



DOS LECTURAS ANTIMODERNAS DE PLATÓN EN EL SIGLO XIX: JOSEPH DE MAISTRE Y JORIS-KARL HUYSMANS

Mariano Sverdloff

[Universidad de Buenos Aires, Argentina/ CONICET]

[marianosverdloff@gmail.com]

ORCID: 0000-0001-9365-9901

Resumen: El presente artículo¹ se propone cotejar dos lecturas antimodernas de Platón y la tradición platónica, la de Joseph de Maistre (1753-1821) y la de Joris-Karl Huysmans (1848-1907) que resultan a la vez complementarias e inversas. Estas apropiaciones, que abren y cierran el siglo XIX, expresan el auge y el declive del "platonismo romántico". De Maistre recurre intensamente a los diálogos de Platón, a los que cita, comenta, traduce y reescribe, así como a diversos textos del neoplatonismo antiguo y de la tradición platónica moderna. Por su parte los textos de Huysmans, en particular *À rebours* (1884), la novela más representativa de la sensibilidad decadente, expresa la crisis de ese platonismo romántico, tal como se advierte en cuestiones tales como el nihilismo, el recurso a la figura del simulacro y el replanteo del tópico del andrógino. El platonismo y su crisis interrogan la temporalidad histórica, desde la aceleración revolucionaria hasta la decadencia finisecular.

Palabras clave: Platón; platonismo; antimodernidad; De Maistre; Huysmans

Two antimodern readings of Plato in the nineteenth century: Joseph de Maistre and Joris-Karl Huysmans

Abstract: This paper compares two anti-modern readings of Plato and the Platonic tradition, both complementary and opposite, that of Joseph de Maistre (1753-1821) and that of Joris-Karl Huysmans (1848-1907). These appropriations, which respectively open and closes the nineteenth century, express the rise and decline of the "romantic Platonism." De Maistre quotes, comments on, translates and rewrites Plato's dialogues, as well as various texts from the ancient Neoplatonism and the modern Platonic tradition. On the other hand, Huysmans's texts, particularly *À rebours* (1884), the most representative novel of decadent aesthetics, express the crisis of romantic Platonism, as shown by its nihilism, the figure of the simulacrum and the modification of the androgynous topic. Thus, Platonism and its crisis explore historical temporality, from revolutionary acceleration to *fin-de-siècle* decadence.

Keywords: Plato; Platonism; Antimodernity; De Maistre; Huysmans

1 Agradezco a María Angélica Fierro y a todos los integrantes de las mesas por ella organizadas en el V Congreso AAFA y en el XX Congreso AFRA; ante ellos expuse una primera versión de este artículo. Vaya también mi reconocimiento a Carolina Delgado, con quien discutí cuestiones de traducción del *Cratilo*.



El presente artículo se propone cotejar dos lecturas antimodernas (COMPAGNON 2016) de Platón y la tradición platónica, la de Joseph de Maistre (1753-1821) y la de Joris-Karl Huysmans (1848-1907) que resultan a la vez complementarias e inversas. Estas apropiaciones, que abren y cierran el siglo XIX, expresan el auge y el aparente declive de las relecturas del filósofo griego, que acompañaron, en el ámbito de la literatura francesa, las vicisitudes del llamado “platonismo romántico” (BRIX 1999). De Maistre recurre intensamente a los diálogos de Platón, a los que cita, comenta, traduce y reescribe, así como a diversos textos del neoplatonismo antiguo y de la tradición platónica moderna. Por su parte los textos de Huysmans, en particular *À rebours* (1884), la novela más representativa de la sensibilidad decadente, deben situarse en el contexto de la crisis de ese platonismo romántico, según se advierte en cuestiones tales como el nihilismo, el recurso a la figura del simulacro y el replanteo del tópico del andrógino. Tal como veremos, ambas lecturas están signadas por coordenadas históricas, que hacen de los textos de la tradición platónica una verdadera “literatura del presente”.

Joseph de Maistre incorpora numerosas citas de Platón en sus textos, por ejemplo en el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines* (1814) y en *Les soirées de Saint-Pétersbourg* (1821), y de hecho la propia teoría del sacrificio del sa-

boyano no puede comprenderse sin la referencia al filósofo neoplatónico cristiano Orígenes, según se advierte en la *Éclaircissement sur les sacrifices* (1821), texto que yo mismo he traducido (DE MAISTRE 2019). Por lo demás, el modo de representación alegórico, fundamental para el discurso teológico de De Maistre, hunde sus raíces en autores de la antigüedad helenística y cristiana de inspiración platónica. Esta reformulación del dispositivo retórico de la alegoría está plenamente inscrita en el horizonte de la aceleración histórica revolucionaria (ARMENTEROS 2013; LABARTHE 1999; SVERDLOFF en DE MAISTRE 2019:110-111). La tarea de análisis y relevamiento de las fuentes platónicas en la escritura maistriana que aquí someramente presentaré, se inscribe, por tanto, en una doble perspectiva: por un lado, la del análisis textual, para identificar las omisiones, lecturas sesgadas y reescrituras que De Maistre hace de sus fuentes platónicas; y por otro lado, la de la historia literaria del siglo XIX, a los efectos de pensar cómo estas apropiaciones se inscriben en los discusiones más álgidas de la polémica contrarrevolucionaria.

En cuanto a Huysmans, tal como explican BRIX (1999, 2001) y CAMPIONI (2004), la segunda mitad del siglo XIX, y en particular el *fin-de-siècle*, supone una crisis de la tríada platónica de lo Bueno, lo Bello y lo Verdadero. De allí se deriva, entre otras cuestiones, la problematización de la relación del arte con la trascendencia, que el caso de Huysmans debe comprender-

se a partir de su impronta naturalista, complementada –entre otras fuentes– por la lectura fragmentaria de Schopenhauer (COLIN 2019). La literatura finisecular mira con sospecha al idealismo romántico (CAMPIONI 2004) y radicaliza la separación entre *spleen* e ideal que se advertía en *Les Fleurs du mal* (1857, CRISTÓFALO XXIV en BAUDELAIRE 2006) de Baudelaire. De allí el impulso a ir *Anywhere out of the world*, título del poema en prosa del *Spleen de Paris* que el duque Jean Floressas des Esseintes hace copiar en “[una] auténtica vitela, con admirables letras de misal y espléndidas iluminaciones” (Huysmans 2022[1884]:83)² al final del capítulo I de *À rebours*. Tal como veremos, este corte con los valores trascendentes en el ámbito de lo bello irá acompañado de una reflexión sobre el simulacro que supone la producción capitalista de mercancías; hay pues en ese triunfo de la apariencia sobre la realidad, que define a la estética decadente, un señalamiento histórico, que apunta al mundo burgués de la Tercera República. Con todo, tal como intentaré demostrar, esta descripción debe ser matizada: es posible advertir –incluso en *À rebours*– algunos ecos del platonismo romántico y en las obras del período católico hay abundantes referencias a la tradición neoplatónica cristiana.

