellino entrópico al que no podían resistirse no tanto por responsabilidad intelectual, sino por solidaridad humana. Frente a los dogmatismos cultivó la duda y proclamó siempre que es preciso conservar el mundo antes que intentar cambiarlo por la fuerza: la violencia es fatal.

Hay quienes escriben con el cerebro y quienes con el corazón y, en ese orden, así como Sartre es abstracto y cerebral, ensimismado en el mundo de la *theoría* al punto de sacrificar al hombre por aquella, Camus, en cambio, es humanista en sentido pleno: primero el hombre, luego las ideas. En ribera opuesta al pensamiento de Niccolò Machiavelli que preconiza que el fin justifica los medios, Camus entiende que son los medios los que deben justificar el fin y no a la inversa, por tanto, no debe sacrificarse al hombre en función de una teoría utópica, en ocasiones, de improbable cumplimiento tal como sucedía entonces con el desiderátum propuesto por el socialismo soviético que, con Stalin, había alcanzado ribetes de extrema crueldad tal como valientemente denunció Alexander Solzhenitsyn en su escalofriante relato *Archipiélago Gulag*.

Por lo demás, si bien Sartre enrostraba a Camus su negativa a un activismo revolucionario, finalmente fue Camus quien puso su vida en riesgo tanto en su participación en la resistencia durante la ocupación alemana, cuanto en su político viaje a Argelia. Sartre justificaba la violencia como una *dýnamis* inseparable de la revolución social según se advierte, por ejemplo, en *Las manos sucias* (1948) donde plantea el caso del intelectual comprometido; Camus, en cambio, sin dejar de comprometerse, se oponía a la violencia de cualquier género o ideología que fuere. Estas diferencias de orden filosófico mutaron en enfrentamiento político hasta que en 1952 cortaron relaciones y no volvieron a tratarse jamás<sup>2</sup>.

Hubo también un enfrentamiento más profundo, de carácter ideológico, de cara al papel de la historia ya que Camus enrostra a aquellos para quienes la historia es su amo, entendido como lo Absoluto o la Ley, tal lo que se advierte en las respuestas que da a Francis Jeanson cuando éste juzgó negativamente *L'homme révolté*.

Al igual que su coterráneo Agustín de Hipona o Nikos Kazantzakis, mediterráneo como él, estamos ante un escritor con un fuego interior que necesita expulsarlo. Se trata de seres eminentemente vitales según lo revelan, por ejemplo, la carnadura de sus héroes de ficción o la profundidad y exaltación de su mensaje.

Sorprende el caso singularísimo de un hombre, oriundo de la que entonces era una colonia francesa del norte de África, quien prácticamente no conoció a su padre, un humilde alsaciano al que perdió cuando tenía menos de un año, criado por su madre, una mujer de origen español que, urgida por la necesidad, se vio forzada a trabajar como empleada doméstica, con la minusvalía que implica el analfabetismo y limitada también por una hipoacusia notoria.

Sorprende, pues, que este niño a quien la adversidad le jugaba una mala pasada, merced a una beca y a su esfuerzo, fundamentalmente a su esfuerzo, haya podido alcanzar una educación respetable, una clarividencia sin par y escribir páginas notables por las que la Academia Sueca decidió conferirle el Premio Nobel de Literatura cuando sólo contaba con 44 años de edad. Pongo énfasis en la humildad con que recibió dicho galardón ya que en el discurso que pronun-

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre y Albert Camus se conocieron en junio de 1943. Según refiere Simone de Beauvoir el encuentro se produjo en el estreno de "Las Moscas" de J.-P. Sartre. Camus caminó hasta Sartre y se presentó él mismo. Para entonces ya era una figura conocida pues un año antes había publicado *El Extranjero* y *El Mito de Sísifo* acababa de aparecer. Sobre la relación de los dos filósofos, remito a Ronald Aronson *Camus & Sartre. The story of a friendship*, Chicago University, 2004.

ció ante la “libre” Academia –destaco el adjetivo “libre” con que la designa–, habló de su sorpresa pues entendía que existían muchas voces de valía injustamente condenadas al silencio. Así, pues, dijo aceptarlo más que en su nombre, en el de los que no tienen voz. Con esa declaración se alinea del lado de quienes entienden que la historia está construida con el discurso del vencedor siendo justo –e imperiosamente necesario– recuperar el de los vencidos.

Sorprende constatar cómo un ser nacido en un medio humildísimo y carente de referentes culturales haya podido autoconstruirse hasta devenir una mente de asombrosa lucidez que avizoró con notoria claridad lo por venir al punto de convertirse en un referente clave a la hora de la posguerra. En ese sentido Camus se erige como un ejemplo llamativo de la idea lacaniana de que el sujeto se construye a partir de la falta (como argentino no puedo dejar de soslayar el caso de Sarmiento).

Su obra, más que un reflejo de la vida a la manera de Stendhal o Balzac, es una medulosa y sostenida reflexión sobre la existencia y sobre la moral en la que lo conceptual parece imponerse por sobre lo artístico pero sin que por ello sus trabajos dejen de ser ensayos estéticos de valía. Éstos constituyen *quasi* una filosofía volcada más hacia el hombre que hacia un saber teorético. Sus trabajos se orientan hacia una afirmación humanista y vital que se proyecta, constructivamente, sobre las ruinas de una Europa devastada por la contienda bélica y limitada por efectos de un nihilismo narcotizante. En esa línea, siguiendo postulados kantianos, su lema sería “Actúa como si la máxima de tu acción pudiera constituirse, por tu propia voluntad, en ley universal de la naturaleza”.

Obras como *El extranjero* o *La peste* sin dejar de ser literatura comprometida en el aquí y el ahora precisos ya que Camus es, esencialmente, un hombre inquieto y preocupado por los problemas de su tiempo, pertenecen a una categoría de novela que podríamos designar intelectual. De este tipo de literatura forman parte los incomparables relatos de Franz Kafka, Hermann Broch, Thomas Mann o James Joyce, por sólo citar algunos de los grandes creadores de la centuria pasada. Destaco también que Camus, por su imperiosa necesidad de expresarse –por momentos parece un volcán en erupción, por momentos una catarata que se desborda–, rehúsa ser encasillado en un género literario determinado ya que teme que tal o cual rótulo pueda limitar su pensamiento creativo: su reflexión está vertida en una escritura que va más allá de las clasificaciones tradicionales tal como se aprecia, por ejemplo, en *El estado de sitio*, pieza sobre la que volveré.

Narrador, dramaturgo, periodista, ensayista con una libertad expresiva que no permite ser ceñido a un género literario determinado, así, pues, rehusó ser llamado novelista, de la misma manera que se sorprendió cuando dijeron que era ateo o cuando quisieron encorsetarlo en la corriente existencialista. Es cierto que, pese a esa declaración, escribió novelas de valía, del mismo modo que en cierto momento de su vida adhirió a la corriente existencialista sin ser un existencialista *à outrance*; en cuanto a sus ideas religiosas, si bien se consideró agnóstico, no estuvo cerrado completamente ni al misterio, ni a una concepción numinosa a la que son afines los pueblos mediterráneos. A través del paisaje creyó advertir indicios de una hierofanía como lo pone de manifiesto en algunos de sus relatos; así, por ejemplo en *Bodas en Tipasa* (II 85)<sup>3</sup> consigna: “En la primavera Tipasa está habitada por los dioses y los dioses hablan en el sol y en el olor de los ajenos, en el mar cubierto de una coraza de plata, en el cielo de un azul crudo, en las ruinas cubiertas de flores y en la luz que relampaguea a chorros en los montones de piedras”. Casi parafraseando al *Viaje a Italia* de Goethe, después de abandonar la soledad y tristeza que le deparó Praga, al llegar a Vicenza exclama: “Cada ser encontrado, cada olor de esta calle, todo me sirve de pretexto para amar sin medida (...) Y, con las últimas luces del día, leo en el frontón de una villa: *In magnificencia naturae, resurgit spiritus* ‘en la magnificencia de la naturaleza, resurge el espíritu’” (*Anverso y reverso*, II, 70). Esta declaración, que recuerda aquella virgiliana de *spiritus intus alit* ‘un espíritu alimenta en su interior’, pone de manifiesto su entraña mediterránea que se transparenta en un amor por la naturaleza; ésta le permite apreciar el *kairós*, el instante supremo en que nos es posible percibir el rostro inmutable de la eternidad.

Camus vislumbró con notoria lucidez el mapa político y espiritual de la Europa de la Segunda Guerra y prenunció la manera como se desenvolverían los acontecimientos de los que participó activamente en la resistencia al frente del periódico *Combat*. Pero donde con más intensidad deja ver el cuadro de situación es en sus piezas literarias. Tomo, por ejemplo, *El estado de sitio* (1948).

En 1941 Jean-Louis Barrault tuvo la idea de montar un espectáculo en torno al mito de la peste, lo que también había intentado Antonin Artaud; en los años siguientes le pareció más sencillo adap-

<sup>3</sup> Las citas de la obra de A. Camus corresponden a *Obras completas*, traducción y prólogo de Julio Alonso Caro, 2 vols., Madrid, Aguilar, 1959.



tar *El Diario del año de la peste* de Daniel Defoe, pero cuando Barrault supo que Camus estaba redactando una novela sobre ese tema, le pidió que proyectara un bosquejo de esa atmósfera asfixiante para su puesta en escena. Fue así como Camus dibujó, en clave dramática, una situación trágica claramente comprensible para el público francés que, poco ha, había sido víctima de la ocupación nazi. Sobre esta pieza declaró que “no se trata de una obra con estructura tradicional, sino de un espectáculo donde se conjugan muchas formas de expresión dramática, desde el monólogo lírico hasta el teatro colectivo pasando por diferentes formas espectaculares decisivas”, y que si bien fue él quien escribió el texto, “entiendo que debe figurar el nombre de Barrault por la idea y la incitación a escribirlo”.

Esta pieza, notable por su originalidad, fue representada por la compañía Madelaine Renaud-Jean-Luis Barrault en el teatro Marigny, con música escénica de Arthur Honegger y trajes y decorados de Balthus.

*El estado de sitio*, bajo el ropaje de una aparente peste que inmisericorde infesta a la población, pone al descubierto las vilezas ocurridas durante la ocupación de París siendo la misma Peste la que, en un acto de autoritarismo, declara con soberbia ese estado de privación de la libertad. Así, pues, al referir que marcan con una cruz las casas de los apestados (I, 965), denuncia sin tapujos las delaciones perpetradas por los nazis y sus colaboradores; de igual modo, cuando alude a que cada uno de las víctimas se coloca en la boca un pañuelo avinagrado para no respirar ni hablar, da cuenta de la censura y del temor a ser delatado (I, 970). También revela en escena la existencia de listas con los nombres de los que deben morir (I, 1037) y de otro flagelo, menor, aunque igualmente grave: la racionalización de alimentos. Estas circunstancias condensan acontecimientos dolorosamente padecidos que no hay que entregar al olvido, sino tenerlos siempre presentes, como alerta, para que no vuelvan a repetirse.

