

## Continuidad, humanismo y legitimación liberal: algunas cuestiones de método en los estudios sobre tradición clásica

**Mariano Sverdloff** (Universidad de Buenos Aires - Universidad Católica Argentina)

### RESUMEN

Frente a la crisis actual de las humanidades, los especialistas en literaturas clásicas, a la hora justificar su disciplina, suelen adoptar una retórica liberal y humanista. Desde esta perspectiva, se supone que las clásicas son el medio de transmisión privilegiado de valores tales como la democracia, el pluralismo o el respeto por la diferencia. El presente artículo discute contra estos postulados, y para ello analiza las relecturas de los clásicos por parte de las derechas francesas de la primera mitad del siglo XX. Se argumenta aquí que tales lecturas no deben ser simplemente descartadas como una falsificación ideológica, sino que deben hacernos reflexionar sobre el vínculo, a menudo elidido por el humanismo liberal, entre legado clásico y violencia.

**Palabras clave:** legitimación, clásicos, tradición, crisis de las humanidades

### ABSTRACT

Faced with the current crisis in the humanities, specialists in Classical Studies usually adopt a liberal and humanistic rhetoric when forced to justify their field of study. It is assumed that the Classics are a privileged instrument for the transmission of values such as democracy, pluralism and respect for difference. This article contends against these interpretations, and analyzes the readings of the Classics by the antiliberal French right in the first half of the twentieth century. It is argued here that such readings should not be simply dismissed as an ideological forgery, but should make us reflect on the relation, often elided by liberal humanism, between classical heritage and violence.

**Keywords:** legitimation, classics, tradition, humanities crisis

I. Tradición clásica y legitimación: desde nuestra perspectiva del siglo XXI, en la que asistimos no solamente a un eclipse de los estudios clásicos, sino de las humanidades en general, esta conjunción suena a una de esas fórmulas defensivas a partir de las cuales las disciplinas humanísticas deben justificar su pertinencia ante el tribunal de las diversas agencias estatales que deciden su destino<sup>1</sup>. Tal es el clima en el cual florecen multitud de estudios sobre la “presencia” de los clásicos, en los cuales se asume como un valor autoevidentemente positivo la cita de los antiguos por parte de los modernos. De este modo, la mera constatación de la permanencia de la tradición grecolatina parece ser motivo suficiente para justificar la “actualidad” de los estudios de recepción. En el fondo se trata de la bien conocida falacia del *post hoc propter hoc*: dado que A vino antes que B, entonces es necesario conocer A para entender cómo fue causado B. Según esta lógica podría argumentarse que la *Odisea* “es causa” del *Ulises* de Joyce, porque el texto moderno cita constantemente al poema homérico. Desde este punto de vista, sería un gran aporte a la comprensión del *Ulises* el entender cuál es la relación del *Ulises* con la *Odisea*: se supone, según la venerable metáfora vegetal, que así como la tradición antigua es un árbol, los modernos son como “ramas” surgidas de ese tronco común. Tal es la metáfora epistemológica que, inconscientemente o no, guía a muchos trabajos sobre recepción de los antiguos. Metáfora que, insistimos, debe ser contextualizada en el actual proceso de crisis de las humanidades; en nuestra coyuntura, esta creencia en la continuidad, lejos de ser el fundamento de una educación humanística triunfante, como lo era a mediados del siglo XIX –cuando las clásicas conservaban su lugar central en los ámbitos educativos como parte fundamental del capital cultural–, se ha convertido más bien en el melancólico *desideratum* de los especialistas azorados ante la posibilidad de la extinción de su disciplina. Se trata de un reflejo claramente defensivo, de alcance internacional y que de hecho, a menudo, se confunde con el propio movimiento de repliegue, conservador en un sentido perdidoso, de las humanidades en términos generales<sup>2</sup>. Como en toda operación de defensa, las distribuciones de valores tienden a cierto binarismo: aquellos sectores o productos de la cultura que citan a los clásicos o reconocen su herencia, reciben una marca positiva; los que la niegan o más bien ignoran al mundo grecolatino, reciben, tácitamente, la nota negativa. Emerge, pues, la idea de que la presencia de los clásicos es en sí misma un valor, una suerte de triunfo sobre la barbarie de una cultura olvidada de sus tradiciones, lo cual determina una lectura inocente y celebratoria, centrada en la apología irrestricta de la continuidad.

---

<sup>1</sup> Para la discusión de la actual crisis de las humanidades, cf. Schaeffer (2013) y la reseña de Ledesma 2013. Asimismo, para una recapitulación de estos debates, véase Louis 2015.

<sup>2</sup> Ver, por ejemplo, el reportaje a Marc Fumaroli publicado por *Le Figaro* el 31/03/2015: <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/03/31/31003-20150331ARTFIG00379-marc-fumaroli-le-latin-est-victime-des-fanatismes-egalitaires-et-utilitaires-12.php> .