Propongo analizar entonces dos momentos en la forma de relacionarse

2 “copiées sur un authentique vélin, avec d’admirables lettres de missel et de splendides enluminures”; todas las traducciones del presente artículo, salvo que se indique lo contrario, me pertenecen.

con el legado platónico (GOLDSCHMIDT 1990) a lo largo del siglo XIX; por un lado, De Maistre se sirve de Platón y de filósofos de inspiración platónica como Orígenes o Ralph Cudworth para descifrar el jeroglífico de una historia sacrificial y paradójica a la que guiaría la mano de la divina Providencia; por el otro Huysmans, plenamente inscripto en la crisis finisecular del platonismo, recusa todo idealismo para plantear una melancólica teoría del simulacro, a partir de la cual articula un discurso decadente que le permite a la vez impugnar y convertir en positivo estético el mundo alienado de los intercambios económicos.

El platonismo de De Maistre, que confluye con el del romanticismo, debe entenderse en el contexto de su polémica con la Ilustración y la Revolución Francesa. Asimismo, la inversión o problematización del platonismo que supone la reflexividad decadente permite expresar ansiedades en torno a las transformaciones políticas y sociales de la segunda mitad del siglo. El platonismo y su crisis son pues maneras de interrogar la temporalidad histórica, desde la aceleración revolucionaria hasta la decadencia finisecular.

De Maistre y los nombres de la historia

Platón es uno de los autores más citados por Joseph De Maistre, tal como nos lo recuerdan, entre otros, FROIDEFONT (2010), PRANCHÈRE (2007) y TRIOMPHE (1968:415-438), quienes analizan pormenoriza-

damente las abundantes referencias a los diálogos y epístolas platónicas, así como a la tradición platónica posterior; indicaré aquí los principales trazos de esta apropiación. El saboyano se sirve del filósofo griego para fundamentar su racionalismo y atacar al empirismo de filósofos como Bacon o Locke; asimismo encuentra en el demiurgo del *Timeo* una anticipación del Dios creador cristiano y recurre al orden matemático del cosmos postulado en ese mismo diálogo para fundamentar un concepto de naturaleza que se opone al del mecanicismo ilustrado. Otro aspecto de los diálogos platónicos que interesa particularmente a De Maistre es la crítica a la escritura formulada por Sócrates en el *Fedro* (MADOUAS 1971), a la que invoca en su defensa de la Palabra divina (que se opondría a la letra impresa como lo vivo a lo muerto); esta crítica será fundamental para la polémica contra el protestantismo (PRANCHÈRE 2007:1251), así como para la impugnación de las distintas formas de contractualismo político y de las constituciones políticas planificadas racionalmente por el hombre. Asimismo el saboyano recurre a la teoría de la reminiscencia formulada en el *Menón* para apoyar su propia versión de la hipótesis de las ideas innatas. *Leyes* es uno de los diálogos más citados por De Maistre, que encuentra argumentos en esa obra para legitimar su idea de teocracia (TRIOMPHE 1968:415-438; MAIGNAN 2022:175; VARRAULT 2020); inversamente, el saboyano no parece haber sentido demasiada simpatía por la figura de Sócrates, a

causa de su desafío a la autoridad ateniense (MAIGNAN 2022:192). Por lo demás, KOCHIN (2002) ha detectado analogías de tema y de forma –particularmente en lo que hace al modo de estructurar el diálogo y la cantidad de libros– entre *Leyes* y las *Soirées*. El *Cratilo* también interesa al saboyano: la postulación de una relación natural entre nombre y cosa referida, es un aspecto central de su teoría del lenguaje (FROIDEFONT 2010, PRANCHÈRE 2004:321-328, THURSTON 2001), y se conecta, tal como veremos más abajo, con una crucial dimensión política. Asimismo el filósofo neoplatónico cristiano Orígenes es una fuente fundamental de la teoría maistriana del sacrificio, según explican los mencionados FROIDEFONT (2010) y TRIOMPHE (1968:438-447), GLAUDES (2007) y más recientemente las interesantes contribuciones de BARBEAU (2011) y VERÇOSA FILHO (2011). El platónico de Cambridge Ralph Cudworth le permite formular al saboyano un “platonismo de combate” (BARTHELET 2019) a partir del cual puede oponerse a la razón del siglo XVIII; en el inglés encuentra argumentos sobre la realidad del sacrificio, una relectura de la antigüedad en términos cristianos, así como argumentos contra el mecanicismo hobbesiano e ilustrado (BARTHELET 2011 y 2019; Froidefont 2010). También elogia (aunque discute con él) a Malebranche, a quien llama en las *Soirées*... “Platon chrétien” (DE MAISTRE 2007: 632; FROIDEFONT 2010: 23-121). La rica monografía de ARMENTEROS (2013) repone, entre otras cuestiones, la proyección de

Platón en el pensamiento histórico de De Maistre y en su idea de progreso, así como la importancia de Pascal (quien seguía en este punto a Platón y Agustín) en las teorías sobre la duplicidad del alma del saboyano; asimismo, ARMENTEROS examina el rol central de figuras como Pierre-Daniel Huet (1630-1721) en la apropiación maistriana de Orígenes. De Maistre interpreta la teoría de la inmortalidad del alma enunciada en el *Fedón* en términos cristianos; encuentra asimismo pruebas en diversos textos de la tradición platónica, por ejemplo, en la epístola II a Dionisio (312d-e) de que Platón afirmó la existencia de la Santísima Trinidad (SVERDLOFF 2019:234-238). Este Platón cristianizado (PRANCHÈRE 2007:1252) opera como un gran mediador de la lectura de la antigüedad y el paganismo, según se advierte en este pasaje del prólogo a *Sur les délais de la justice divine*, título de la traducción hecha en 1816 por De Maistre del opúsculo de Plutarco *De his qui sero a numine puniuntur*³:

Cuando, recorriendo su obra [la de Plutarco], su pensamiento me pareció incompleto, he creído poder terminarlo, y a menudo también fortificarlo con nuevas percepciones que debo a mis propias reflexiones o a la lectura de Platón, autor que me gusta y en el que me ejercito de buen grado, como decía Montaigne hablando de un es-

critor completamente distinto (DE MAISTRE 1884, V.5: 370-371)⁴.