Uno de los tantos casos flagrantes descritos en la obra es el de Nada, un personaje que parece recordar al *outis* ‘nadie’ odiseico, a quien, considerándose muerto, depositan en un carro como si se tratara de un cadáver. Los seres, devenidos masa, han dejado de ser personas y, en tanto masa indiferenciada son, naturalmente, presa fácil de la incomunicación. Se trata de un tema clave denunciado también, en ese tiempo, por Ionescu, Beckett y Gombrowicz en piezas memorables. Amotinados en masa, por obra de una cobardía paralizante, cada uno se abisma en su soledad.

En dicha pieza sus personajes ven como única salvación ir al mar pero un barquero –sin duda recuerdo del mítico Caronte– les impide el paso. En medio de esa realidad opresiva donde priman el desamparo y la desolación contrasta el proceder de Diego quien, por amor, pide a la Peste que se lo lleve a él y no a Victoria. La Peste les dice: “Los dejo vivir a ustedes dos si me dan la gente de la ciudad”, a lo que no acceden. Diego se sacrifica en tanto Victoria se salva, lo que es todo un símbolo: la clave, la solidaridad, tal como subraya también en su famosa novela *La peste*.

Contra los totalitarismos, sean del signo que fueren, está también *Los justos*, pieza celeberrima del '49 la que, más allá de sus cualidades estéticas, es también un notable estudio sobre política. Los revolucionarios se conjuran para asesinar al gran duque. Kaliayev se enfervoriza y pide ser él quien arroje la bomba. Todo ha sido calibrado con precisión de relojería salvo que en el instante que aparece la carroza con el gran duque, en contra de lo esperado, éste no viene solo, sino con dos sobrinos y la presencia de estos niños impide a Kaliayev cometer el atentado, tras lo cual dice:

“Yo no podía adivinar... Niños, los niños sobre todo. ¿Has mirado a los niños? Esa mirada grave que tienen a veces... Nunca pude sostener esa mirada... Un segundo antes, sin embargo, en la oscuridad, en un rincón de la plazuela, me sentía dichoso. Cuando los faroles de la carroza empezaron a brillar, a lo lejos, mi corazón se puso a latir de gozo; ¡te lo juro! Latía más fuerte cada vez, a medida que se acercaba (...) Mi brazo se volvió débil. Mis piernas temblaron. Un segundo después ya era demasiado tarde (...) Pero no decís nada (...) He aquí mi proposición. Si decidís que hay que matar a esos niños esperaré la salida del teatro y arrojaré solo la bomba sobre la carroza. Sé que no fallaré. Decididlo; obedeceré a la Organización” (I, 1097-1098).

No habrá una segunda oportunidad como tampoco la habrá para el juez penitente de *La caída*, tal vez su obra más valiosa, en opinión de Sartre y en mi modesto parecer. En esta pieza este falso profeta, al final, exclama: “Muchacha, arrójate otra vez al agua para que tenga, por una segunda vez, la oportunidad de salvarnos a los dos”, para concluir con una cobardía que pretende ser incluyente: “Brr... ¡El agua está tan fría! Pero tranquilicémonos. Es demasiado tarde ya, siempre será demasiado tarde. ¡Felizmente!”, destaco este adverbio cínicamente consolador.

Hay un “camino” de salvación, aunque difuso, que nada tiene que ver con la salvación cristiana, ni con la trascendencia añorada

por otras religiones; la salvación está en el hombre mismo ante un reconocimiento de sus propias faltas: una suerte de posible autoabsolución sin dios alguno, por ello en *La caída* declara: “¡Ah, querido amigo, para quien está solo, sin dios y sin amo, el peso de los días es terrible!” (I, 111-112). Se trata del tópico de la culpa que, silencioso y en soledad, horada de modo implacable.

También *Calígula*, amén de un logrado retrato psicológico del nefasto emperador, constituye una *uariatio* del tópico del absurdo como lo es la búsqueda de lo imposible.

Pongo énfasis en que, pese a la diversidad de temas y circunstancias asumidas por Camus, hay en su obra un rasgo identitario que la define: su anhelo de libertad. En su búsqueda traza un itinerario al amparo de la resemantización de tres figuras míticas –Sísifo, Prometeo y Némesis– a las que recurre y retempla en favor de instaurar la conciencia de un hombre libre. Cada una de ellas representa un hito significativo de su itinerario en pos de la libertad.

Sísifo, merced a una labor estéril que ejecuta sin cuestionar, pertenece a la etapa del absurdo, pero frente al que Camus propone una salida; Prometeo, a causa de su rebelión al orden impuesto por Zeus, al de la *révolté*, entendiéndolo por tal, atreverse a decir “no”, y Némesis, en tanto que diosa de la moderación, a la instauración de un reino de concordia fundado en la justicia.

A través del mito de Sísifo, y atento a postulados nietzscheanos, nos muestra que el hombre, prescindiendo de una moral de origen divino, es capaz de inventarse una moral por sí mismo; de ese modo su esfuerzo no será sentido como una carga estéril, sino como aceptación conscientemente asumida. Su labor, en consecuencia, no debe ser vista como castigo inútil, sino como la libre elección de un destino. En un plano ontológico, el absurdo, planteado en la figura de Sísifo, exige cordura para evitar el suicidio al que, en ocasiones, los seres humanos se ven tentados al ser conscientes de lo efímero y misterioso de su condición a la que, irrevocable por designio de ley natural, deben atenerse.

En cuanto a la rebelión cristalizada en la figura de Prometeo, Camus sugiere que ésta no debería sobrepasar los límites de lo sensato para no desacreditar sus propios valores. En el Prometeo hesiódico cuando Pandora, por estulticia, destapó la jarra obsequiada por Zeus, saltaron a la tierra todos los males y sólo quedó, en el fondo de ese objeto, *élpis* ‘la esperanza’. Sobre ella dice Camus: “No conozco símbolo más conmovedor. Pues la esperanza, al contrario de lo que se cree, equivale a la resignación. Y vivir no es resignarse” (II, 107).

De cara a ese anhelo soterológico librado a un porvenir supuestamente salvador Camus, en cambio, propone dejar de lado la esperanza y buscar en el presente el goce de la existencia. Entiendo que, al poner en tela de juicio el carácter narcotizante de una esperanza que anula el presente, nuestro escritor cuestiona el totalitarismo soviético que, en aras de un futuro “esperanzador”, no trepidaba en sacrificar el presente; esta declaración fue también una de las causas de su ruptura con Sartre, según deja entrever Simone de Beauvoir en *Los mandarines*.

Subrayo que cuando los intelectuales del mundo tuvieron conciencia de la existencia de campos de concentración y los gulags, vale decir lugares de trabajos forzados, Sartre se resiste a aceptarlos y, mucho menos, a condenarlos; Camus, en cambio, mucho antes de que Alexander Solzhenitsin publicara el citado *Archipiélago Gulag* —éste es de la década del '70—, los reconoce y los denuncia.

Si se entiende la historia, a la manera sartreana, como única razón y única regla, se termina divinizándola y permitiendo, en su nombre, la violencia. Destaco que Sartre y Simone de Beauvoir aceptaron, en ciertas circunstancias, la pena de muerte; Camus, por el contrario, se opuso a ella; fue este, también, otro de los puntos de desencuentro. Pese a ese distanciamiento sobre el que mucho se ha escrito; hay, sin embargo, un aspecto importante de la obra camusiana al que no se le ha prestado la atención que, en nuestra opinión, merece: la estrecha vinculación entre su obra y la de Sartre. Una vinculación que se inicia en 1938, con las páginas que el entonces joven Camus dedica a *La Náusea* en la sección cultural de un pequeño diario argelino de izquierda, y que, en contra de lo que cabría pensar, continuará después de la ruptura de relaciones según se evidencia, incluso, en ciertos pasajes de *La caída*.

En cuanto a Némesis es ésta, pues, la figura más interesante sobre la que trabajaba en la última etapa de su vida, en tanto símbolo de equilibrio y moderación. Y esta búsqueda del orden, de la concordia es la que el novelista propone a una Europa enferma por los totalitarismos y quebrada moral y materialmente por efectos de la Segunda Guerra. En esta emergencia, sostiene el novelista, es menester reconstruirla en todos los sentidos, sin odio, pero con memoria.

Frente a esa Némesis ordenadora Camus, con reiterada insistencia, nos recuerda también su carácter vengativo que deviene fatal para quienes tienen la osadía de desafiarla; esto sucede cuando el hombre insensatamente va más allá de los límites fijados. Para evitarlo, Camus propone el amor como instancia de reconciliación. En

ese orden el personaje de Victoria, en *El estado de Sitio*, o el doctor Rieux, en *La peste*, son símbolos más que elocuentes.

Por lo demás, Némesis, como encarnación de la justa medida, debe dar las pautas de una justicia no procedente de la esfera de lo divino, sino armoniosamente consensuada entre los hombres y orientada siempre al bien común.

*Díke, Alétheia y Euletería*, justicia, verdad y libertad son tres valores clave de la cultura griega que Camus hace propios y que, al conferir unidad a su obra, la erigen como modelo digno de ser emulado.

## CIENCIA PURA, CIENCIA APLICADA Y TECNOLOGÍA: El Problema de la Demarcación

LUIS A. DE VEDIA<sup>1</sup>

La consideración de algunos de los problemas filosóficos y metodológicos relacionados con la ciencia aplicada y la tecnología tiene un origen tan remoto como la filosofía misma. En efecto, Aristóteles ya se ocupó de algunos de ellos, diferenciando claramente entre *téchne* y *epistéme*. Es así que *téchne* o conocimiento productivo, se refiere a la *capacidad de hacer*, a través de un proceso de razonamiento. En este sentido, *téchne* no trata con objetos que son necesarios o acordes con la naturaleza, sino con cosas que pueden convertirse en otras por la acción de un agente humano (cf. W. F. Hood, “The Aristotelian Versus the Heideggerian Approach to the Problem of Technology”, en *Philosophy and Technology Readings in the Philosophical Problems of Technology*, C. Mitcham & R. Mackey Eds., The Free Press, New York-London, 1983).