II. Ahora bien: lejos de este enfoque continuista (producto, paradójicamente, de una situación de debilidad de las humanidades clásicas), que supone la “clasicidad” de los clásicos como algo dado y natural, nuestra idea es, más bien, que debemos preguntarnos por las condiciones (siempre variables) que permitieron la legitimación de los clásicos en la modernidad. ¿Cómo es que las diversas constelaciones discursivas construyeron el valor de los clásicos? ¿Qué condiciones institucionales, políticas e ideológicas permitieron la reinterpretación del valor de los clásicos? ¿Qué significado adquirieron los clásicos al interior de cada uno de estos posicionamientos? Se trata de preguntas no prescriptivas, mucho menos celebratorias de la tradición o la continuidad, que intentan dialogar con la historia y la historia de las ideas, dimensiones discursivas extraliterarias sin las cuales se ofrecería un panorama sesgado de los diversos “usos” e “invenciones” de la tradición clásica. Digamos entonces que así como a principios del siglo XXI los clásicos se invisten de los privilegios incuestionables de un bien cultural amenazado, y se constituyen en una suerte de tenue refugio humanista frente a la modernidad liberal-capitalista, hubo otros momentos, no tan distantes, en los cuales la lectura de los clásicos acompañó radicales proyectos de transformación histórica –proyectos de transformación que tenían un sentido que hoy difícilmente calificaríamos de “progresista”, y cuya reconsideración debería servir para poner en tela de juicio la conexión natural que a menudo se establece entre los valores humanistas (por definición universales) y la llamada “herencia clásica”.

III. Delimitemos pues, en este artículo, un campo de análisis para nuestras consideraciones acerca de la legitimación de los clásicos, un campo ciertamente alejado, en principio, de nuestras expectativas humanistas acerca de los usos de la tradición grecolatina: las derechas francesas de la primera mitad del siglo XX. Y adelantemos dos hipótesis generales, sobre las cuales basaremos nuestras consideraciones: la primera, que las derechas recuperan y reelaboran los clásicos para cimentar ideas tales como “nación”, “tradición”, “guerra” o “civilización”, que se opondrían a una modernidad liberal (política y estética) “decadente”; la segunda, que tal clasicismo está estrechamente relacionado con las derivas, a principios del siglo XX, del discurso contrarrevolucionario decimonónico.

En efecto, como han estudiado Compagnon (2005) y Valenti (2006), *inter al.*, los clásicos ocupan un lugar fundamental en la retórica y la ensayística de las derechas francesas. Ya sea para plantear una pauta estética que se opone al *symbolisme* del *fin-de-siècle* o a las innovaciones de las vanguardias de las primeras décadas del siglo XX; o bien como fuente de inspiración para una acción política destinada a combatir una modernidad democrática y liberal que se considera decadente, escritores como Maurice Barrès, Charles Maurras o Robert Brasillach vuelven una y otra vez a la lectura del pasado grecolatino. Del mismo modo, un intelectual inclasificable como Georges Sorel, fundador del anarcosindicalismo, quien osciló entre formas extremas del activismo de izquierda y el “nacionalismo integral” de Maurras, para terminar apoyando a la vez a las figuras de

Lenin y Mussolini, se sirve del relato del fin del paganismo y el surgimiento del cristianismo para ilustrar la idea del obrero como héroe revolucionario y para abonar el mito de la “huelga general”.

Ahora bien: esta apropiación de la cultura grecolatina, en la que conviven tanto la melancolía por el pasado preburgués como la incitación a la acción violenta para configurar el futuro, está íntimamente ligada a las figuraciones de la noción de comunidad. La noción de comunidad, tal como la entienden las derechas antiliberales de las primeras décadas del siglo XX, se nutre de elementos ideológicos contradictorios, que tienen su origen, directa o indirectamente, en la Revolución Francesa. Por un lado, la propia idea moderna de nación, fuertemente anclada en las retóricas universalistas de la revolución de 1789, implica una concepción sacralizada del pueblo y la historia, que será retomada por el fascismo (Hobsbawm, 2003; Gentile, 2007; Traverso, 2012). Por el otro, el tradicionalismo de las retóricas contrarrevolucionarias que encontramos en autores como Joseph De Maistre, François René Chateaubriand o Louis de Bonald, quienes se oponían a la abstracción y el igualitarismo de la ideología jacobina en nombre de la particularidad de la comunidad concreta anclada en el pasado histórico (Furet, Ozouf y otros, 2007; Hobsbawm, 2003, *inter al.*).

Tradicionalismo y revolución, pasado y futuro: este aspecto bifronte expresa la ambigua relación que las derechas antiliberales de las primeras décadas del siglo XX tienen con los valores y la idea misma de modernidad. Es precisamente a partir de esta relación ambigua y contradictoria que las derechas presentan con el “régimen histórico moderno”, focalizado en el futuro, propio de las revoluciones políticas y estéticas de los siglos XIX y XX (Hartog, 2003), que podemos introducir, para analizar el lugar que la Antigüedad clásica ocupa en los escritores que son objeto de nuestro estudio, el concepto de William Marx (2008) de *arrière-garde*. Esta noción, que intenta explicar de qué modo escritores que se oponen al imperativo vanguardista de lo nuevo participan sin embargo de la modernidad estética, nos resulta especialmente productiva para nuestro análisis, dado que permite inscribir a figuras como Maurras, Barrès o Brasillach en una relación compleja, y no de simple negatividad, con las propuestas de renovación literaria de la primera mitad del siglo. Una duplicidad constitutiva en relación al valor de la novedad y el cambio, que repercute en las ambiguas valoraciones que se hace acerca de la violencia en esta imagen de los clásicos: por un lado, el clasicismo sirve para configurar la imagen de una sociedad orgánica, jerárquicamente organizada y por tanto sin conflictos, que se opone a la decadencia del mundo liberal; por el otro, los textos clásicos, particularmente la épica, se utilizan para plantear la necesidad de una violencia vital y regeneradora, a menudo pensada en términos míticos y sagrados, que debería acelerar la consumación del tiempo histórico.