En esta versión cristianizada del platonismo se apoya De Maistre para desplegar su imaginación analógica, próxima a la del “platonismo romántico” (BRIX 2001:52). Recuérdese que para el saboyano, la naturaleza, a pesar de estar corrompida por el pecado original, guarda la huella de la divinidad, del mismo modo que en las lenguas históricas, que serían el resultado de un largo proceso de degradación, todavía es posible advertir la presencia de la Palabra. El platonismo es fundamental para descifrar el origen divino que se ocultaría detrás del aparente desorden de la naturaleza y las lenguas. Asimismo, como explica HEDLEY (2011), De Maistre también recurre a la tradición platónica para plantear el vínculo con la trascendencia divina en el que se funda la lectura del “jeroglífico de la historia” (LABARTHE 1999:354), en virtud de la cual puede comprenderse la misteriosa “ley de reversibilidad”. La divina Providencia, paradójica y sacrificial, trama una teodicea (es decir una economía de la salvación que para llegar al bien se sirve del mal) que se manifiesta a través de las analogías entre mundo visible e invisible, que permiten entrever las verdaderas causas. Así se dice en un conocido pasaje de

3 Sobre la traducción maistriana de Plutarco cfr. MIGNAN (2022:97-101). La tesis de MIGNAN, recientemente publicada, es una importante contribución al análisis de la educación clásica y las prácticas de reescritura de los textos antiguos en De Maistre.

4 “Lorsque, dans le courant de l’ouvrage, sa pensée me a paru incomplète, j’ai cru pouvoir la terminer, et quelquefois aussi la fortifier par de nouveaux aperçus que je dois à mes propres réflexions ou à la lecture de Platon, auteur que j’aime et pratique volontiers, comme disait Montaigne en parlant d’un tout autre écrivain.”

las *Soirées...*, comentado entre otros por los mencionados Brix y Labarthe, que cita Hebreos 11.3:

Todo lo que puede saberse en filosofía racional se encuentra en un pasaje de San Pablo, que es este mismo:

ESTE MUNDO ES UN SISTEMA
DE COSAS INVISIBLES
MANIFESTADAS VISIBLEMENTE.
(...)

Si usted considera que todo ha sido hecho *por y para* la inteligencia; que todo movimiento es un efecto; de manera que la *causa* propiamente dicha de un movimiento no puede ser un movimiento; que estas palabras de *causa* y de *materia* se excluyen mutuamente como las de *círculo* y *triángulo*, y que todo se relaciona en este mundo que vemos con otro mundo que no vemos, sentirá usted que vivimos en efecto *en medio de un sistema de cosas invisibles manifestadas visiblemente*.⁵ (DE MAISTRE 2007: 736; reproduzco las mayúsculas del original)

5 “Tout ce qu'on peut savoir dans la philosophie rationnelle se trouve dans un passage de Saint Paul, et ce passage, le voici:

CE MONDE EST UN SYSTÈME DE
CHOSSES INVISIBLES
MANIFESTÉES VISIBLEMENT.
(..)

Si vous considérez que tout a été fait *par* et *pour* l'intelligence; que tout mouvement est un effet, de manière que la *cause* proprement dite d'un mouvement ne peut être un mouvement ; que ces mots de *cause* et de *matière* s'excluent mutuellement comme ceux de *cercle* et *triangle*, et que tout se rapporte dans ce monde que nous voyons à un autre monde que nous ne voyons pas, vous sentirez que nous vivons en effet *au milieu d'un système de choses invisibles manifestées visiblement*.”

El versículo paulino dice: Πίστει νοοῦμεν κατηγορίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι Θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγρονέναι (NA28:676; “Por fe sabemos que Dios formó los mundos mediante su palabra, de modo que lo que ahora vemos fue hecho de cosas que no eran visibles”, trad. de Sociedad Bíblica 1549:1550). De Maistre incorpora en su traducción del versículo la palabra “système”: lo inscribe pues en el horizonte filosófico (es decir “sistemático”) de su moderno platonismo del siglo XIX. Por lo demás el saboyano en sus propias notas incluidas en las *Soirées...* (DE MAISTRE 2007:755-6) detalla las traducciones de este pasaje en la Vulgata, en el Testamento de Mons, en la Biblia protestante de Jean-Frédéric Osterwald, en la de David Martin, en la de la Iglesia Anglicana, en la de Lutero; también menciona la interpretación de San Crisóstomo. El trabajo textual sobre este versículo es un buen ejemplo de la forma en que De Maistre combina reescritura, traducción y análisis de otras traducciones; en el contexto de esa dinámica plurilingüe deben comprenderse los usos de la tradición platónica.

Esta apropiación heteróclita se advierte en la forma en que De Maistre replantea la alegoría. El saboyano toma este dispositivo retórico de diversas fuentes: de la extensa tradición antigua que se remonta a Platón y Filón de Alejandría, de los dilatados siglos de exégesis cristiana (en este punto es central Orígenes para el saboyano), de modernos como Bossuet. La alegoría sirve para conectar

lo inmanente con lo trascendente, para acceder a lo invisible a través de lo visible; tiene por tanto una impronta espiritual, dado que sirve para pasar, como decía Orígenes, del “cuerpo” al “alma” y al “espíritu” del texto (DAWSON 2003; TOJERSEN 1986). Sin embargo, la alegoría maistriana incorpora la materialidad y la inmediatez del conflicto histórico (SVERDLOFF en DE MAISTRE 2019:110-111). Conectada con la trascendencia pero vuelta hacia la violencia de la Revolución, la alegoría maistriana es ya una alegoría moderna, que se aproxima a ese “*platonisme de Baudelaire*” del que habló Eigeldinger (LABARTHE 1999: 340-363).

Un texto interesante para observar la apropiación maistriana de Platón es el *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, redactado por De Maistre en el exilio petersburgués en 1809 y publicado recién en 1814 (GLAUDES en De Maistre 2007: 333-368)⁶. Concebido como una respuesta ante la posibilidad de que el zar Alejandro I introdujera una serie de reformas liberales sugeridas por el consejero Mijail Speranski, el ensayo defiende la necesidad de una constitución no escrita, es decir consuetudinaria, y ataca las constituciones liberales inspiradas en las teorías contractualistas y en los modelos franceses revolucionario y napoleó-

nico. El conservadurismo maistriano opone la fuerza de la tradición –que sería expresión de la voluntad divina– al arbitrio de la razón humana autonomizada de la tutela religiosa. Platón es uno de los autores más citados en el *Essai...*. Quisiera detenerme en un pequeño ejemplo de esta relectura, una sección del ensayo en la cual De Maistre, para fundamentar que las instituciones fueron creadas por Dios y no por los hombres, formula una teoría de los nombres que toma argumentos del *Cratilo*. Traduzcamos este pasaje clave del *Essai...*:

L. La teoría de los nombres es precisamente un objeto de gran importancia. Los nombres no son de ningún modo arbitrarios, como lo afirmaron tantos hombres *que habían perdido sus nombres*. Dios se llama: *Yo soy*; y toda criatura se llama: *Yo soy esto*. Dado que el nombre de un ser espiritual es necesariamente relativo a su acción, que es su cualidad distintiva, de allí se deriva que entre los Antiguos, el más grande honor para una divinidad fuera la *polionimia*, es decir la pluralidad de nombres, que anunciaba la [pluralidad] de las funciones o la extensión de la potencia. La antigua mitología nos muestra que Diana, todavía niña, le pedía este honor a Júpiter; y, en los versos atribuidos a Orfeo, se la encomia a ella con el nombre de *daimon polionimio* (genio de muchos nombres). Lo cual quiere decir que solamente Dios tiene el derecho de dar un nombre. (...)