Desde entonces y hasta nuestros días, prácticamente todos los pensadores que se ocuparon de la filosofía de la ciencia lo han hecho también en alguna medida de la tecnología, aunque por supuesto sin emplear este término moderno. Desde Francis Bacon con su visión de la ciencia como *relieving man's state* a través del control de la naturaleza, hasta los escritos de Karl Popper en los '50, con una visión fuertemente antibaconiana, pasando por Kant, Heidegger y Marx, mencionando sólo a algunos antecesores de los argentinos Mario Bunge y Ricardo Gómez. Todo este *tour de force* intelectual que abarca más de veinte siglos ha producido una filosofía de la ciencia que es hoy sin duda uno de los campos más ricos y activos de la especulación filosófica. En cambio, la filosofía de la tecnología, no obstante

<sup>1</sup> Profesor Titular Ordinario en el Instituto Sabato (UNSAM-CNEA), Profesor Consulto FIUBA y miembro de las Academias Nacionales de Ciencias de Buenos Aires y de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales.

su vieja data, no parece haber tenido un desarrollo simétrico al de la filosofía de la ciencia y, a pesar de que hoy son cada vez más numerosos los estudiosos del tema, éste se encuentra aún en un estadio que podemos calificar de insatisfactorio. Esto puede deberse en parte a la tradición escolástica que siempre otorgó mayor jerarquía intelectual a la búsqueda del conocimiento *per se*, que a la solución de problemas concretos. Otra razón puede estar dada por el hecho que la introducción de una nueva tecnología no constituye meramente una intervención en la naturaleza. Es también una intervención en el mundo humano, lo que inevitablemente le agrega una dimensión social y económica que hace al proceso de innovación tecnológica más complejo que el de desarrollo científico.

La innovación tecnológica es un proceso que, comenzando con la invención, se desarrolla hasta alcanzar la explotación (generalmente comercial) de un bien o servicio. El modelo aceptado durante mucho tiempo para analizar y comprender este proceso fue el modelo lineal o de *technology push* que afirma que las etapas de un proceso de innovación son: ciencia, tecnología, mercado (explotación comercial), de las que cada una de ellas alimenta la siguiente. En los últimos años, este modelo fue cuestionado y reemplazado por el modelo no lineal o de *market pull*, según el cual opera un lazo fuerte de realimentación entre las fuerzas del mercado y el sistema de ciencia y tecnología, dando así origen a un proceso no lineal de innovación tecnológica en el cual el mercado se convierte en un protagonista esencial.

Empero, a pesar de que la tecnología constituye el motor esencial de la innovación, aquélla ha escapado en buena medida a un escrutinio crítico intenso. De hecho, han existido ocasiones en las que el avance tecnológico se ha producido sin el concurso del conocimiento científico y, recíprocamente, ha habido avances en el conocimiento científico impulsados por desarrollos tecnológicos. Mientras la ciencia pura procura establecer regularidades o leyes objetivas, la investigación orientada a la acción (investigación tecnológica) procura encontrar reglas de acción que tienden a establecer normas estables de comportamiento exitoso.

Existe, con frecuencia, una considerable confusión acerca de la distinción entre ciencia pura y ciencia aplicada, y más aún, entre ésta y tecnología. La ciencia pura busca el conocimiento objetivo *per se*; la aplicada pretende descubrir aplicaciones para la teoría pura, mientras que el tecnólogo trata con problemas más cercanos a la práctica. Sean cuales fueren las características distintivas de la ciencia

pura, de la aplicada y de la tecnología, lo que resulta evidente es **que existe entre las tres una estrecha relación dada por múltiples interconexiones**. En tal sentido, podemos comenzar nuestro análisis aceptando, al menos provisoriamente, que podemos extender al conjunto la distinción estándar entre **contexto de descubrimiento y contexto de justificación**, propuesto por Reichenbach (H. Reichenbach, *Experience and Prediction*, University Press, Chicago, 1938).

Surge de todas estas consideraciones que, al menos dentro del “contexto de justificación”, no existirían diferencias metodológicas entre ciencia pura y ciencia aplicada. Nos preguntamos ahora si podemos hablar también de un contexto de justificación en el caso de la tecnología, y de qué modo éste puede diferenciarse del de la ciencia.

En sus reflexiones sobre la tecnología, Heidegger observa que es posible definir a esta última como *un medio y una actividad humana*, a lo que llama la *definición instrumental y antropológica* de la tecnología (en tal sentido, la tecnología es tan vieja como la civilización misma); sin embargo, cuando nos interrogamos sobre la esencia de la tecnología moderna, nos hallamos frente a algo diferente totalmente nuevo.



## **METÁFORAS CIENTÍFICAS**

### **Límites y posibilidades de una relación tradicionalmente incestuosa**

HÉCTOR A. PALMA  
Universidad Nacional  
de San Martín  
República Argentina

El uso de metáforas en las ciencias siempre parece necesitar una coartada, algún permiso extraordinario para entrar en un terreno que le está vedado desde siempre. Siempre hay algo sospechoso en las metáforas científicas, y está claro por qué: según la imagen estándar, las ciencias se relacionan con el lenguaje referencialmente riguroso, formalizado, pautado y controlado, mientras que por su parte las metáforas (básicamente asociadas a la literatura), se vinculan con la creatividad, la asociación libre, los significados difusos, la falta de límites lógicos y formales. Se trata, sin duda, de visiones mitológicas y estereotipadas más que reales, pero han gozado de tanto alcance y difusión que propiciaron un tácito pacto de caballeros cultural, y siglos de tranquilidad: la literatura (y la retórica) con un dominio hegemónico sobre un territorio (hablando de metáforas) que a la ciencia no le interesa; la ciencia, por su parte en la búsqueda de un lenguaje neutro y depurado, despreciando el lenguaje figurado, desviado o metafórico. Por ello, hablar de “metáforas epistémicas” parece ser una contradicción en los términos. Mientras tradicionalmente se adjudicaba a las metáforas funciones estéticas o retóricas y su propia índole representaría un obstáculo para cualquier comprensión racional de la realidad, el conocimiento científico se presentaba asociado a una racionalidad rigurosa, a la descripción y explicación de lo real. El uso de metáforas en la divulgación científica o en la enseñanza se tolera en tanto mero recurso didáctico-pedagógico y la filosofía estándar de la ciencia, en el siglo XX, ha

reconocido en las metáforas, a lo sumo, un papel heurístico sin valor cognoscitivo<sup>1</sup>.

Sin embargo, la profusión de metáforas en las ciencias permite sospechar que su presencia es más la regla que la excepción. Solo a modo de ejemplo: el universo es un organismo, o una máquina, la sociedad es un organismo; el conflicto social es una enfermedad; entre las empresas comerciales, las innovaciones tecnológicas, o aun entre los pueblos y culturas operan mecanismos de selección de tipo darwiniano; una mano invisible autorregula el mercado; la mente humana es una computadora; la computadora es una mente; hay un código genético, y una infinidad de metáforas más. Difícilmente pueda atribuirse a las expresiones precedentes tan solo funciones didácticas, heurísticas o retóricas. Primero porque las consecuencias teóricas, prácticas e instrumentales de esas metáforas forman parte de la ciencia y, segundo, esas expresiones no sustituyen a ninguna otra expresión literal que el científico tendría para sí y para sus pares. Quizás, entonces, deba repensarse el estatus epistémico y las funciones cognoscitivas de estas verdaderas “metáforas epistémicas” (en adelante “ME”) que se caracterizarán a continuación.

## 1. Epistemología de la ME

Las ME comparten algunas características con las metáforas en general, pero también difieren en otros aspectos fundamentales con ellas, no tanto en los mecanismos (psicológicos o de otra índole) que puedan generarlas, sino más bien en su función y en su historicidad. Veamos.

### 1.1. Desde un enfoque semántico

Cuando se hace una metáfora (científica o literaria) algo ocurre con el significado de las expresiones intervinientes. Tomaré aquí el concepto acuñado por A. Koestler<sup>2</sup> (1964) de “bisociación”

<sup>1</sup> Lo mismo podría decirse de los modelos científicos, a los que considero aquí como un tipo de metáfora (véase Black, 1962).

<sup>2</sup> En la misma línea, Black (1962) señala que no hay sustitución ni comparación, sino más bien, una interacción entre el lenguaje literal y el metafórico. Véase también: Aristóteles (*Poética* -1457b; *Retórica* -1404b y sig.), Richards (1936), Ricoeur (1975) y Goodman (1968).

(*bisociation*), definida como la intersección de dos planos asociativos o universos de discurso ordinariamente separados (a veces incompatibles) hasta que alguien los hace converger produciendo un resultado novedoso e inesperado. Ambos planos asociativos dejan de constituir mundos con una lógica propia, separados y no asociables y la inédita convergencia produce un cambio igualmente inédito en la percepción de los hechos, sea cuales fueren los procesos psicológicos involucrados. Los hechos comienzan a ser percibidos y reorganizados según la nueva lógica producto de la transferencia metafórica –bisociación– pudiendo incluso, literalmente, *inaugurar* nuevos hechos. Comprender una metáfora no sería descifrar un código o hacer una traducción, porque el acto metafórico crea la semejanza más que dar cuenta de una semejanza o analogía preexistente.

*Algo nuevo en el orden de los significados aparece cuando se produce una metáfora.*

### 1.2. Desde un enfoque pragmático<sup>3</sup>

Pero lo que ocurre con el significado no alcanza para explicar por qué una expresión lingüística puede ser interpretada literalmente en un contexto y metafóricamente en otro o por qué algunas metáforas (científicas o literarias) tienen éxito. Esta es una cuestión pragmática que distingue entre el significado lingüístico, determinado por las reglas de la gramática y de la semántica, y el significado comunicativo, determinado por el contexto en que los hablantes usan la lengua según reglas que les permiten entenderse y regido según ciertos principios no demasiado rigurosos que regulan la interacción comunicativa racional. Según el punto de vista pragmático esos elementos provenientes del contexto, determinan o influyen decisivamente en la producción y/o comprensión de las acciones lingüísticas. Este aspecto, importante para que cualquier metáfora se instale como tal, resulta fundamental mucho más a la hora de analizar las ME, ya que hay que dar cuenta por qué una época instala y reproduce unas metáforas y no otras.

*Los elementos contextuales determinan el éxito de una metáfora.*

<sup>3</sup> El punto de vista pragmático está representado por Davidson (1984), Martinich (1991) y Searle (1991), entre otros.

## 2. Las ME en el tiempo

### 2.1. Historia de una ME

El concepto de bisociación que da origen a una metáfora (análisis sincrónico), requiere ser completado con un abordaje diacrónico que explique por qué las metáforas científicas tienen éxito y rápidamente se literalizan<sup>4</sup>. Lo que se inicia como una bisociación entre ámbitos ajenos, a partir del éxito y con el transcurrir temporal, acaba siendo una explicación literal en el ámbito adoptivo.

*Una ME surge por bisociación sincrónica seguida de una literalización diacrónica.*

La literalización diacrónica ubica a la ME en el mismo campo de cualquier lenguaje considerado literal, enfrentando los problemas de la verdad, la referencia, el significado y otras cuestiones epistemológicas (irresueltas). Digámoslo una vez más: esto supone categorías de análisis distintas a las del crítico literario, que analiza las metáforas como novedosas, triviales, reiterativas o exóticas, pero que le resulta absurdo pensarlas como verdaderas o falsas en un sentido relevante.