IV. La inscripción de los clásicos en el horizonte de esta lectura del tiempo histórico, se enlaza con una serie de problemáticas particulares. La primera de ellas es la cercana relación que existía entre las derechas antiliberales y vastos sectores del campo de las humanidades clásicas y la

filología (Canfora, 1991; Valenti, 2006). Tal vínculo se verifica en figuras como la de Numa Denis Foustel de Coulanges, cuyas obras fueron profusamente leídas por los intelectuales de la Action Française; las proyecciones hacia el presente que tenía *La cité antique* (1864), que proponía una lectura de la antigüedad centrada en la tradición y en la desigualdad propia de los regímenes esclavistas, resultaba ciertamente atractiva para el campo del nacionalismo integral. Otro caso representativo es el de Georges Dumézil, cercano a Maurras y a la Action Française en los '20 y '30, y cuyo grado de adhesión al fascismo fue y es materia de acalorados debates (Canfora, 1991; Dumézil, 1985; Eribon, 1992; Ginzburg, 1985). Para el análisis de esta cuestión hay que tener en cuenta, asimismo, la participación de los intelectuales de la Action Française en los debates acerca del lugar de las humanidades clásicas en el sistema educativo, cuya preponderancia se vio confrontada por las reformas llevadas a cabo por la Tercera República (Cibois, 2009; Falcucci, 1939).

El segundo punto es el surgimiento del interés por la noción de mito y su relación con la religión y lo sagrado. Ya sea desde una perspectiva puramente científica como la de Émile Durkheim o Marcel Mauss, o bien desde posiciones más ambiguas, como la de Georges Bataille, Roger Caillois y el Collège de Sociologie (Hollier, 1979), se advierte por parte de las ciencias sociales un creciente interés por la noción de mito, que a menudo se enlaza con una pregunta sobre el lugar de lo sagrado en la modernidad secularizada. Asimismo, como se sabe, la propia noción de mito político, que jugó un papel tan importante en la lectura antimaterialista del marxismo que hiciera Sorel (Kersfeld, 2004), era de candente actualidad tanto en la teoría como en la práctica. En efecto, el régimen de los *meneurs de foules* descrito por Gustave Le Bon, que moviliza a las masas a través de modernas mitologías expresamente concebidas por los aparatos de propaganda, había encontrado en los fascismos su realización más fiel. Es pues en este clima político e intelectual donde la propia antigüedad grecolatina sufre un proceso de mitologización: así se advierte en los festejos y ceremonias preparados por el fascismo italiano para el bimilenario del nacimiento de Virgilio (Canfora, 1991), o en las diversas obras de la filología nazi que intentaban demostrar la pureza de los pueblos germánicos y su conexión directa con el pasado griego y ario indoeuropeo (Chapoutot, 2012). Podemos decir pues que los mitos antiguos, a través de la lectura fascista, sufren un paradójico proceso de remitologización moderno. Excelentes ejemplos de esta tendencia son la lectura que Brasillach hace de Virgilio en *Présence de Virgile* (1931), donde la *Eneida* cobra fuerza performativa y se convierte en un programa para la acción histórica inmediata; o la obra del mencionado Dumézil, *Mythes et dieux des Germains: essai d'interprétation comparative*, publicada en 1939, en la que se dice que el régimen nazi es heredero, tanto en sus formas culturales como en su modo de organización social, de las antiguas mitologías germánicas, lo cual es, obviamente, una forma de naturalizar las ficciones acerca de los orígenes raciales propaladas por el propio nacionalsocialismo (Canfora, 1991).

La tercera cuestión a tener en cuenta es la difusión, tanto en la historia como en la literatura, de la noción de *décadence*, basada en la analogía entre Francia y Roma. Tópicos tales como la degeneración, el agotamiento biológico o la declinación de las costumbres, fueron retomados por las derechas para definir a las democracias liberales y proclamar la necesidad de una revolución nacional-fascista. Solidaria de la idea de “decadencia” es la noción de “raza latina”, estrechamente asociada a la ideología de la *revanche* posterior a la derrota en la guerra franco-prusiana, que sirve para definir los límites de la “comunidad imaginada” nacional frente al “bárbaro germano” (Graceffa, 2008). Tal idea de “raza latina” encontró grandes resonancias tanto en la noción barresiana de tradición como en el “nacionalismo integral” de Maurras y la Action Française. En esta constelación de meditaciones sobre la decadencia de la “raza latina” se inscribe asimismo la idea de “regeneración” o “renacimiento latino”, que tendría gran impacto en las retóricas nacionalistas del período que estudiamos.