LI. Sucede con las naciones como con los individuos; algunas *no tienen nombre*. Heródoto observa que los Tracios serían el pueblo más potente del

6 Para un análisis general del *Essai...* y en particular del crucial prefacio del ensayo, en el cual De Maistre utiliza el término de “metapolítica”, cfr. PRANCHÈRE (1992) y la edición del *Essai* de 1959 de TRIOMPHE.

universo si estuvieran unidos; *–pero agrega– esta unidad es imposible porque todos tienen un nombre diferente.* Es una muy buena observación. Hay también pueblos modernos *que no tienen nombre.* Y hay otros que tienen muchos; pero la *polionomía* es tan infeliz para las naciones como se la pudo creer honorable para los genios.

LII. Dado que los nombres no tienen nada de arbitrario, y que su origen deriva, como todas las cosas, más o menos inmediatamente de Dios, no se debe creer que el hombre tenga derecho de nombrar, sin restricciones, ni siquiera aquellas [cosas] de las que puede considerarse autor con algún derecho, y de imponerles nombres según la idea que se forma de ellas. Dios se ha reservado, en relación a esto, una especie de jurisdicción inmediata que es imposible desconocer. *¡Oh mi querido Hermógenes! ¡es una gran cosa la imposición de nombres, y que no puede pertenecerle ni al hombre malvado, ni tampoco al hombre vulgar... Ese derecho no pertenece más que al creador de nombres (onomaturgo) es decir, según parece, solamente al legislador; pero de todos los creadores humanos, el más infrecuente es el legislador*⁷ (De Maistre 2007:393-4).

7 “La théorie des noms est encore un objet de grande importance. Les noms ne sont nullement arbitraires, comme l’ont affirmé tant d’hommes qui *avaient perdu leurs noms.* Dieu s’appelle: *Je suis* et toute créature s’appelle: *Je suis cela.* Le nom d’un être spirituel étant nécessairement relatif à son action qui est sa qualité distinctive, de la vint que parmi les Anciens, le plus grand honneur pour une Divinité, était la Polyonymie, c’est-à-dire la Pluralité des noms, qui annonçait celle des fonctions ou l’étendue de la puissance. L’antique Mythologie nous montre Diane, encore enfant demandant cet honneur à

Como suele suceder en la abigarrada textualidad maistriana, en este pasaje (TRIOMPHE 1968:419) se mezclan traducción y reescritura. El saboyano se basa en la edición Bipontina impresa en 1782, que reproduce la edición de Henri Estienne (“Stephanus”) e incorpora la traducción al latín de Marsilio Ficino; la edición formaba parte de su biblioteca, tal como nos informan DARCEL y LEBRUN (1985:114). Los pasajes que aquí traduce y refunde De Maistre, tomados de las páginas 240-1 y 244 de la mencionada edición, son:

Jupiter; et dans les vers attribués à Orphée, elle est complimentée sous le nom de démon polyonyme (Génie à plusieurs noms) (...)

LI. Il en est des nations comme des individus : il y a *qui n’ont point de nom.* Hérodote observe que les Thraces seraient le peuple le plus puissant de l’univers s’ils étaient unis: *mais-ajoute-t-il- cette union est impossible, car ils ont tous un nom différent.* C’est une très bonne observation. Il y a aussi des peuples modernes qui n’ont point de nom, et il y en a d’autres qui en ont plusieurs ; mais la polyonymie est aussi malheureuse pour les nations qu’on a pu la croire honorable pour les génies.

LU. Les noms n’ayant donc rien d’arbitraire, et leur origine tenant, comme toutes les choses, plus ou moins immédiatement à Dieu, il ne faut pas croire que l’homme ait droit de nommer, sans restriction, même celles dont il a quelque droit de se regarder comme l’auteur, et de leur imposer des noms suivant l’idée qu’il s’en formé. Dieu s’est réservé à cet égard une espèce, de juridiction immédiate qu’il est impossible de méconnaître. *Ô mon cher Hermogène ! C’est une grande chose que l’imposition des noms, et qui ne peut appartenir ni à l’homme mauvais, ni même à l’homme vulgaire... Ce droit n’appartient qu’à un Créateur de noms, c’est-à-dire à ce qui semble, au seul Législateur; mais de tous les Créateurs humains le plus rare, c’est un législateur.*”

κινδυνεύει ἄρα, ὦ Ἑρμόγενης, εἶναι οὐ φαῦλον, ὡς σὺ οἶει, ἢ τοῦ ὀνόματος θέσις, οὐδὲ φαύλων ἀνδρῶν οὐδὲ τῶν ἐπιτυχόντων. (390d) [puede entonces, oh Hermógenes, que no sea insignificante, como tú crees, el poner nombres, ni <una tarea propia de> hombres negligentes o que se ocupan casualmente <de la tarea>.]

οὐκ ἄρα παντὸς ἀνδρός, ὦ Ἑρμόγενης, ὄνομα θέσθαι ἐστὶν ἀλλὰ τινος ὀνοματοῦργου: οὗτος δ' ἐστίν, ὡς ἔοικεν, ὁ νομοθέτης, ὃς δὴ τῶν δημιουργῶν σπανιώτατος ἐν ἀνθρώποις γίγνεται. (388e-389a). [no es en efecto <tarea> de cualquier hombre, oh Hermógenes, el poner nombres, sino de un artesano de nombres; este es, según parece, el legislador, quien es por cierto el más infrecuente de los artesanos que surgen de entre los hombres.]

Estamos ante un uso histórico y político de la discusión platónica sobre si los nombres se relacionan con las cosas por *nómos* o por *phúsis*, es decir por convención o por naturaleza. A diferencia de Sócrates, quien hacia el final del *Cratilo* parece mediar entre ambas posiciones, De Maistre se inclina decididamente por la opción de la *phúsis*, lo cual es coherente con su teoría del lenguaje, según la cual las lenguas no fueron inventadas por los hombres, sino aprendidas por ellos y creadas por la divinidad (TRIOMPHE 1968:418-9; PRANCHÈRE 2004:324; VARRAULT 2020). De allí deriva el argumento de que las instituciones tampoco fueron creadas por azar, sino por Dios, y por tanto no pueden ser modificadas por el libre arbitrio de los hombres; como dice PRANCHÈRE,

quien expone en detalle la relación entre lingüística teológica y filosofía de la autoridad maistriana, “l'étymologisme est un traditionalisme” (PRANCHÈRE 2004:329; cfr. también MAIGNAN 2022:292-9). En el diálogo platónico el *nomothètes* no parece tener una función explícitamente política; por el contrario, en el *Essai...* el logócrata De Maistre (STEINER 2007:19-20) convierte al *nomothètes* en un “Législateur” que crea a la vez el mundo lingüístico y el mundo político; y este *nomothètes*, a diferencia del *Cratilo*, no es un hombre especialmente dotado sino Dios mismo. La discusión del *Cratilo* se declina en términos políticos y teológicos, y se integra a la gran polémica maistriana contra la modernidad revolucionaria y liberal.