El resultado de la literalización diacrónica de las ME transforma en ociosa la discusión acerca de la dualidad de lenguajes alrededor de una metáfora y sobre todo acerca de la prioridad del lenguaje literal sobre el metafórico, porque una ME es lo que es en el momento en que se convierte en una explicación literal. Una ME significa sólo<sup>5</sup> lo que significan las palabras usadas que la expresan: una sociedad es un organismo, una mente es una computadora, etc.

Esto, seguramente, es un sinsentido aplicado a las metáforas literarias, porque ellas nunca mueren (perderían su sentido primordial y se transformarían, simplemente, en afirmaciones falsas o ab-

<sup>4</sup> Turbayne (1962) explica este proceso como el pasaje de una metáfora viva a una muerta. Véase también Lakoff y Jonson (1980)

<sup>5</sup> Con una finalidad diferente, Davidson (1984), sostuvo un punto de vista semejante al señalar que nociones tales como 'significado', sólo tienen un papel dentro de los límites bastante estrechos (aunque cambiantes) de la conducta lingüística regular y predecible del uso literal. Comprender una metáfora es lo mismo que comprender cualquier otra expresión lingüística y ella no cumpliría ninguna función significativa y comunicativa de modo peculiar y secreto como por ejemplo sostiene Ricoeur (1975), que defiende la existencia de cierta capacidad misteriosa de la metáfora de suministrar "un conocimiento profundo verdadero de la realidad".

surdas), pero no para una ME, que deja de estar atada a la situación o enunciado que le dio origen.

*El lenguaje utilizado en una ME debe ser tomado como cualquier lenguaje literal.*

## 2.2. Formas típicas de ME

Las ME no constituyen un *módulo* estándar, sino que adquieren variadas formas, niveles y alcances, y eso les confiere una gran potencia explicativa para dar cuenta de la historia de las ciencias. En una taxonomía provisoria y no exhaustiva, por cierto, pueden señalarse algunas formas principales o típicas:

a. Metáforas muy generales, muchas veces verdaderos supuestos metafísicos, que atraviesan una época. Por ejemplo: el mecanicismo del siglo XVII o el evolucionismo en el siglo XIX.

b. Cuerpos teóricos completos o parciales, o conceptos originales de un ámbito científico que se exportan a otro ámbito científico diferente. Por ejemplo: la teoría celular agregada a la teoría de las enfermedades infecciosas proveyeron de metáforas a la sociología organicista; la mente como una computadora, o bien a la computadora como una mente en las neurociencias y en el programa de Inteligencia Artificial; la teoría de la información en la biología molecular (código, información, programa, etc.).

c. Una infinidad de casos que se obtienen del conocimiento común o de la cultura. Por citar solo algunos: el árbol de la vida, la 'mano invisible', el mercado en economía, el contrato social, el derecho natural.

d. Metáforas en la formación de científicos<sup>6</sup>, en la enseñanza escolar, y en la comunicación pública de la ciencia.

En las secciones que siguen se mostrarán algunos ejemplos.

## 3. Las metáforas epistémicas en la historia de las ciencias

### 3.1. Las grandes metáforas

Nisbet (1976) ha señalado que los grandes cambios y desarrollos del pensamiento y de la ciencia, en momentos clave de la historia, surgen en buena medida de suplantarse unas metáforas por otras nue-

<sup>6</sup> Véase Kuhn (1979).

vas en la comprensión del universo, de la sociedad y del hombre mismo; metáforas que atraviesan toda la cultura y los saberes. Algunas pocas de estas metáforas, como el mecanicismo del siglo XVII o el evolucionismo del siglo XIX, han marcado los saberes y la cultura de sus épocas.

### *El mecanicismo*

La metáfora de la máquina, en el contexto de la denominada Revolución Científica<sup>7</sup>, marcó una verdadera concepción del mundo que sirvió para explicar el universo en su conjunto, el movimiento de los cuerpos, los seres vivos y aun las sociedades. Entender la realidad en términos mecanicistas implicaba al menos tres cuestiones. En primer lugar que el movimiento nunca se inicia espontáneamente, pues los objetos carecen de todo principio interno de actividad. El origen del movimiento es siempre externo. Todo movimiento tiene así como causa inmediata uno anterior en otro cuerpo, comunicado por impulso. Segundo: la transmisión del movimiento de unas partes a otras se realiza siempre por contacto o choque y nunca a distancia. En consecuencia, las influencias astrales de los astrólogos, las atracciones magnéticas, las simpatías y antipatías de neoplatónicos, herméticos y alquimistas, y demás tipos de acción a distancia debían rechazarse. Tercero: ninguna máquina se mueve para alcanzar ciertos fines, de modo que el mundo de lo mecánico está presidido por una causalidad ciega desprovista de propósito alguno.

Una cualidad importante de las ME es que restringen fuertemente el campo de lo posible y, sobre todo delimita claramente el campo de lo imposible, de aquello que ya es desechado porque no puede ser pensado en términos de racionalidad de la época. Así, en

<sup>7</sup> Por “Revolución Científica” se entiende, en sentido histórico, el período de renovación del saber ocurrido entre los siglos XVI y XVIII, aunque en un sentido más estricto puede decirse que se inicia con la publicación, en 1543, de las obras de N. Copérnico, *De revolutionibus orbium coelestium* en 1543, y de A. Vesalio, *De humani corporis fabrica*, y culmina con *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* de Newton, en 1687. Aunque instalada, la idea no deja de ser controversial: para A. Koyré (1939) hubo una verdadera ruptura, la más importante ocurrida desde el pensamiento cosmológico griego, lo mismo que para otros historiadores como A. Rupert Hall (1954), I. B. Cohen (1960, 1985), G. Holton (1973), R. Westfall (1971); en cambio para otros como A. C. Crombie (1952), M. Clagett (1959), muchos de los conceptos de mecánica y física, que se creían aportes originales y revolucionarios de la ciencia moderna, no eran más que la lenta y gradual maduración de conceptos que tuvieron su origen en escuelas medievales por lo cual debería hablarse más bien de una evolución científica gradual.

el mundo mecánico, nada de acción a distancia, nada de iniciación espontánea del movimiento, ni de intervención de agentes causales incorpóreos o causas finales. Nada de almas, espíritus o cualquier otro tipo de agentes inmateriales para explicar cómo funciona el mundo. Pero, si por un lado restringe y delimita, por otro lado, como se decía más arriba, la gran potencia de la metáfora radica en cierta vaguedad que le otorga gran capacidad heurística, es decir que puede servir de guía para nuevas aplicaciones y descubrimientos. Así, el descubrimiento por parte de W. Harvey de la circulación de la sangre fue el resultado de comenzar a pensar a los seres vivos como máquinas.

La física y la astronomía modernas se desarrollaron de manera inédita en términos mecanicistas, pero la metáfora de la máquina también alcanzaba a las explicaciones acerca de los seres vivos considerados del mismo modo que aquellos autómatas construidos por las manos humanas. Claro que esta concepción metió en grandes problemas a filósofos como Descartes que (cristiano al fin) no podía resignar la existencia del alma y terminó postulando una especie de “fantasma en una máquina”. Incluso la idea de libertad de los modernos –muy diferente de la clásica idea de libertad como ajuste a la necesidad, a la ley de la polis–, entendida como “ausencia de obstáculos” entre mi deseo y el objeto de mi deseo remite inmediatamente a ese mundo mecánico.

Otra de las grandes metáforas en la historia de las ciencias seguramente es el evolucionismo moderno, ligado a la premisa del progreso, estigma de la modernidad que en el siglo XIX cobra una fuerza inusitada y omnipresente.

### *El evolucionismo*

El evolucionismo, otra de esas grandes metáforas, ha sido una idea que recorrió todo el siglo XIX y se extendió y ramificó a múltiples áreas del conocimiento (Cf. Randall, 1981). Sus postulados generales son los siguientes:

1. Identificación de las etapas o periodos que se postulan *a priori* como indicadores de esa misma evolución.
2. El cambio obedece a leyes naturales y, en ese sentido es inmanente.
3. El cambio es direccional y se da en una secuencia determinada, aunque, obviamente, ninguno de los autores evolucionistas establece plazos para esos cambios. Por esto mismo,
4. El cambio es continuo.

Autores clásicos como Hegel, Comte y Marx, por señalar a los más conspicuos, se expresan, inequívocamente y más allá de sus notorias diferencias teóricas, políticas y filosóficas, en un sentido evolucionista general que responde a los postulados precedentes.

No obstante, probablemente ningún nombre esté más asociado que el de H. Spencer a la utilización del evolucionismo en el siglo XIX como modelo explicativo para las diversas áreas del comportamiento de las sociedades. La base de la teoría sociológica de Spencer es la evolución en sentido metafísico, pero también y paralelamente formuló una teoría secundaria que representó un papel importante en su sistema de ideas: la analogía orgánica, es decir, la identificación, para ciertos fines, de la sociedad con un organismo biológico. Spencer sostuvo explícitamente en la edición revisada de su *Social Statics* (1892) que el reconocimiento del paralelismo entre las generalizaciones relativas a los organismos y las relativas a las sociedades era el primer paso hacia la teoría general de la evolución. La sociología llegaría a ser ciencia únicamente cuando advirtiera que las transformaciones experimentadas durante el crecimiento, la madurez y la decadencia de una sociedad se conforman a los mismos principios que las transformaciones experimentadas por agregados de todos los órdenes, inorgánicos y orgánicos. La metáfora organicista de Spencer se basa en, lo que él creía, profundas y diversas analogías entre los organismos biológicos y sociales: primero, la sociedad como los organismos se diferencian de la materia inorgánica por un crecimiento visible durante la mayor parte de su existencia (un niño crece hasta llegar a ser hombre, una pequeña comunidad se convierte en una gran ciudad, un pequeño Estado se convierte en un imperio); segundo, así como las sociedades y los organismos crecen de tamaño, también aumentan en complejidad y estructura (Spencer comparaba no tanto el desarrollo de una sociedad con el crecimiento de un organismo individual sino la afinidad del desarrollo social con la supuesta sucesión evolutiva de la vida orgánica); tercero, en las sociedades y en los organismos la diferenciación progresiva de estructura va acompañada de una diferenciación progresiva de funciones; cuarto, la evolución crea para las sociedades y para los organismos diferencias de estructura y de función que se hacen posibles unas a otras; quinto, así como un organismo vivo puede ser considerado como una nación de unidades que viven individualmente, así una nación de seres humanos puede ser considerada como un organismo; sexto, en los organismos y en la sociedad puede ser destruida la vida del agregado o conjunto,



pero las unidades seguirán viviendo durante algún tiempo por lo menos. Vale la pena aquí una breve digresión. El evolucionismo aplicado a la vida social y a la historia tiene, conceptual y analíticamente hablando, una afinidad sólo superficial con la teoría darwiniana de la evolución, dado que ésta no cumpliría ni con la primera característica ni con la tercera, de la lista precedente. Como quiera que sea la historia de las ciencias y de las ideas ha mostrado una mezcla, en ocasiones una confusión conceptual e ideológica, entre ambos tipos de evolución porque en la expansión y difusión concreta de la teoría darwiniana y, sobre todo de sus consecuencias ideológicas y prácticas se han establecido vínculos muy complejos.