En cuarto lugar, la revalorización de la noción de “clasicismo” como reacción a la crisis de la literatura inaugurada por Mallarmé y profundizada por las vanguardias. Se trata éste de un movimiento complejo, que va desde la *École Romane* de Jean Moréas, hasta el clasicismo moderno (no directamente identificado con las derechas) de la *Nouvelle Revue Française* de André Gide, Julien Benda y Jean Paulhan. Ahora bien, tanto desde la perspectiva del tradicionalismo barresiano como del “nacionalismo integral” de la Action Française, el clasicismo es fundamental para la crítica de un romanticismo concebido, tras los pasos de Hippolyte Taine, como la expresión estética e ideológica de los desbordes de la Revolución Francesa. Las derechas antiliberales oponen a una modernidad que consideran irracional y fuera de cauce una historia y una cultura “clásicas” y “cartesianas”, tal como se advierte en el “nacional-clasicismo” a partir del cual Brasillach lee a Corneille (Biet, 2011). En esta revalorización de la cultura clásica francesa juega un rol fundamental la conexión con la antigüedad grecolatina.

Finalmente, otro punto de importancia es la emergencia y difusión de toda una serie de filosofías (de las cuales Bergson y Nietzsche son los ejemplos más evidentes) centradas en categorías tales como “intuición”, “vida” o “fuerza” (Digeon, 1959; Sternhell, 1972), a partir de las cuales se lee tanto la identidad nacional como el pasado histórico en términos raciales y biológicos. Estas filosofías acompañan la consolidación de lo que Roberto Esposito ha llamado paradigma inmunitario, esto es, la reducción de la individualidad a su magnitud biológica, la política entendida como manipulación (producción y supresión) de la vida por parte del poder soberano. En este contexto deben inscribirse las lecturas que las derechas antiliberales hacen de la Antigüedad, a partir de las cuales Grecia y Roma se convierten no solamente en ejemplos culturales o políticos, sino también en modelos de “forma de vida”.

La estrecha relación de las derechas antiliberales con amplios sectores de la filología clásica; le rehabilitación del mito; la difusión de las nociones de *décadence* y de “raza latina”; la postulación de un clasicismo que se opone al “romanticismo” entendido como expresión de la Revolución Francesa; la difusión de diversos vitalismos, en virtud de los cuales se interpreta la nacionalidad y la tradición en términos de “vida” biológica: en tales coordenadas debe ser encuadrada la productividad que para los escritores de *arrière-garde* tiene la antigüedad clásica.

V. Pasemos pues a un ejemplo de esta inscripción de los clásicos en el horizonte ideológico de las derechas de los '30. En *Présence de Virgile* (1931), Robert Brasillach, futuro redactor en jefe de *Je suis partout*, como se sabe uno de los principales órganos de prensa del gobierno de Vichy, hace una lectura de Virgilio que es una suerte de autobiografía novelada, donde mezcla su propia vida con la del poeta romano. Se trata de un intento (por otro lado bastante común en la época, tal como se advierte por ejemplo en un libro escrito en un contexto y con una intención completamente distintos, *The Roman Revolution*, de Ronald Syme) de establecer paralelos entre la crisis que dio nacimiento al Imperio de Augusto y la crisis espiritual y política de los '30. La orientación general de la lectura (aunque no el enfoque autobiográfico) es deudora de *Virgile, sa vie, son temps* (1920), de André Bellessort, antiguo profesor de Brasillach en el *Lycée Louis-le-Grand*, quien, al decir de Thierry Maulnier, prologuista de las obras completas de Brasillach, había intentado hacer de la *Eneida* una epopeya de la Action Française (Brasillach: Tomo 7, 6)<sup>3</sup>. Se advierte en *Présence de Virgile* una lectura que anticipa muchos de los temas que se encontrarán en las obras posteriores de Brasillach, ya más definidamente impregnadas por lo que Peter Tame (1986) ha llamado “mystique du fascisme”: cierto sensualismo juvenilista, el elogio de la fuerza (tanto poética como política), la necesidad de trascender el mero materialismo (que en este caso estaría representado por Lucrecio, a quien se compara con Nietzsche), la idea de la superación decisionista de la crisis histórica. Así, en un capítulo de *Présence de Virgile* titulado “La terre et les morts”, se lee:

La terre qu'il [Virgilio] aimait, les livres, les douleurs d'un pays meurti, lui enseignaient en outre que cet ordre était nécessaire aux choses humaines, et la politique ainsi, à son tour, venait l'instruire et le former : Pour sauver ce pays et cet ordre, il savait que le force était nécessaire. Mais il ne craignait pas d'en appeler à la force, il l'aimait, comme il est naturel à son âge. Par regret d'être lui-même trop faible de corps, trop rêveur encore d'esprit pour agir, il aimait les grands vainqueurs qui violent toutes les lois jusqu' au moment où ils en donnent aux autres. (Brasillach: Tomo 7, 43)

<sup>3</sup> Véase asimismo la nota de Brasillach sobre Bellessort aparecida en *Action Française* del 11 de abril de 1932: “Mais il faut aussi faire une place dans notre souvenir, aujourd'hui, à ce *Virgile et son temps*, qui est, je crois bien, le meilleur livre d'André Bellessort : mieux que personne, il a compris la tendresse, la mélancolie virgiliennes, en même temps que sa force politique et les étonnants enseignements, d'une vigueur toujours actuelle, que contiennent les *Géorgiques et l'Énéide*.” (Brasillach: Tomo 11, 248).