Los ejemplos de traducción y reescritura de fuentes clásicas, fundamentales para la intertextualidad maistriana, podrían multiplicarse; me interesa sobre todo señalar que la tradición platónica se integra a un “idioma conceptual” totalmente moderno, que poco tiene que ver con el horizonte del filósofo griego. La antigua discusión sobre si los nombres se relacionan con las cosas por *nómos* o por *phúsis* sirve ahora para pensar el tiempo que se abre con la ruptura revolucionaria.

À rebours en la crisis del platonismo

La *décadence*, de la cual la novela *À rebours* (1884) es quizá el exponente más representativo, se define por su artificialidad. El arte

ya no participa de lo bello natural (“la nature à fait son temps”, se dice en una famosa línea de *À rebours*) y el lenguaje tiende a independizarse de la cosa nombrada: “il semble que les signes, ayant perdu peu à peu leur *accountance naturelle* avec les choses, s’autonomisent, s’affranchissent de l’univers référentiel” (GAILLARD 1980:133). En esa proliferación de simulacros la crítica a menudo ha advertido una suerte de inversión del platonismo. Dice el filósofo Vladimir JANKÉLÉVITH, en un citado texto sobre el concepto de decadencia:

À la nature, l’abstraite surconscience préfère les sous-produits secondaires et tertiaires de l’artifice: au fleurs naturelles les fleurs artificielles, à l’original le daguerréotype, au modèle la copie. Balthazar Gracian, intervertissant les hiérarchies platoniciennes, décrète, et peut-être avec quelque ironie, le primat de l’apparence et du reflet sur le paradigme. (JANKÉLÉVITCH 1998:393)

Esta reflexividad parásita se advierte en el propio lenguaje, saturado de parodias e intertextualidades: la novela *À rebours*, texto que “representa” a la *décadence*, es en realidad una ironía sobre la sensibilidad finisecular. La Belleza se ha independizado de lo Bueno y lo Verdadero y deviene un simulacro en el cual conviven lo real y su copia, tal como sucede en el caso de las flores naturales que parecen sin embargo artificiales del capítulo VIII. Se trata de una poética marcadamente anti-idealista, que define a la literatura a partir de una suerte de mate-

rialismo de la sensación: la literatura es “huile essentielle”, “suc cohobé”, “osmâzome”, “of meat” (nombre inspirado en el *Extractum carnis Liebig*, es decir en un alimento industrializado), denominaciones que la novela aplica a las creaciones de “segundo grado”, que condensan el aroma de otras obras “de primer grado” consideradas muertas o podridas (FUMAROLI en Huysmans 1977:430). Como recuerda JEANNEROD (2020:234) en su estudio sobre la crítica de arte huysmansiana:

Au lieu d’évaluer les œuvres picturales au moyen de la *vue*, Huysmans se livre à une appréciation *olfactive* : à un sens de la distance, il substitue un sens du proche. Or, dans la tradition platonicienne, seules la *vue* et l’*ouïe*, sens intellectuels et supérieurs, permettent le plaisir esthétique ; les sens du contact –le toucher, l’odorat et le goût– sont affectifs en ce qu’ils permettent d’éprouver ce qui est agréable, mais non d’apprécier ce qui est beau.⁸

No me parece casual, en el contexto de esta suerte de ultramaterialismo o sensacionismo, que las únicas referencias directas a Platón que haya podido yo rastrear en la obra de Huysmans sean unas totalmente banales, por fuera del registro filosófico, que recogen el lugar común lexicalizado en el francés del siglo XIX del amor platónico como amor idealiza-

8 Por lo demás, JEANNEROD (2020: 411-514) hace interesantes señalamientos sobre cómo el naturalismo huysmansiano se opone a la desvalorización platónica de la mimesis.

do o fantaseado. Una de esas referencias la encontramos en medio de la llamada “Antífona de Pantin”, único texto atribuido a Des Esseintes en la novela. Este poema en prosa, que el dandy recuerda en medio de una ensoñación narcisista frente al espejo de su residencia de Fontenay-aux-Roses, trata sobre el carácter adulterado del mundo industrial moderno. Traducimos completa esta parte fundamental de *À rebours*, en la cual, como en tantas narrativas sobre la decadencia (por ejemplo, en el libro VIII de la *República* de Platón, SVERDLOFF 2013) el triunfo de la apariencia sobre la realidad cobra dimensiones políticas y económicas:

-Sí, ha llegado el tiempo de las grandes lluvias; ya puede verse que las gárgolas vomitan, cantando sobre las veredas, y que los estiércoles se marinan en los charcos que llenan de café con leche los tazones cavados en el macadán; por todos lados, para el humilde transeúnte, se activan los pediluvios. Bajo un cielo encapotado, en un aire blando, los muros de las casas tienen sudores negros y los respiraderos emanan olores fétidos; el disgusto de la existencia se acentúa y el hastío abruma; las semillas de inmundicias que cada uno tiene en su alma eclosionan; apetitos de sucios desenfrenos inquietan a las gentes honestas, y en el cerebro de las personas consideradas, deseos de presidiario están a punto de nacer. Y sin embargo, un buen fuego me da calor y, de una canastilla de flores abiertas sobre la mesa, se desprende una exhalación de benjuí, de geranio y de vetiver que llena la habitación. En pleno mes de noviembre, en Pantin, en la rue de París, la primavera

persiste y nótese que yo, por mi parte, me río de las familias temerosas que, a fin de evitar el frío que se aproxima, huyen a todo vapor hacia Antibes o Cannes.

La inclemencia de la naturaleza nada tiene que ver con este extraordinario fenómeno; Pantin le debe esta estación ficticia, hay que reconocerlo, solamente a la industria.

En efecto, estas flores son de tafetán, y están sostenidas por un alambre de latón, y el olor primaveral se filtra por los burletes de la ventana, exhalado por las fábricas del vecindario, por las perfumerías de Pinaud y Saint-James. Para los obreros manuales extenuados por los duros trabajos de los talleres, para los pequeños empleados demasiado a menudo padres, la ilusión de un poco de aire puro es, gracias a estos comerciantes, posible.