El evolucionismo también influyó en los estudios de las culturas pasadas y sobre todo en la relación contemporánea entre las distintas culturas. El antropólogo L. W. Morgan (1818-1881) formuló una teoría de la evolución social que subrayaba la importancia de los factores tecnológicos en la sociedad y sus cambios. Morgan creía en la existencia de etapas evolutivas definidas, por las que han de pasar todas las culturas. Sostenía que la humanidad había pasado por períodos análogos porque las necesidades humanas en circunstancias análogas han sido las mismas, así como el funcionamiento de la mente es uniforme a través de las diferentes sociedades humanas. Ha tenido mucha influencia su periodización del avance cultural en tres etapas: salvajismo, barbarie y civilización.

### 3.2. *Metáforas entre las ciencias*

También se usan ME cuando en algunas áreas científicas se usan teorías, conceptos o modelos provenientes de otras áreas científicas, en una clara transferencia metafórica inicial que, como se decía más arriba, rápidamente se literaliza. Se trata, probablemente, del nivel más característico, habitual e interesante del uso de metáforas en ciencias, no solo por su ubicuidad, sino sobre todo porque muestra de un modo diferente la red de conexiones e interacciones entre los distintos saberes en una época determinada. A continuación algunos (sólo algunos) ejemplos significativos.

En la actualidad las explicaciones acerca de la herencia se han convertido, a través del uso de metáforas lingüísticas y de la teoría de la información, en afirmaciones en las que aparecen conceptos tales como “información”, “mensajes” y “código”. En lugar de letras, el escrito de la herencia se compone de la combinación de cuatro ra-

dicales químicos que, así como las reglas ortográficas y sintácticas señalan las restricciones sobre las combinaciones posibles en la lengua, la combinatoria de la doble hélice del ADN ocurre según reglas naturales precisas. François Jacob (1970) sostiene en su enorme libro *La lógica de lo viviente*: “(...) del mismo modo que una frase constituye un segmento del texto, un gen corresponde a un segmento de la fibra nucleica”. La idea básica prevaleciente en la biología actual es que el desarrollo de organismos complejos depende de la existencia de información genética que al nivel de los genes puede copiarse mediante una especie de plantilla. Pero lo que se transmite de una generación a otra es una lista de instrucciones para construir al individuo y así el organismo se convierte en la realización de un programa prescrito por la herencia y la existencia de distintas clases de seres depende de distintas instrucciones escritas en los mismos tipos de caracteres. El biólogo neodarwinista John Maynard Smith (1999) señala que debe pensarse que un gen es tanto una estructura que se replica, como así también una cantidad de información –un programa– que se copia o se traduce.

La metáfora del programa también aparece cuando se considera a la mente como una computadora o también, y como contraparte, a la computadora como una mente. Se establece según la analogía mente/cerebro = software/hardware. Extensos y ambiciosos programas de investigación como el de Inteligencia Artificial, entre otros, se sostienen sobre la vigencia de esta metáfora.

Lo viviente implica desarrollo y éste incluye al menos dos cuestiones: el desarrollo de los individuos por un lado (ontogenia) y, teoría de la evolución mediante, el desarrollo de la especie y aun de las relaciones de ésta con especies emparentadas en el árbol de la vida (filogenia). Una metáfora recurrente y generalizada surge de utilizar como original la explicación ontogenética para dar cuenta de los desarrollos de largo plazo que bien podríamos denominar filogenéticos; pero también existe lo inverso, es decir, utilizar el conocimiento del desarrollo filogenético para dar cuenta del proceso ontogenético. La primera forma (la ontogenia recapitula la filogenia) retomó fuerza en el siglo XIX con la aparición de la teoría darwiniana de la evolución en el contexto, como ya se ha señalado, de un siglo marcado por la idea de evolución y fue motorizada por el zoólogo alemán E. Haeckel (1834-1919). Los individuos a lo largo de su desarrollo (ontogenia) atravesarían una serie de estadios que corresponden, en el orden correcto, a las diferentes formas adultas de sus antepasados. En suma, cada individuo recorre en forma acelerada la escala de su pro-

pio árbol de familia (filogenia) hasta sus antepasados más remotos<sup>8</sup>, que, teoría de la evolución mediante, se remonta a otras especies que se hundían en el tiempo profundo de la vida en el planeta. El fisiólogo inglés J. Hunter (1728-1793), por su parte, señalaba que “si nos pusiéramos a ordenar animales serialmente, de los imperfectos a los perfectos, probablemente encontraríamos un animal imperfecto que se correspondería con alguna fase del más perfecto”. La teoría de la recapitulación ha recorrido un largo camino y aunque bajo distintas formulaciones y especificaciones, se sostiene en la idea de que las mismas leyes que gobiernan la evolución de las especies son las que gobiernan la evolución de los embriones y de allí su cercanía estrecha con los desarrollos de la embriología. Muchos naturalistas de fines del XVII y primeras décadas del XVIII han suscripto alguna de las formas de la recapitulación. Richards (1992) sostiene que hay una relación estrecha y una suerte de continuidad entre los esquemas embriológicos de la evolución y la idea, más moderna, de la evolución de las especies. Para él habría una línea que, partiendo de la vieja teoría de la evolución con resonancias preformacionistas —el embrión es un adulto en miniatura de su propia especie— y pasando por la primera versión de la recapitulación —el embrión de los animales superiores pasa por etapas representadas por las formas adultas de animales inferiores *existentes en ese mismo momento*— llega a la teoría de la evolución de las especies: las formas adultas de las criaturas existentes han surgido de las formas de ancestros inferiores que *ya no existen*.

Un caso particularmente interesante de recapitulación, y de cómo las denominaciones científicas se construyeron al amparo de consideraciones racistas es el caso del hoy llamado ‘síndrome de Down’. El Dr. J. L. Down, en un artículo titulado “Observaciones acerca de una clasificación étnica de los idiotas” publicado en 1866, consideró que algunos idiotas congénitos presentaban rasgos que no tenían sus padres clasificándolos como de ‘variedad etíope’, otros como de tipo ‘malayo’ y otros, en cambio eran ‘típicos mongoles’.

Probablemente la forma que más repercusión social ha tenido de la idea de la recapitulación, es la antropología criminal desarrollada por el médico y criminalista italiano Cesare Lombroso (1835-1909), a partir de la publicación, en 1876 de *L'uomo delinquente*. Lombroso elaboró una teoría del criminal nato, no sólo como una vaga afirmación del carácter hereditario del crimen —opinión bastante generali-

<sup>8</sup> Una versión particular de la misma idea aparece en la explicación freudiana del origen del complejo de Edipo en algún episodio del pasado de la especie.

zada en la época por otra parte—, sino como una verdadera teoría evolucionista basada en datos antropométricos, sosteniendo que los criminales son tipos atávicos que perduran en los seres humanos. Según Lombroso en la herencia humana yacen aletargados gérmenes procedentes de un pasado ancestral. En algunos individuos desafortunados, aquel pasado vuelve a la vida. Esas personas se ven impulsadas por su constitución innata a comportarse como lo harían un mono o un salvaje normales, pero en nuestra sociedad su conducta se considera criminal. Afortunadamente, sostiene Lombroso, podemos identificar a los criminales natos porque su carácter simiesco se traduce en determinados signos anatómicos. Su atavismo es tanto físico como mental, pero los signos físicos, o ‘estigmas’ son decisivos. La conducta criminal también puede aparecer en hombres normales, pero se reconoce al ‘criminal nato’ por su anatomía.

Es conocida la influencia que la teoría darwiniana de la evolución ha tenido en las ciencias, pero también en la filosofía y hasta en la autocomprensión humana a mediados del siglo XIX. Lo que quizá no sea tan conocido es el uso de la estructura conceptual, de los axiomas de la teoría biológica, como metáfora para otras áreas. No solo hubo en los años '70 del siglo pasado una epistemología evolucionista (Popper, 1970 y Toulmin, 1970, entre otros), o en la actualidad una medicina evolucionista, sino que también surgió hacia 1980 una economía evolucionista. R. Nelson y S. Winter (1982) publican *Una teoría evolucionista del cambio económico*. El evolucionismo actual en economía pretende dar cuenta, fundamentalmente de la cuestión del cambio económico, no solamente de corto sino, principalmente, de largo plazo y su enfoque está dirigido explícitamente a negar la confianza en el análisis del equilibrio y el supuesto casi universal de comportamiento racional optimizador.

Más allá de que los enfoques evolucionistas en economía son variados, y que la metáfora evolucionista ha sido criticada por sus (reales o supuestos) desajustes<sup>9</sup> en la extrapolación de la biología a la economía, puede decirse que se basan en el uso de la estructura conceptual de la teoría de la evolución biológica, a saber:

- elementos de permanencia o herencia al estilo de los genes en biología: en economía las rutinas de conductas regulares y predecibles;

<sup>9</sup> Rosenberg (1994), justamente, critica la economía evolucionista del débil poder de predicción de la teoría evolucionista y la imposibilidad, a su juicio, de establecer una isomorfía entre biología y economía para los estados de equilibrio/desequilibrio.

- algún principio de variación o mutación: los comportamientos de búsqueda e innovación que resultan fundamentales en momentos de presión selectiva;
- un mecanismo de selección que actúa sobre las variaciones: el ambiente en el cual desarrollan su actividad los agentes económicos.

El evolucionismo en economía, a partir de su crítica a los modelos simplificadores basados en el individualismo metodológico, la maximización de la utilidad y el equilibrio general, comienza a tomar en consideración las organizaciones y los procesos como no equilibrados, con desarrollos que se dan en procesos no predecibles, irreversibles y estocásticos, para lo cual la metáfora de los seres vivos se adecua mucho más que los modelos de la física tradicional.

Luego, la economía evolucionista se extendió a los estudios sobre las características y comportamientos de las empresas y el papel de las instituciones, entendidas en un sentido amplio, como limitantes a la vez que moldeadoras de los patrones de comportamiento de los agentes económicos.