De hecho, la propia obra de Virgilio se convierte en un modelo político:

Et on pouvait tirer de *l'Énéide*, à chaque instant complétée par les *Géorgiques*, une ébauche de politique. Elle n'a pas, sans doute, cette précision qui fait des *Géorgiques* un véritable traité où se devine un système complet, presque aussi complet que celui de Balzac. Mais elle donne, sous une forme poétique, la plus frappante des leçons d'obéissance, de modestie et de sacrifice. C'est l'histoire d'un homme qui s'identifie, quoi qu'il lui en coûte, à sa nation.

Par lui, Virgile s'adressait à l'avenir, aux jeunes gens de son pays, aux jeunes gens de tous les siècles. Le modèle qu'il leur donnait était un modèle d'héroïsme accepté. (Brasillach: Tomo 7, 122)

Un modelo político que no se funda en una idea abstracta, sino en una imagen carnal y visible de la historia:

Une image, toujours une image, il ne peut leur donner que cela, avec l'enthousiasme, les rythmes de l'appel. Qu'importe la démonstration? Virgile aimait cette cité charnelle, comme Péguy aimait la sienne, et nommait sa passion à l'avenir. [...] Car cette foi dans le destin de Rome n'était pas une foi abstraite. Les poètes ne vivent pas dans l'abstraction, ils sont des êtres qui voient. Cette image de la destinée de Rome qui lui apparaissait dans son poème sous les traits d'un homme effrayé, puis sous ceux d'une suite magnifique de héros, il la poursuivait, lorsqu'il y pensait aux jours ordinaires de sa vie, sous une forme encore une fois concrète et visible. (Brasillach: Tomo 7, 123)

La "cité charnelle" es una visión concreta que no requiere demostraciones, y que permite la comprensión cabal del destino histórico. Se trata de un "concreto-fascista", a partir del cual Brasillach, como dice en su *Anthologie de la poésie grecque* (1944), interpreta a la cultura clásica en términos de una estrecha relación entre "formas de vie" y "puissance de la terre":

Aux heures où tant de biens sont menacés comme ils pouvaient l'être à la fin du monde antique, il n'est pas mauvais, peut-être, de dénombrer quelques-uns de ces biens, fût-ce pour en emporter le regret. Ils sont ceux d'une civilisation poussée à ces plus extrêmes beautés, et, parce qu'ils sont ceux de la civilisation, ils ne sont point figés. L'admirable, la surprenante variété de la poésie grecque s'est accommodée de toutes les formes de la vie.

Les Grecs n'ont jamais eu honte de célébrer le plaisir, ils l'ont fait même avec une verdeur que je n'ai pas cru devoir éteindre, ils ont dit l'agrément de la chair comblée et de la volupté, mais les poètes ont presque toujours mis une décence, une pudeur un peu farouche, à traduire leurs sentiments personnels. Ce silence ne sera plus tard ni celui de la poésie latine, ni celui de l'anglaise, de la française, de l'italienne, il sera, assez curieusement (ce n'est pas le seul point de contact qu'aient ces deux poésies), celui de la poésie allemande, où le mythe est plus fréquemment exprimé



que la douleur passionnelle. Ainsi en est-il, peut-être, des peuples dont la liaison est étroite avec les puissances de la terre (Brasillach: Tomo 9, 323). [Subrayado nuestro].

Una fuerza ligada a la tierra que se plasma en imágenes, tópico este que desborda ampliamente la lectura de los clásicos y que volveremos a encontrar en un artículo de *Je suis partout* del 22 de noviembre de 1941 en el que Brasillach hace un elogio de la facultad imaginativa del mariscal Pétain, a quien define, precisamente, como un *voyant* :

Le péché capital du peuple français tel que l'a corrompu la démocratie, c'est le manque d'imagination.

Qu'est-ce que l'imagination ? C'est le pouvoir de former des images.

Nous manquons d'images.

Lorsque le maréchal Pétain arrête le combat, il est un homme qui imagine, un homme qui *voit*. Il voit non seulement ce qui est, la France blessée et déchirée, les routes encombrées par les colonnes des réfugiés, la misère et la peur, le sang, la mort – mais il voit ce qui pourrait être : la France non plus blessée, mais tuée, la servitude, l'effacement de la carte du monde. Et lorsqu'il parle aux Français d'une poignée de traîtres et d'assasins (on commence à connaître leurs noms, il y a des moscoutaires et des Juifs), il leur demande d'éviter à la France « le malheur », parce qu'il *voit* ce malheur, comme un voyant, comme un sorcier de campagne. Et lorsqu'il évoque la société future, la justice future, la solidarité, la fraternité française, là aussi, il voit, il devine, il choisit dans l'avenir les plus belles images, il nous demande de les rapprocher de nous et de les réaliser (Brasillach: Tomo 12, 389).