Por otra parte, de este fabuloso subterfugio que simula una campaña, podría surgir un ingenioso tratamiento médico; los vividores tuberculosos a los que se lleva al Mediodía, mueren fulminados por la interrupción de sus hábitos, por la nostalgia de los excesos parisinos que los han vencido. Aquí, bajo un falso clima, ayudados por las bocas de las estufas, renacerían dulcemente los recuerdos libertinos, gracias a las lánguidas emanaciones femeninas que destilan las fábricas. En lugar del mortal aburrimiento de la vida provincial, mediante esta superchería, el médico puede proporcionarle a su enfermo, platónicamente, la atmósfera de los tocadores de París y de sus prostitutas. En la mayoría de los casos bastaría, para alcanzar la cura, con que el paciente tenga la imaginación un poco fértil.

.....
.....

Dado que, en los tiempos que corren, no existe más substancia sana, dado que el vino que se bebe y que la libertad que se proclama son adulterados e irrisorios, dado que hace falta, en fin, una singular dosis de buena voluntad para creer que las clases dirigentes son respetables y que las clases domesticadas son dignas de ser consoladas o compadecidas, no me parece, concluyó Des Esseintes, ni ridículo ni loco, exigirle a mi prójimo una suma de ilusión apenas equivalente a la que gasta en sus metas imbéciles cada día, a los efectos de que imagine que la ciudad de Pantin es una Niza artificial, una Menton ficticia.” (Huysmans 2022[1884]:202-4; subrayado mío)⁹

9 “-Oui, le temps des grandes pluies est venu; voilà quelles gargouilles dégoillent, en chantant sous les trottoirs, et que les fumiers marinent dans des flaques qu’emplissent de leur café au lait les bols creusés dans le macadam; partout, pour l’humble passant, les rince-pieds fonctionnent. Sous le ciel bas, dans l’air mou, les murs des maisons ont des sueurs noires et leurs soupiraux fétident; la dégoûtation de l’existence s’accroît et le spleen écrase; les semailles d’ordures que chacun a dans l’âme éclosent; des besoins de sales ribotes agitent les gens austères et, dans le cerveau des gens considérés, des désirs de forçats vont naître. Et pourtant, je me chauffe devant un grand feu et, d’une corbeille de fleurs épanouies sur la table se dégage une exhalaison de benjoin, de géranium et de vétyver qui remplit la chambre. En plein mois de novembre, à Pantin, rue de Paris, le printemps persiste et voici que je ris, à part moi, des familles craintives qui, afin d’éviter les approches du froid, fuient à toute vapeur vers Antibes ou vers Cannes. L’inclemente nature n’est pour rien dans cet extraordinaire phénomène; c’est à l’industrie seule, il faut bien le dire, que Pantin est redevable de cette saison factice. En effet, ces fleurs sont en taffetas, montées sur du fil d’archal, et la senteur printanière

Según este poema en prosa la belleza es producto de la industria capitalista (BORIE 1991:121), es decir de una relación social de producción marcada por la explotación de la fuerza de trabajo y de la naturaleza. El simulacro señala aquí a la producción de mercancías, que supone la disyunción

filtre par les joints de la fenêtre, exhalée des usines du voisinage, des parfumeries de Pinaud et de Saint-James.

Pour les artisans usés par les durs labeurs des ateliers, pour les petits employés trop souvent pères, l’illusion d’un peu de bon air est, grâce à ces commerçants, possible.

Puis de ce fabuleux subterfuge d’une campagne, une médication intelligente peut sortir; les viveurs poitrinaires qu’on exporte dans le Midi, meurent, achevés par la rupture de leurs habitudes, par la nostalgie des excès parisiens qui les ont vaincus. Ici, sous un faux climat, aidé par des bouches de poêles, les souvenirs libertins renaîtront, très doux, avec les languissantes émanations féminines évaporées par les fabriques. Au mortel ennui de la vie provinciale, le médecin peut, par cette supercherie, substituer platoniquement, pour son malade, l’atmosphère des boudoirs de Paris, des filles. Le plus souvent, il suffira, pour consommer la cure, que le sujet ait l’imagination un peu fertile.

.....

Puisque, par le temps qui court, il n’existe plus de substance saine, puisque le vin qu’on boit et que la liberté qu’on proclame, sont frelatés et dérisoires, puisqu’il faut enfin une singulière dose de bonne volonté pour croire que les classes dirigeantes sont respectables et que les classes domestiquées sont dignes d’être soulagées ou plaintes, il ne me semble, conclut Des Esseintes, ni plus ridicule ni plus fou, de demander à mon prochain une somme d’illusion à peine équivalente à celle qu’il dépense dans des buts imbéciles chaque jour, pour se figurer que la ville de Pantin est une Nice artificielle, une Menton factice. ”

entre esencia y apariencia. La reflexión en torno al artificio y la producción de objetos de consumo, íntimamente relacionada, por lo demás, con el fenómeno del lujo, tal como expuso BORIE (1987), lleva necesariamente a Huysmans a bordear el fundamental problema de la alienación (IGLESIAS y SELCI 2007). Según la antífona, los propios obreros producen ese mundo adulterado que los aliena, pero que también les proporciona sensaciones que les hace más tolerable esa alienación. La producción es también producción de imágenes sobre el mundo, las cuales ocultan el carácter alienado de la producción: es gracias a ese clima y esos perfumes falsificados que los obreros y los burgueses pueden simular que están de vacaciones en una campaña o en una villa costera, aunque en realidad habiten una ciudad contaminada. Esta co-implicación entre producción de mercancías e imágenes adulteradas de la realidad del mundo social recuerda a las formulaciones de Guy Debord en *La société du spectacle* (1967), cuya sexta tesis dice que:

El espectáculo, comprendido en su totalidad, es a la vez el resultado y el proyecto del modo de producción existente. No es un suplemento al mundo real, su decoración añadida. Es el corazón del irrealismo de la sociedad real. (DEBORD s/a: 3)

Mucho podría decirse sobre este costado “debordiano” de *À rebours*¹⁰, que se advierte en la afinidad entre

10 VERGRIETE (1980) retoma precisamente esta tesis clave de *La société du spectacle* para ana-

los experimentos estéticos de Des Esseintes y la forma-mercancía, como han señalado con agudeza los mencionados SELCI e IGLESIAS (2007), y que conecta, por lo demás, con la preocupación naturalista por los tópicos del mercado, el capitalismo y el dinero. Pero la poética huysmansiana no puede reducirse a la adulteración capitalista. Como ha dicho GROJNOWSKI (1991:125), el poema en prosa –género al que pertenece la “Antífona”– se define por su oposición a la “littérature industrielle” descrita por Sainte-Beuve en su conocido artículo de 1839. El poema en prosa puede tratar sobre temas banales, pero es lo contrario de la serialización del “universel reportage”. Es un género experimental e inestable, y de allí que las piezas individuales, al ser compiladas, también desafíen la estructura unitaria del libro. Los distintos anillos de la serpiente pueden cortarse en cualquier parte, decía Baudelaire en su famosa carta-prólogo a Arsène Houssaye (GROJNOWSKI 1991:127), y Huysmans, en su biografía publicada en 1885 bajo el seudónimo de Anne Meunier se declara el continuador de Aloysius Bertrand y del autor del *Spleen de Paris*¹¹. Los variopintos anillos de los *Croquis parisiens* (1880) –volumen al cual debía pertenecer la “Antífona”– van desde la descripción

lizar la lectura que hacen de la ciudad Huysmans y otros autores finiseculares.