Las leyes de Newton dan cuenta de una serie de fenómenos de diferentes clases: los movimientos de los planetas, satélites y cometas; las mareas en el océano; la caída de los cuerpos y otros. Pero en 1713, Berkeley (1685-1753) intentó desarrollar una ciencia social basada en la ley de la gravitación de Newton al sostener que el funcionamiento de la sociedad es análogo al de los cuerpos y que hay un ‘principio de atracción’ en los ‘espíritus o mentes de los hombres’. Esta especie de fuerza de gravitación social tiende a juntar a los hombres en comunidades, clubes, familias, círculos de amistades y todo tipo de sociedades. Del mismo modo en que en los cuerpos físicos de igual masa ‘la atracción es más fuerte entre aquellos que se encuentran más cerca’ así también con respecto a las ‘mentes de los hombres’ –*ceteris paribus*– la ‘atracción es más fuerte (...) entre aquellos que están más cerca’. Partiendo de estos supuestos extrajo toda clase de consecuencias sobre los individuos y la sociedad, abarcando desde el amor de los padres por los hijos hasta el que pueda tener una nación por los asuntos de otra, y de cada generación por las futuras.

A mediados del s. XIX el economista americano H. Ch. Carey, por su parte, sostuvo que la sociedad está regida por leyes similares a las de la física, proponiendo un principio general de la gravitación social:

“El hombre tiende necesariamente a gravitar hacia sus semejantes” y su corolario: “cuanto más grande es el número de hombres que están

juntos en un espacio dado, más grande es la fuerza de atracción allí ejercida” (citado en Cohen, 1995, p. 17).

Carey pretendía que su ley cumpliera respecto al funcionamiento de la sociedad, la misma función que la ley de Newton en la física, utilizando análogos de los conceptos de ‘atracción’ y de ‘masa’.

Por la misma época (alrededor de 1860) el economista suizo L. Walras intentó establecer una suerte de ley newtoniana de la economía en un trabajo titulado *La aplicación de las matemáticas a la economía política*. Sostuvo allí que “el precio de las cosas está en razón inversa a la cantidad ofertada y en razón directa a la cantidad demandada”. Pretendía que esta ley que intenta establecer una relación funcional entre las entidades económicas, cumpliera en la teoría del mercado, el mismo papel central que la ley de Newton cumple en la física. De cualquier manera hay también algunas diferencias importantes: en primer lugar, la ley de Walras depende de una razón inversa simple (el precio es inversamente proporcional a la cantidad ofertada), mientras que la ley de Newton invoca la razón inversa del cuadrado (la fuerza es inversamente proporcional al cuadrado de la distancia); en segundo lugar, la ley de Walras, implica una proporción directa de una cantidad o parámetro simple (cantidad demandada), mientras que la ley de Newton usa la proporción directa de dos cantidades (las masas).

A principios del s. XIX Ch. Fourier, pretendió haber descubierto un equivalente de la ley de la gravitación, que aplicó a la naturaleza humana y la conducta social. Llegó a equiparar su ‘descubrimiento’ con el de Newton, y se jactó de que su ‘cálculo de atracción’ era parte de su descubrimiento de ‘las leyes del movimiento universal ignoradas por Newton’. Cuando en 1803, Fourier anunció su descubrimiento de un ‘cálculo de armonía’, declaró que su ‘teoría matemática’ era superior a la de Newton, ya que éste y otros científicos y filósofos habían hallado solamente ‘las leyes del movimiento físico’, mientras que él había descubierto ‘las leyes del movimiento social’.

En todo el siglo XIX es una constante la relación entre física y economía, no solo bajo la forma de establecer analogías metáforas más o menos ajustadas, sino también por el hecho de tomar a la física matemática como modelo de científicidad, con el objetivo de establecer una ciencia social de la economía legitimada en la comunidad científica por estar apoyada en el sistema de valores de la física.

L. Walras escribió, en su *Elements of Pure Economics*, que el uso de la “matemática promete convertir la economía pura en una ciencia exacta”, que “la economía matemática se alineará con las ciencias

matemáticas de la astronomía y la mecánica”, para concluir que “la ciencia pura de la economía es una ciencia con semejanzas a las ciencias físico matemáticas en muchos aspectos”. En un artículo llamado “Economía y mecánica”, publicado en 1909, sostuvo que ecuaciones diferenciales idénticas a las de su análisis de la economía aparecen en dos ejemplos de la física matemática: el equilibrio de la palanca y el movimiento de los planetas de acuerdo a la mecánica gravitacional celeste.

S. Jevons reconocía que la analogía “nos lleva a descubrir regiones de una ciencia todavía no desarrollada, para lo cual la llave es provista por las verdades correspondientes en la otra ciencia”. Sostiene que a pesar de que parece que no hay disciplinas tan disímiles como la economía y la física matemática, en la medida en que la primera se las tiene que ver con factores tales como avaricia, beneficio, costo, valor, utilidad, necesidad y bien, mientras que la física lo hace con abstracciones tales como fuerza, campo, distancia, velocidad, y energía cinética y potencial, la economía es similar a la física de tal modo que “las ecuaciones empleadas no difieren en su carácter general de las utilizadas en muchas ramas de la ciencia física”. Hay que tener en consideración que en el s. XIX Newton aún simbolizaba el nivel más alto de la hazaña científica, y las palabras usadas en relación con la ciencia newtoniana –‘racional’, ‘exacta’, y hasta ‘matemática’– denotaban una ciencia en el zenit de la jerarquía científica. La asociación de la ‘mecánica racional’ newtoniana, entonces, unía a la economía con la rama más exitosa de las ciencias naturales. Esta asociación estaba basada en una metáfora, pero no sólo como transferencia y asimilación de significados y fórmulas más o menos felices, sino que opera también una verdadera *transferencia de sistemas de valores epistémicos* y aun otros de reconocimiento social.

W. Pareto sostuvo que las ecuaciones que determinan el equilibrio económico “son las ecuaciones de la mecánica racional”. Dado que las ecuaciones son las mismas, concluyó que “la economía pura es una suerte de mecánica o pariente de la mecánica”. Pareto atribuyó un doble rol a la matemática en la economía y en general en ciencia social. La matemática, creyó, provee los medios de transferir analógicamente las ecuaciones básicas de la física a la economía y también sirve como una herramienta primaria para tratar con problemas tales como la “mutua dependencia de los fenómenos sociales” en condiciones de equilibrio; aquí el análisis matemático permitirá precisar “cómo las variaciones de cualquiera de estas (condiciones) influye en las otras”, una asignación en la cual “nosotros realmente

necesitamos tener *todas* las condiciones de equilibrio”. En el “estado actual de nuestro conocimiento”, notó, sólo el análisis matemático puede “decirnos si este requisito es observado”. Esto lleva a Pareto a algunos señalamientos acerca del rol de la analogía y los peligros de su uso en la ciencia social. Dado “que el intelecto humano procede desde lo conocido hacia lo desconocido”, escribió, podemos hacer progresos en nuestro pensamiento basando nuestras ideas de un área desconocida en analogías traídas desde un área conocida. Por ejemplo, el “extenso conocimiento del equilibrio de un sistema material” nos ayuda a “adquirir una concepción del equilibrio económico” y esto en suma “puede ayudarnos a formar una idea del equilibrio social”. Advirtió, de cualquier modo, que en “tales razonamientos por analogía hay (...) una trampa de la que hay que escapar”. Esto es, el uso de analogías “es legítimo y quizá, altamente fructífero, en la medida en que sólo está implicado en la elucidación del sentido de una proposición dada”. Incurrimos en un grave error, si tratamos de usar analogías para probar una proposición o aun “establecer una presunción en su favor”. Las analogías, agregó, sirven primariamente para clarificar el sentido de las proposiciones.

Pareto estaba igualmente convencido de que el equilibrio de un sistema económico ofrece fuertes similitudes con el equilibrio de un sistema mecánico y firme en su convicción de que un análisis de un sistema mecánico ofrece la máxima ayuda para dar “una clara idea del equilibrio en un sistema económico”, construyó una tabla de equivalencias entre los principales conceptos de la mecánica y de la economía.

I. Fisher, en su *Mathematical Investigations into the Theory of Value and Prices* de I. Fisher (1926), al igual que Pareto, construyó una tabla de analogías entre la mecánica física y la economía, pero su lista de semejanzas no se limita a la inclusión de pares de conceptos –tales como partículas e individuos; energía y utilidad, etc.– sino que se extiende a la inclusión de principios generales.

Las ciencias sociales desde mediados del siglo XIX han utilizado gran cantidad de metáforas biológicas, biomédicas y evolucionistas para responder tanto a la constitución y funcionamiento de las sociedades como así también al problema del origen, pautas y características del cambio social. Prevalecía una línea de pensamiento muy vigorosa sobre lo social, basada en un paralelo exacto con las ciencias de la vida y, aunque es discutible cuáles fueron las razones de esta situación, lo cierto es que la idea de que las conductas humanas, tomadas individual o socialmente, debían tener algún fundamento bio-



lógico en un sentido relevante, era generalizada. Muchos sociólogos estaban convencidos, en paralelo con las enseñanzas de A. Comte, de que la sociología, en tanto entiende sobre la conducta humana, debe ser una ciencia muy cercana o muy parecida a la biología. Por otra parte las ciencias de la vida habían conseguido logros sumamente importantes: la teoría celular y la teoría de la evolución además de los desarrollos de la embriología, fisiología y morfología; la microbiología que no solamente había abierto un excitante nuevo reino de la biología sino que proveyó a la medicina con un conocimiento de las causas de las enfermedades contagiosas y aun mostró los modos de prevenirlas o curar algunas de ellas. En contraste los físicos parecían solamente realizar mediciones más exactas de las constantes de la naturaleza. Las ciencias sociales actuales muestran un desdén generalizado hacia estos procedimientos pero es innegable que esas metáforas las han marcado durante décadas. Veamos algunos ejemplos.

A. Comte hizo un uso extensivo de la metáfora organicista, apoyándose fuertemente sobre la fisiología y la patología. De hecho fue el primero que sostuvo que una ciencia social debe estar apoyada en la biología. En su *Curso de Filosofía Positiva* sostiene, claramente, que los disturbios sociales debían ser considerados como casos patológicos, siendo, “en el cuerpo social, exactamente análogos de las enfermedades en el organismo individual”. Comte pensaba que en el desarrollo de la ciencia biológica, “los casos patológicos son el verdadero equivalente de la experimentación pura”, de lo que puede seguirse que el estudio de la patología social proporcionaría el equivalente del experimento social, algo que sabía que no podía ocurrir nunca en el mismo grado y tipo que en la física o la química.