Imaginación y decisionismo: el jefe de la Francia ocupada reúne las virtudes que, diez años antes, Brasillach había elogiado en Virgilio y en Augusto.

VI. Desde las antípodas ideológicas del fascismo y el nacionalismo integral, encontramos una lectura de los clásicos que también se centra en la relación entre historia y violencia. Simone Weil, una estricta contemporánea de Brasillach (de hecho, ambos ingresan en el mismo año, 1928, a la École Normale Supérieure), también supone la existencia de un estrecho vínculo entre antigüedad clásica y violencia, pero adscribe tal vínculo a un condenable totalitarismo en cierto sentido intemporal, que hunde sus raíces en Roma y se continúa hasta el presente. Weil parte de una diferencia esencial entre el legado griego (que, según ella, será recogido por el cristianismo) y la herencia latina; en el Imperio Romano, Weil encuentra ya no anticipaciones sino concreciones plenas del estado totalitario moderno. Así se observa en un trabajo sobre Homero escrito entre 1939 y 1940, "L' *Iliade*" ou le poème de la force", que pivota, precisamente, sobre la noción de fuerza. En clara oposición a sus contemporáneos fascistas, Weil supone que el carácter verdadero de la fuerza que se manifiesta en Homero se debe, precisamente a la piedad por el sufrimiento humano que está ausente en la épica latina:

[En la *Iliada*] Tout ce qui, à l'intérieur de l'âme et dans les relations humaines, échappe à l'empire de la force est aimé, mais aimé douloureusement, à cause du danger de destruction continuellement suspendu. Tel est l'esprit de la seule épopée véritable que possède l'Occident. *L'Odyssee* semble n'être qu'une excellente imitation, tantôt de *Iliade*, tantôt de poèmes orientaux ; *l'Énéide* est une imitation qui, si brillante qu'elle soit, est déparée par la froideur, la déclamation et le mauvais goût. [...] Les Romains et les Hébreux se sont crus les uns et les autres soustraits à la commune misère humaine, les premiers en tant que nation choisie par le destin pour être la maîtresse du monde, les seconds par la faveur de leur Dieu et dans la mesure exacte où ils lui obéissaient. Les Romains méprisaient les étrangers, les ennemis, les vaincus, leurs sujets, leurs esclaves ; aussi n'ont-ils eu ni épopées ni tragédies. Ils remplaçaient les tragédies par les jeux de gladiateurs (Weil, 1979: 39-41).

Este clivaje entre dos antigüedades, que gira alrededor de la noción de solidaridad y de apertura hacia el otro, y que encontraremos plenamente integrado a una visión histórica y antropológica en una obra como en *L'enracinement* (1949), es desarrollado con toda claridad en "Hitler et la politique extérieure de la Rome antique" (1940), donde se dice que el caudillo nazi es quien mejor ha interpretado el legado romano. La entera cultura romana es leída bajo el signo del totalitarismo: Cicerón, Virgilio y Horacio son apenas propagandistas de los éxitos militares romanos, el Imperio no es más que la instauración mediante el miedo, la perfidia y la violencia de una dictadura a escala nunca antes vista, la llamada civilización latina no es otra cosa que esclavitud, masacre y colonialismo. A partir de estas constataciones, la "actualidad" de la cultura romana es innegable:

L'analogie entre le système hitlérien et l'ancienne Rome est si frappante qu'on pourrait croire que seul depuis deux mille ans Hitler a su copier correctement les Romains. [...] Les Romains ont conquis le monde par le sérieux, la discipline, l'organisation, la continuité des vues et de la méthode; par la conviction qu'ils étaient une race supérieure et née pour commander; par l'emploi médité, calculé, méthodique de la plus impitoyable cruauté, de la perfidie froide, de la propagande la plus hypocrite, employées simultanément ou tour à tour; par une résolution inébranlable de toujours tout sacrifier au prestige, sans être jamais sensibles ni au péril, ni à la pitié, ni à aucun respect humain; par l'art de décomposer sous la terreur l'âme même de leurs adversaires, ou de les endormir par l'espérance, avant de les asservir avec les armes; enfin par un maniement si habile du plus grossier mensonge qu'ils ont trompé même la postérité et nous trompent encore. Qui ne reconnaîtrait ces traits? (Weil, 1960: 23-24).

Más allá de la discusión puntual sobre la perspectiva ideológica a partir de la cual Weil interpreta la antigüedad, que nos apartaría demasiado del tema de nuestra exposición, nos interesa remarcar sobre todo un punto sobre el que volveremos: la puesta en cuestión de la relación entre humanismo y legado clásico, y la movilización de los valores de este humanismo contra una parte de tal legado.