11 “En sus de ses œuvres, M. Huysmans a édité un volume de *Croquis parisiens*, où, après Aloysius Bertrand et Baudelaire, il a tenté de façonner le poème en prose.” (MEUNIER 1985[1885]:25).

naturalista hasta la crítica de arte, pasando por la imagen onírica, y tocan temas tales como el teatro Folies Bergère, los conductores de ómnibus y el olor de las axilas de las mujeres (REVERZY 2015). En el caso de la “Antífona”, esta inestabilidad genérica se ve acentuada por los cambios en el contexto de publicación: antes de ser incluido en *À rebours* en 1884, el texto fue publicado por Huysmans en la *Revue littéraire et artistique* el 15 de septiembre de 1881 con el título “*Croquis parisiens. Pantin*”; no formó parte de la primera edición de los *Croquis parisiens* de 1880, pero tampoco de la segunda, que vio la luz en 1886 (BOUTRON 2015:122). Uno de los cambios introducidos con la publicación de 1884 en *À rebours* fue el agregado al título del término religioso “antífona” que, al tensionar el registro litúrgico con la descripción naturalista, añade otro elemento de singularidad al texto (BOUTRON 2015:122). Nueva paradoja huysmansiana: la descripción de los simulacros capitalistas se hace desde un poema en prosa, es decir desde un género que se opone a la “littérature industrielle”. Tal como veremos más abajo, en *À rebours* la peculiaridad de ese género será interpretada desde la perspectiva del “cra-tilismo” mallarmeano.

La apelación al simulacro también se advierte en la reinterpretación desviada de otro tópico platónico, la figura del andrógino. El romanticismo, como ha estudiado Friedrichsmeyer (1983) retoma el tópico formulado en *Banquete* del andrógino como expresión de unidad y armonía, en una

línea que recorre todo el siglo XIX y continúa, con variaciones, hasta el *fin-de-siècle*, según se advierte, por ejemplo, en la pintura de Jean Delville (COLE 2006)¹². El mito del andrógino en Huysmans, por el contrario, está signado por el artificio y las expectativas frustradas; así se observa en la aventura con Miss Urania, la acróbata de circo que pese a las expectativas de Des Esseintes no se metamorfosea en varón. La androginia es una pura fantasía subjetiva del “célibataire” huysmansiano, en todo caso más cercana a una “política de la pose” -como diría Sylvia Molloy- que a una transformación esencial: “*Paraître c’est être pour les Dandys comme pour les femmes*”, escribió por su parte BARBEY D’AUREVILLE (1845:80; cfr. TACIUM 1992). El andrógino decadente supone la degradación de la unidad primordial del andrógino romántico (MONNEYRON 1996:9); de hecho, la crítica ha relacionado la escena de Miss Urania con el sadomasoquismo y la castración (DOMÍNGUEZ GONZÁLES 2009: 339-340, 461), o con el solipsismo (MONNEYRON 1996:88). Por lo demás, la androginia decadente deviene fácilmente misoginia (MONNEYRON 1993), lo que puede ser entendido como una respuesta a las ansiedades que provocaban los cambios de roles de género, respuesta que por lo demás era bastante común en la literatura de la época, tal como se observa en los textos contra del sufragio femenino del escritor inglés

12 Para un acercamiento general a la figura del andrógino cfr. GARCÍA (2008).

eduardiano Saki analizados en una reciente tesis por ARAUJO (2022).

La novela *À rebours*, el momento más radical de la negatividad huysmansiana, expresa una crisis del vínculo con la trascendencia que se advierte en la interpretación secularizada de la alegoría, que sirve ahora, por ejemplo, para describir la pintura de Gustave Moreau.¹³ Lo visible y lo invisible recién se reunirán en el período católico, a través de la interpretación de la pintura y arquitectura sacras (JEANNEROD 2020:377 y ss.), con el pasaje, según formula COGNÉ (1987), de la *écriture* a la *Écriture*, es decir con la intensificación del uso del intertexto bíblico (PRIGENT 2008). Ahora bien: esta deriva decadente, deja entrever sin embargo, en el centro del dispositivo poético, un discreto pero gravitante “platonismo”, con las comillas del caso. En el capítulo XIV de *À rebours* el duque Des Esseintes exalta la poesía de Stéphane Mallarmé y glosa las teorías del poeta, quien consideraba al lenguaje poético un instrumento capaz de enmendar la imperfección de las lenguas naturales¹⁴. Esta teoría, que le atribuye a la poesía la función de buscar analogías secretas entre significado y significante, a los efectos de vincularlos de forma motivada y no arbitraria, retoma, como ha examinado la crítica

(GENETTE 1976; PERCIA 2015:238-242), discusiones del *Cratilo* y es un articulador fundamental de la “eidética” mallarmeana (OUELLET 1989). La escritura satírica huysmansiana en su denuncia de las formas vacías (es decir no motivadas) del lenguaje cotidiano se aproxima a este cratilismo (BONNET 2003:93-103). Y este cratilismo mallarmeano, en virtud del cual Des Esseintes fantasea en el capítulo XIV con una novela perfectamente construida que concentraría cientos de páginas en pocas frases, implica una inesperada aparición en *À rebours* del tema romántico de la organicidad de la obra de arte. El narrador dice que Mallarmé producía “como para un cuadro, una apariencia única y completa, un conjunto [*ensemble*]” (HUYSMANS 2022[1884]:286). El cratilismo mallarmeano se relaciona pues con un “*ensemble*”, es decir con una obra que es lo contrario del producto deteriorado de una lengua *faisandée*. Y para ilustrar esta “apariencia única y completa” el narrador acude a la comparación con la pintura: *como para un cuadro*. Si seguimos hilando este razonamiento, las écfrasis de la crítica pictórica huysmansiana pueden entenderse como el intento por traducir al texto la percibida organicidad de la pintura, a través de la búsqueda “cratílica” de un lazo misterioso (“análogo”, diría Mallarmé) entre significado y significante: la descripción ecrástica produce un poema en prosa, es decir un nuevo símbolo poético. De hecho, la propia descripción de la hipotética obra de inspiración mallarmeana

13 Cfr. también la écfrasis de la pintura de Félicien Rops en *Certains* (1889): “il se résume en des allégories toutes personnelles, d'une liberté absolue d'allure” (HUYSMANS 2019:255).