También P. Liliensfeld, W. Schaffle, R. Worms, y otros utilizaron los conceptos médicos de *normal* y *patológico*<sup>10</sup>. Para los sociólogos organicistas parece una conclusión analógica obvia de la medicina que los males o enfermedades sociales son causados por individuos enfermizos, tal como R. Virchow enseñó que los desórdenes médicos se podrían reducir a la condición patológica en las células individuales. Aunque provenientes de contextos y ámbitos disciplinares diferentes, puede señalarse que ya en el s. XVIII, hubo una fuerte corriente de pensamiento que ligaba la salud individual o la felicidad a la salud de la sociedad y que en el siglo XIX y primeras décadas del XX se ha operado un fuerte proceso de medicalización de las relaciones sociales. En realidad, la medicina siempre ha ejercido un poder

<sup>10</sup> Véase: Canguilhem (1966).

normalizador o de control social –básicamente por los conceptos de salud y enfermedad, normal y patológico– estableciendo un orden normativo rival de la religión y el derecho, que ha venido incrementándose desde la modernidad con la conquista de un auténtico estatus científico, profesional y político<sup>11</sup>.

Th. Carlyle obsesionado con las comparaciones organicistas, y preocupado por la situación de Inglaterra, a la que consideraba ‘impotente sobre su lecho de enfermo’, sostiene en su *Sartor Resartus* (1833-1834), una especie de autobiografía en la cual realiza una fuerte crítica a su época:

“Si el gobierno es la PIEL exterior del cuerpo político, manteniéndolo totalmente unido y protegido; y todos sus Asociaciones de Trabajadores y de Industrias, (...) los tejidos óseos y musculares (ubicados bajo esa PIEL), por medio de los cuales la sociedad permanece y trabaja; entonces la religión es el íntimo tejido Nervioso y Pericardial, que administra la Vida y la animada circulación para la totalidad. Que sin este Tejido Pericardial, los Huesos y Músculos (de la Industria) sería inerte, o animado sólo por una vitalidad galvánica; la PIEL se volvería un pellejo arrugado, o un cuero rápidamente corrompido; y la sociedad en sí misma una cáscara muerta, digna de ser enterrada” (citado en Cohen, 1995, p. 22).

La teoría celular, probablemente una de las dos grandes teorizaciones en la biología del siglo XIX junto con la teoría darwiniana de la evolución, constituía una enorme tentación para las ciencias sociales, por varias razones. En primer lugar, la relación todo-parte observada en los seres vivos era una potente metáfora para lo social, ya que las células parecen asemejarse a los miembros individuales de la sociedad humana en la medida en que cada célula tiene una vida propia, además de constituir un grupo mayor cuando están juntas. Segundo, las células se agrupan en unidades funcionales mayores –tejidos y órganos– tal como los individuos humanos están organizados en distintos tipos de unidades sociales. Aun la distribución o circulación de alimentos y la descarga de productos de desecho se podría ver analógicamente en los cuerpos naturales compuestos de células y en los cuerpos sociales compuestos de humanos. Tercero, las células de los seres vivientes se organizan según el principio de la división fisiológica del trabajo, dado que cada tipo de célula tiene una

<sup>11</sup> Una parodia del complejo proceso de medicalización creciente se encuentra en *Knock o el triunfo de la medicina*, la pieza teatral de J. Romains publicada en 1923.

estructura especialmente adaptada para su función dentro del organismo. Finalmente, y no menos importante, la metáfora organicista proveía de una explicación naturalista de lo social. Este principio se convirtió en central para el pensamiento biológico de Milne Edwards y otros, y de ellos pasó a través de diversas mediaciones a teóricos de la sociedad como Durkheim, quien lo utilizó en su tesis doctoral.

Un aspecto de la teoría celular que tuvo una especial importancia para la sociología organicista del s. XIX, y especialmente para la consideración de analogías sociales de la teoría celular, fue introducido por la idea de Virchow de la *patología celular*, según la cual todas las condiciones patológicas del cuerpo humano se podrían atribuir a un estado de degeneración o a una condición de actividad anormal de una o varias células constituidas individualmente. Virchow transformó el pensamiento sobre el cuerpo como un todo a un pensamiento sobre las condiciones de las unidades biológicas fundamentales de las cuales el cuerpo está compuesto. Asumiendo que todas las plantas y animales son agregados de células, concluyó que todas las propiedades estructurales y funcionales de los organismos están determinadas por relaciones entre células individuales. Según Virchow todo organismo:

“(...) es un estado libre de individuos con iguales derechos aunque no con iguales dotaciones, que permanecen juntos porque los individuos son dependientes uno de otro y porque hay ciertos centros de organización con cuyos integrantes las partes simples no pueden recibir su provisión necesaria de materia nutriente sana” (citado en Cohen, 1995, p. 53).

Virchow proporcionó una metáfora para científicos sociales tales como P. Lilienfeld y A. Schäffle (1831-1903). Lilienfeld sostiene que la sociedad humana, al igual que los organismos naturales, es un ser real, nada más que una continuación de la naturaleza, una alta expresión de las mismas fuerzas que subyacen a todo fenómeno natural. La sociedad no es sino una continuación de la naturaleza, una continuación más alta de las mismas fuerzas que están en la base de todos los fenómenos naturales, el más elevado y más desarrollado de todos los organismos. Aunque reconocía que también hay diferencias importantes entre los organismos y las sociedades, Lilienfeld señalaba muchas analogías con sumo detalle. Las células del organismo corresponden a los individuos de la sociedad, los tejidos a los grupos voluntarios más sencillos, los órganos a las organizaciones más complejas, la sustancia intercelular al medio físico, que incluye hasta los

alambres del telégrafo. Las actividades económicas, jurídicas y policiales son paralelas a los aspectos fisiológicos, morfológicos y unitarios de un organismo. La mercancía en circulación equivale al alimento no asimilado. Las razas conquistadoras son masculinas, las conquistadas son femeninas; su lucha equivale a la lucha de los espermatozoides en torno del huevo. Las personas que pasan de una sociedad a otra son análogas a los leucocitos. En la sociedad –sostiene– se encuentra uno exactamente con las mismas estructuras, órganos y funciones que en los demás organismos. Así se llega, pues, a la conclusión de que la sociología no puede constituirse si no es sobre la base de la biología. En su *Social Pathology*, señalando que la condición *sine qua non* para que el estudio de la sociedad pueda ser verdaderamente científico, es decir convertirse en una ciencia positiva es la concepción de la sociedad humana como un organismo vivo real, compuesto de células como están los organismos individuales de la naturaleza.

Lilienfeld retomó las enseñanzas de Virchow sosteniendo que “no hay diferencia absoluta y esencial entre el estado normal y el estado patológico de un organismo”. De modo tal que en una “desviación del estado normal”:

“Como toda enfermedad individual deriva de un estado patológico de la célula, asimismo toda enfermedad social tiene su causa en una degeneración o acción anormal del individuo que constituye la unidad anatómica elemental del organismo social. Asimismo, una sociedad atacada por la enfermedad no presenta un estado esencialmente diferente que el de una sociedad normal. El estado patológico consiste sólo en la manifestación por un individuo o grupo de individuos de una actividad que es extemporánea o fuera de lugar o indica sobreexcitación o falta de energía” (citado en Cohen, 1995, p. 43).

Lilienfeld sostenía, además, que las conexiones entre los organismos vivientes y la sociedad podían llevarse aun más lejos: “la naturaleza orgánica en sí misma presenta tres grados de desarrollo y perfección”. El primero es que las plantas no pueden moverse autónomamente, ya sea juntas como una totalidad o separadas como partes. El segundo: los animales pueden moverse libremente, pero sólo como individuos, esto es como partes. Tercero, un “conjunto social” puede moverse libremente tanto como totalidad como en sus partes. Así, “es solamente en la sociedad humana que la naturaleza realiza en su totalidad el más alto grado de la vida orgánica: la autonomía del mismo organismo individual en las partes y en el todo”. Lilienfeld, un maestro en extremar la metáfora, comparó el estado

moral e intelectual de una mujer histérica (tema de moda) con ciertas condiciones de la sociedad. Describió la condición de las mujeres que sufren de histeria como ‘inconstantes en sus sentimientos’, y ‘pasan muy fácilmente de las lágrimas a la risa, de la excesiva alegría a la tristeza, de la apasionada ternura a una furiosa soberbia, de la castidad a los propósitos lascivos e ideas lujuriosas’. Además, tales mujeres, aman la publicidad, y emplean cualquier medio para obtener su objetivo: denuncia, simulación de dolencias o enfermedades, y el revólver. Encuentran regocijo pretendiendo ser ‘víctimas de cualquier cosa; dicen haber sido violadas’. Para ‘conseguir sus metas engañan a todos: marido, familia, confesor, magistrado examinante, y su doctor’. Comienza preguntando retóricamente si la conducta sintomática de las mujeres que sufren de histeria no es ‘perfectamente análoga a la manera en que la población de una gran ciudad se conduce durante una crisis financiera o en ocasión de disturbios civiles’. Encuentra en la conducta de tales mujeres ‘un fiel reflejo de la agitación de los partidos durante las elecciones’. Y se pregunta si cuando consideramos el pasado, no encontramos el mismo desordenado y confuso patrón de conducta, ‘causado por convulsivos y contradictorios reflejos del sistema nervioso social’, durante ‘todas las revoluciones religiosas, económicas y políticas que han sacudido a la humanidad’.

El economista alemán Schäffle expuso una teoría organicista algo más moderada. El subtítulo de una de sus principales obras en el campo de la sociología (*The Structure and Life of the Social Body*, de 1875/78) expresa inequívocamente su punto de vista, pues se trata de un “bosquejo enciclopédico de la anatomía real, la fisiología y psicología de la sociedad humana” en el cual la “economía nacional es considerada como el proceso social de la digestión” (Schäffle, 1875, p. 4). Schäffle utiliza una gran cantidad de analogías organicistas: los edificios y las carreteras son el esqueleto del cuerpo social; las mercancías acumuladas son la sustancia intercelular; la economía es la nutrición; el cambio de mercancías y de personas es la locomoción; el equipo técnico es el sistema muscular; los símbolos y las comunicaciones son el funcionamiento del sistema nervioso; la minería, la colonización y la propaganda corresponden a la autoafirmación y el crecimiento del organismo. Igual que Lilienfeld, Schäffle entendió que la unidad fundamental de la sociedad debe ser equivalente a la célula biológica: “los elementos más simples de los cuerpos de las especies superiores de animales y plantas” son “las células y la sustancia intercelular entremezclada entre ellas”. Concluyó que “la familia

tiene todos los rasgos de los tejidos”, que “todo rasgo fundamental de la estructura y función de la célula orgánica se repite allí”. Sostuvo, además, que “en todos los órganos sociales” hay un “tejido que regula el ingreso y flujo de los materiales de regeneración y nutrición de y hacia los canales de producción económica y circulación y asegura una digestión normal sobre la parte de todos los elementos del órgano o partes orgánicas involucradas”. Este “tejido” o institución social es “el hogar”. Encontró un paralelo perfecto entre los procesos vegetales y animales de la digestión y los procesos de producción en las sociedades humanas, aun al punto de creer que “la evacuación de cadáveres humanos y desechos materiales es el punto final de la digestión social externa” (Cohen, 1995, p. 47).