VII. La situación de peligro de las humanidades, particularmente de las clásicas, obliga a los profesores y especialistas a justificar la pertinencia de los saberes que detentan. Los argumentos, de índole cultural pero también moral, desembocan previsiblemente en el ideario de una pedagogía humanista liberal y democrática, de pretensiones universalistas. Excelentes ejemplos de esta posición son, en este momento, las expresiones de defensa de las clásicas en Francia ante el intento de reforma de la ministra Najat Vallaud-Belkacem, cuyo objetivo es reducir aún más la presencia del griego y el latín en la escuela. No es sorprendente que los *hashtags* de la oposición a la reforma sean “JeSuisLatiniste” y “JeSuisHélleniste”: la conexión entre la amenaza que pende sobre las clásicas con el atentado a Charlie Hebdo perpetrado el 7 de enero de 2015, reactiva la oposición civilización-barbarie y hace caer a las clásicas claramente en el campo de las fuerzas civilizatorias, campo en el que parecen coincidir, algo paradójicamente, la reivindicación de la tradición con el pluralismo democrático igualitarista y antielitista (uno de los argumentos contra la reforma de Vallaud-Belkacem es que la escuela hace a la tradición clásica accesible a todos, independientemente del sector social del cual provengan los alumnos)<sup>4</sup>. El peligro de la desaparición de las clásicas se convierte en una excelente oportunidad para el despliegue de lecturas espiritualistas al estilo de la que encontramos en *Lettres aux parents sur les choix scolaires* (1994) de Jacqueline de Romilly, interpretaciones que consideran a los estudios clásicos la natural correa de transmisión de valores tales como la democracia, el diálogo con el otro o el respeto por la diferencia. Las clásicas se convierten, pues, en el baluarte cultural del humanismo democrático liberal. Curiosamente, en el momento en el que la cultura liberal capitalista parece decretar su desaparición, las humanidades clásicas se muestran alineadas a ultranza con los valores de ese mismo mundo liberal que las amenaza de muerte. Tradición, pero también universalismo y apertura hacia la diferencia, son los argumentos a los que recurre la solicitada enviada al presidente Hollande por la *Association des Professeurs de Lettres* a propósito de la reforma de Vallaud-Belkacem:

Étudier le latin et le grec, c'est perpétuer la tradition d'une nation universaliste, plutôt construite qu'héritée: depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, la singularité de la France est d'avoir délibérément choisi, indépendamment des atavismes ethniques, de se vivre, linguistiquement, culturellement, politiquement, comme la continuatrice de Rome et, à travers elle, d'Athènes.

Difuser l'enseignement du latin et du grec, c'est donner aux futurs citoyens les références nécessaires pour comprendre l'histoire artistique, philosophique, juridique, politique de notre pays comme des autres pays

---

<sup>4</sup> Cf., por ejemplo, <http://www.vousnousils.fr/2015/03/17/je-suis-latiniste-la-reforme-du-college-inquiete-les-professeurs-de-langues-anciennes-565190>. Asimismo, para una discusión general sobre la enseñanza del latín, véase el sitio de Philippe Cibois <http://enseignement-latin.hypotheses.org/>.

européens et méditerranéens. C'est ouvrir leur esprit au-delà des seules traditions judéo-chrétienne et musulmane. C'est raviver un trait d'union essentiel entre les deux rives de la Méditerranée (*Appel de l'Association des Professeurs de Lettres au président de la République pour l'avenir des langues anciennes et de l'école*, 1).

Frente a esta versión consensualmente liberal y progresista de la herencia clásica, lecturas como las que hemos comentado, tienen, desde nuestro punto de vista, un doble interés. Por un lado, poseen la virtud de poner en foco la amplitud y relatividad de acepciones del pasado grecolatino, y lo "situadas" (y por tanto poco naturales) que son tanto esas lecturas como las actuales, junto con sus estrategias de legitimación respectivas. Como demuestra brillantemente el volumen compilado por Martindale y Thomas, *Classics and the uses of reception* (2006), el pasado es una creación de un presente siempre discontinuo, y las peripecias de tal creación solo en parte tienen que ver con la literatura o la filología. Por otro lado, interpretaciones como las que hemos discutido nos obligan a reflexionar sobre aspectos tenebrosos y violentos que la neutralización liberal, comprometida con un edificante programa humanista en clave democrática, tiende a poner en un segundo plano. Lecturas como las de Brasillach no deben simplemente ser descartadas como una falsificación ideológicamente interesada, sino que deben servir para hacernos reflexionar sobre las inextricables relaciones que existen entre antigüedad grecolatina y violencia histórica (después de todo, quizá el imperialismo fascista esté más cerca de la verdad de la *Eneida* que los ideales del humanismo espiritualista liberal). Del mismo modo, la analogía que Simone Weil establece entre el Imperio Romano y el totalitarismo nazi, debería llamarnos la atención sobre el hecho, siempre sorprendente, de que el "humanismo", sobre todo en lo que a los autores latinos respecta, se funda en una lengua y una cultura que fueron imperiales y esclavistas.

Tales consideraciones que, de más está decirlo, no tienen por objeto desacreditar los estudios clásicos, deberían servir, sin embargo, para poner en cuestión algunos modos de legitimación actuales, y la identidad automática que suele establecerse entre "humanismo" y transmisión de la cultura antigua.

## **Bibliografía**

Association des Professeurs de Lettres (2015). *Appel de l'Association des Professeurs de Lettres au président de la République pour l'avenir des langues anciennes et de l'école* en <http://www.youscribe.com/catalogue/tous/actualite-et-debat-de-societe/appele-de-l-association-des-professeurs-de-lettres-au-president-de-la-2572318> .

Biet, Christian (2011). "Du national-classicisme au baroco-baroque", en *Littératures classiques*, n° 76, Armand Colin-Dunod, 245-259.

Brasillach, Robert (1963-6). *Oeuvres complètes*, en 12 vol. Paris: Club de l'honnête homme.

Canfora, Luciano (1991). *Ideologías de los estudios clásicos. De los jacobinos al Tercer Reich*. Madrid: Akal.

Chapoutot, Johann (2012). *Le nazisme et l'Antiquité*. Paris: PUF.

Cibois, Philippe (2009). "L'enseignement du latin en France, une socio-histoire", en <http://cibois.pagesperso-orange.fr/EnseignementLatinCibois.pdf>

Compagnon, Antoine (2005). "Maurras critique", en *Revue d'histoire littéraire de la France*, n°3 Vol. 105, PUF, 517-532.

Digeon, Claude (1959). *La crise allemande de la pensée française (1870-1914)*. Paris: PUF.

Dumézil, Georges (1985). "Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, n°5, Armand Colin, 985, 989.

Eribon, Didier (1992). *Faut-il brûler Dumézil? Mythologie, science et politique*. Paris: Flammarion.

Falcucci, Clément (1939). *L'humanisme dans l'enseignement secondaire en France au XIXe siècle*. Toulouse: Privat.

Fumaroli, Marc, reportaje publicado por *Le Figaro* el 31/03/2015: <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2015/03/31/31003-20150331ARTFIG00379-marc-fumaroli-le-latin-est-victime-des-fanatismes-egalitaires-et-utilitaires-12.php>.

Furet, François, Ozouf, Mona y otros (2007). *Dictionnaire critique de la Révolution française*, 5 vol. Paris: Flammarion.

Gentile, Emilio (2007). *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ginzburg, Carlo (1985). "Mythologie germanique et nazisme. Sur un livre ancien de Georges Dumézil", en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, N° 4, Armand Colin, 695-715.

Graceffa, Agnès (2008). "Antiquité barbare, l'autre Antiquité : l'impossible réception des historiens français (1800-1950)", en *Anabases, Traditions et Réceptions de l'Antiquité*, n°8, 2008, pp.83-104.

Hartog, François (2003). *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil.

Hollier, Denis (1995). *Le Collège de Sociologie*. Paris: Gallimard.

Kersffeld, Daniel (2004). *Georges Sorel: apóstol de la violencia*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Ledesma, Jerónimo (2013). "La academia literaria en debate. Sobre *Pequeña ecología de los estudios literarios. ¿Por qué y cómo estudiar literatura?* de Jean-Marie Schaeffer", en *Exlibris. Revista del Departamento de Letras*, n°2, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 244-254.

Louis, Annick (2015). "El objeto literario: ¿espacio de refundación de las literaturas comparadas?", en *Desafíos actuales de las literaturas comparadas*, José Mariano García, María José Punte y María Lucía Puppo (comps.). Buenos Aires: Universidad Católica Argentina-Miño y Dávila, en prensa.

Martindale, Charles, Thomas, Richard F. y otros (2006). *Classics and the uses of reception*. Oxford: Blackwell.

Marx, William y otros (2008). *Les arrière-gardes au XXe siècle*. Paris: PUF.

Schaeffer, Jean-Marie (2013). *Pequeña ecología de los estudios literarios. ¿Por qué y cómo estudiar literatura?* Buenos Aires: FCE.

Sternhell, Zeev (1972). *Maurice Barrès et le nationalisme français : la France entre nationalisme et fascisme, préface de Raoul Girardet*. Paris: Armand Colin.

Tame, Peter (1986). *La mystique du fascisme dans l'œuvre de Robert Brasillach*, Paris: Nouvelles éd. Latines.

Traverso, Enzo (2012). *La historia como campo de batalla. Interpretar las violencias del siglo XX*. México: FCE.

*Continuidad, humanismo y legitimación liberal*  
Mariano Sverdloff

Valenti, Catherine (2006). “L’Action française et le Cercle Fustel de Coulanges à l’école de l’Antiquité (première moitié du xxe siècle)”, *Anabases, Traditions et Réceptions de l’Antiquité*, n°4, 49-64.

Weil, Simone (1960). *Écrits historiques et politiques*. Paris: Gallimard.

Weil, Simone (1979). *La Source grecque*. Paris: Gallimard.

### **Sitios de internet**

<http://www.vousnousils.fr/2015/03/17/je-suis-latiniste-la-reforme-du-college-inquiete-les-professeurs-de-langues-anciennes-565190>

<http://enseignement-latin.hypotheses.org/>