El fisiólogo estadounidense W. Cannon, en su primer ensayo en sociología biológica publicado en 1932, y titulado *Relaciones de la homeostasis biológica y social*, investiga la posibilidad de encontrar equivalentes de los ‘procesos de estabilización’ en organismos animales, en ‘formas de organización industrial, doméstica o social’. A la manera de Spencer y otros organicistas del s. XIX, Cannon comparó las circunstancias de los pequeños grupos de humanos viviendo en “condiciones primitivas” con la “vida de simples células aisladas”, y las agrupaciones de “seres humanos (...) en grandes grupos con las células ‘agrupadas para formar organismos’”. Sólo en organismos altamente desarrollados, sostuvo, los “procesos automáticos de estabilización” trabajan “pronta y efectivamente”. La comparación pretendía mostrar que el sistema social actual, se asemejaba a los organismos que se encuentran más bajo en la escala evolutiva u organismos que no se han desarrollado totalmente, cuyos “recursos fisiológicos que preservan la homeostasis están al principio no totalmente desarrollados” (citado en Cohen, 1995, p. 56).

Esta enumeración podría seguir indefinidamente. Además, podrían agregarse metáforas que la ciencia toma ya no desde otras ciencias, sino desde la cultura misma, conceptos e ideas corrientes que en algún momento comienzan a formar parte de las ciencias. Asimismo una enorme cantidad de metáforas (algunas tomadas desde las ciencias mismas, pero otras con fines clara y exclusivamente didácticos) aparecen en la enseñanza de las ciencias y en la comunicación pública de las ciencias. Como quiera que sea el objetivo de este breve trabajo no fue hacer una lista o catálogo exhaustivo de las metáforas sino llamar la atención sobre su intensivo y omnipresente uso para repensar la historia de las ciencias como un tráfico constante de metáforas epistémicas.

## Final. Posibilidades y perspectivas del concepto de “metáfora epistémica”

Aunque, como se decía, la enumeración de metáforas podría ampliarse casi indefinidamente, la presente propuesta no pretende dar una visión “panmetafórica” de las ciencias, sino una propuesta programática, instrumental, cuya utilidad para la historia y la filosofía de las ciencias<sup>12</sup> deberá legitimarse en el análisis de episodios concretos, algunos de los cuales se han esbozado aquí. Sin embargo pueden señalarse preliminarmente algunas de las ventajas que la categoría de la ME puede aportar en los debates de la historia y de la filosofía de las ciencias bajo el supuesto lakatosiano, parafraseando a Kant, según el cual: “La filosofía de la ciencia sin historia de la ciencia es vacía; la historia de la ciencia sin filosofía de la ciencia es ciega” (Lakatos, 1970, p. 204):

- La ME constituye un módulo o categoría de análisis flexible, más en línea con la diversidad de la historia empírica y, por ello, más útil que buscar cómo encajar forzosamente la historia de las ciencias en categorías rígidas como “teoría científica” (Popper), “paradigma” (o “matriz disciplinar”) (Kuhn) o “programa de investigación científica” (Lakatos).
- Pensar que en la historia de la ciencia buena parte de los procesos se explican como transferencia metafóricas, resulta compatible con distintos tipos de secuencias históricas para la ciencia, volviendo ocioso cualquier intento de establecer *a priori* si la ciencia resulta de un proceso principalmente revolucionario o de acumulación lineal o mixto.
- Los límites difusos de la ME –los que le dan su potencialidad– permiten explicar procesos de recepciones sesgadas, malas interpretaciones, consecuencias imprevistas o éxitos inéditos mucho mejor que las versiones irracionalistas, románticas y relativistas de los *estudios sociales de la ciencia*<sup>13</sup>.
- La ME permite explicar muchos procesos de intercambios y apropiaciones conceptuales entre las ciencias sin caer en los

<sup>12</sup> Véase Palma, 2005.

<sup>13</sup> Básicamente el *Strong Programme* y sus derivaciones como los programas relativista y constructivista, las antropologías de laboratorio, también las retóricas de la ciencia, líneas aparecidas a partir de la década del '70 del siglo XX.

reduccionismos de la epistemología estándar y eliminando las barreras epistemológicas artificiales entre “las” ciencias, pues el tráfico de metáforas se da en sentidos cruzados.

- Permite, además, explicar la relación entre las ciencias y la cultura y la sociedad sin apelar a posiciones dualistas (ciencia-cultura; racionalidad-irracionalidad; contexto de descubrimiento-contexto de justificación).
- En suma, puede contribuir a rescatar las viejas aspiraciones de la necesaria reconstrucción del proceso científico sin caer en las exigencias desmesuradas, rígidas y duales de la epistemología estándar y, al mismo tiempo, dar cuenta de los procesos diacrónicos sin caer en las versiones relativistas o sociologistas de los estudios sociales de la ciencia. En suma, superar la incapacidad de la epistemología estándar de explicar por qué la ciencia es un fenómeno de la cultura y la incapacidad de los estudios sobre la ciencia de explicar qué tiene de específico la ciencia con relación a los otros productos de la cultura.

Hay que reconocer, con todo, que el estudio de la metáfora roza el problema de la creatividad científica y deja pendientes preguntas importantes como por ejemplo ¿cuáles son los mecanismos mentales por los cuales se producen metáforas? o ¿el lenguaje es esencialmente metafórico? Como quiera que sea estas cuestiones irresueltas no interfieren con la constatación empírica de que las ciencias utilizan infinidad de metáforas. Incluso puede reformularse una pregunta epistemológica clave para la historia de las ciencias en los siguientes términos: ¿cuáles son las condiciones sociohistóricas en las cuales una determinada metáfora epistémica se instala, es reconocida y legitimada?

De ninguna manera se trata de literaturalizar la ciencia como si ello fuera un demérito que le niega sus pretensiones de objetividad y su capacidad de describir, explicar y controlar el mundo. En todo caso hay que repensar el estatus y las funciones de las metáforas epistémicas pues ellas no son ni casuales, ni inocentes ni banales, y claramente ocupan un lugar central en el discurso científico. Quizá, incluso, haya que invertir los términos de la discusión: reconocer que la literatura también ha generado buenas metáforas a lo largo de los siglos, pero que, en algún sentido, se las ha apropiado y monopolizado ‘ilegítimamente’. Después de todo, las metáforas de la ciencia no son menos bellas, y probablemente, incluso, sean más ricas y potentes.



## Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1990), *Poética*, Caracas, Monte Ávila.
- Aristóteles (2000), *Retórica*, Madrid, Alianza.
- Basalla, G. (1988), *La evolución de la tecnología*, Barcelona, Crítica.
- Black, M. (1962), *Models and Metaphors*, Ithaca, Cornell University Press.
- Canguilhem, G., (1966), *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Clagett, M. (1959), *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison.
- Cohen, I. (1960), *The Birth of a New Physics*, New York, Doubleday and Co.
- Cohen, I. (1985), *Revolution in Science*, Cambridge, Harvard University Press.
- Cohen, I. (1995), *Interactions*, Massachussets, MIT Press.
- Crombie, A. C. (1952), *From Augustine to Galileo*, Londres.
- Davidson, D. (1984), *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford, Clarendon.
- Davis, S. (1991), *Pragmatics*, N.Y., Oxford University Press.
- Goodman, N. (1968), *The Languages of Art*, Indianapolis, Bobbs-Merrill.
- Hall, A. R. (1954), *The Scientific Revolution, 1500-1800: the Formation of the Modern Scientific Attitude*, Londres, Longmans, Green and Co.
- Holton, G. (1973), *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*, Cambridge, Harvard University Press.
- Jacob, F. (1970), *La logique du vivant. Une histoire de l'heredité*, Paris, Editions Gallimard.
- Koestler, A. (1964), *The Act of Creation*, N.Y., Penguin Books.
- Koyre, A. (1939), *Études galiléennes*, Paris, Herman y Cie. En castellano: *Estudios galileanos*, México, Siglo XXI, 1998.
- Kuhn, T. (1979), "Metaphor in Science", en Ortony, 1979.
- Lakatos, I. (1970), *History of Science and its Rational Reconstructions*, PSA, pp.91-135, East Lansign.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1980), *Metaphors we Live by*, Chicago, University of Chicago Press.
- Martinich, A. (1991), "A theory for metaphor", en Davis (1991).
- Maynard Smith, J. y Szathmary, E. (1999), *The Origins of Life. From the Birth of Life to the Origin of Language*.
- Nelson, R. y Winter, S. (1982), *An Evolutionary Theory of Economic Change*, Cambridge, Harvard University Press.
- Nisbet, R. (1976), *Social Change and History*, Nueva York, Oxford University Press.
- Ortony, A. (1979), *Metaphor and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Palma, H. (2004), *Metáforas en la evolución de las ciencias*, Buenos Aires, Baudino Ediciones.
- Popper, K. (1970), *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon.

- Randall, J. (1940), *The Making of the Modern Mind*, Boston, Houghton Mifflin.
- Richards, I. (1936), *The Philosophy of Rethoric*, Oxford, Oxford University Press.
- Richards, R. (1992), *The Meaning of Evolution. The Morphological Construction and Ideological Reconstruction of Darwin's Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (1975), *La métaphore vive*, Paris, Editions du Senil.
- Rosenberg, A. (1994), "Does evolutionary theory give comfort or inspiration to economics?", en *Natural Images in Economics Thought*, Philip Mirowsky (ed.), Cambridge University Press, Cambridge.
- Searle, J. (1991), "Metaphor", en Davis, S. (1991).
- Toulmin, S. (1970), *Human Understanding*, Princeton, Princeton University Press.
- Turbayne, C. (1962), *The Myth of Metaphor*, Yale University Press, New Haven.
- Westfall, R. (1971), *The Construction of Modern Science: Mechanism and Mechanic*, Nueva York, Londres, J. Wiley and Sons.

Presidente

Dr. MARCELO URBANO SALERNO

Vicepresidente 1°

Dr. FAUSTO T. GRATTON

Vicepresidente 2°

Ing. LUIS A. DE VEDIA

Secretario

Ing. JUAN CARLOS FERRERI

Prosecretario

Dr. ALBERTO C. RICCARDI

Tesorero

Ing. MARIO J. SOLARI

Protesorero

Dr. FEDERICO M. PÉRGOLA



Impreso durante el mes de abril de 2014 en *Ronaldo J. Pellegrini Impresiones*,  
Bacacay 2664, 6° Piso, Depto. 23, Ciudad de Buenos Aires, República Argentina  
correo-e: [pellegrinirj@gmail.com](mailto:pellegrinirj@gmail.com)