14 Para la relación entre Huysmans y Mallarmé cfr. GRIFFITHS (1985).

que condensaría una novela en unas pocas páginas reproduce la dinámica reflexiva de esas éfrasis. El narrador no cita directamente la obra, sino que la describe a través de una breve perífrasis. Estamos ante la traducción de una obra “de primer grado” a su reflexión en un “segundo grado”, que produce un texto que también podría ser entendido como un poema en prosa. Por lo demás, esta confluencia de la prosa novelística con el poema en prosa se advierte, en las sustituciones y variaciones del propio proceso de escritura de Huysmans perceptibles en el manuscrito de *À rebours*, según estudió BOUTRON (2015). Este trabajo con el lenguaje del poema en prosa, cercano al “cratilismo” mallarmeano, también remite a la tradición baudelaireana de la correspondencia. Y la correspondencia será el hilo conductor que guiará a Huysmans en sus exploraciones por diferentes sistemas de analogías: la pintura simbolista, la alquimia, la magia, el mundo de los sueños de *En rade*, el ocultismo satanista¹⁵, la *symbolique du moyen âge*¹⁶.

Este último sistema de analogías es particularmente interesante para nuestra discusión, dado que en la interpretación huysmansiana del arte sacro es posible rastrear un difuso neoplatonismo de fuentes indirectas. En *La Cathédrale* (1898) en medio de una discusión sobre el simbolismo medieval, el abad Plomb cita a Hugo de San Víctor, de quien men-

ciona un pasaje la *Expositio exegetica in Hierarchiam caelestem*: “el símbolo es la representación alegórica de un principio cristiano, bajo una forma sensible”¹⁷ (HUYSMANS 2021:188); San Víctor discute aquí el *De caelesti hierarchia*, del Pseudo-Dionisio, autor de fuente impronta neoplatónica. Durtal se refiere en *En route* (1895) a San Buenaventura (cuyo pensamiento estaba influido por el neoplatonismo agustiniano); considera a la *Théologie séraphique*¹⁸ un “of meat” y elogia la condensación de la *Collatio du contemptu mundi* (Huysmans 1996[1895]: 260; cfr. también notas de MILLET *ad loc.*). Asimismo, en *Trois Églises* (1908) se lee que “aquí abajo todo es figura, que los seres y que los objetos visibles son, según la expresión de Dionisio Areopagita, las imágenes luminosas de los invisibles” (HUYSMANS 2020:55); el pasaje citado pertenece a la epístola X del *corpus dionysiacum*, dirigida a Juan de Patmos¹⁹. El editor de este tomo de la

17 “le symbole est la représentation allégorique d’un principe chrétien, sous une forme sensible”. La fuente es *Expositio exegetica in Hierarchiam caelestem S. Dionysii*, lib. III, cap. II. (P.L. t.175, col. 960), aunque no es claro de dónde tomó exactamente la cita Huysmans (cfr. notas *ad loc.* de los editores PRIGENT, SEILLAN y SMEETS, y MILLET 2007:303).

18 Este era el título de la compilación de obras de San Buenaventura preparada por Céleste Alix y Acc. Alix (Paris: Jacques Lecoffre, 1853) leída por Huysmans. Cfr. MILLET en Huysmans (1996[1895]:576).

19 “ici-bas tout est figure, que les êtres et que les objets visibles sont, suivant l’expression de saint Denys l’Aréopagite, les images lumineuses des invisibles”. Αλησιεως ἐμφρα-

15 Para el satanismo en Huysmans cfr. ZIEGLER (2012).

16 Para la historia de la conversión de Huysmans cfr. SMEETS (2003).

edición en curso de las obras completas de Huysmans, quien indica como fuentes posibles de la cita la edición de 1845 de los textos del Areopagita preparada por el abad Darboy y *Le Symbolisme* (1866) de Monseñor Landriot, señala que esta argumentación es “maistrienne et bloyenne” (SEILLAN en Huysmans 2020:345). Los usos del intertexto bíblico y de la patrología, así como de las fuentes filosóficas, exegéticas, místicas y literarias medievales han sido tratados en detalle por el monumental trabajo de PRIGENT (2008) y por los eruditos artículos de MILLET (2017); a ellos remito al lector interesado.

El “cratilismo” mallarmeano y las briznas de neoplatonismo cristiano se corresponden con dos formas diversas de interpretar el lenguaje: la del trabajo autónomo con el significante de la poesía moderna y la de un orden vertical de los signos (BONNET 2003:101). Huysmans intenta acercar ambos momentos en *La Cathédrale* (1898), al comparar el símbolo de Mallarmé con la definición de alegoría de San Agustín enunciada en su epístola 55²⁰ (HUYSMANS 2021:189).

veis eikónes eioi tà órátá tòn àοράτων (1117B, *Ep.*10, 9-10, GÜNTER y RITTER 1991:208); la traducción al latín de la *Patrología* de Migne dice: *revera quae videntur manifestae sunt imagines quae non videntur* (P.G. 3, col. 616B). Para la relación de Huysmans con el Pseudo-Dionisio (y con el neoplatonismo en general) cfr. PRIGENT (2008:104-7).

20 Huysmans, como informa Seillan, cita *Ep.* 55.XI.21 (P.L. 33, col. 214). Sobre la comparación Agustín-Mallarmé cfr. MILLET (2017:281-303), quien también detecta alusiones a Mallarmé (en concreto a *Brise*

Huysmans se muestra interesado asimismo por la negatividad de la mística apofática (DURAN 2023; PRIGENT 2008:104): en *En route* exalta por ejemplo la “Noche oscura del alma” de San Juan de la Cruz (HUYSMANS 1996[1895]:162) y menciona las dificultades del lenguaje del Pseudo-Dionisio para nombrar la divinidad: “cuando ya sin fuerzas quiere definir lo infigurable, las palabras desfallecen sobre sus labios y su lengua se paraliza bajo la pluma”²¹ (HUYSMANS 1996[1895]:259). La depreciación del lenguaje de la teología negativa tiene puntos de contacto con el trabajo de sustracción de la poesía mallarmeana; tal como ha sugerido una reciente reflexión que establece una conexión en clave derridiana entre el poeta y Proclo (GERSCH 2014:169-224), el diferimiento del sentido parece aproximar la blancura de la página del Libro a la luminosidad inexpresable de la luz divina. Huysmans también exploró esta afinidad.

En *À rebours*, el “antiplatonismo” huysmansiano, es decir la radical disyunción entre cosa y nombre, entre esencia y apariencia, se advier-

marine) en la descripción del agotamiento que le produce a Durtal la literatura mística (MILLET en Huysmans 1996[1895]:613-4). Cfr. también PRIGENT (2008:85). BONNET (2003) retoma la distinción de Todorov entre la intransitividad del símbolo romántico y la transitividad de la alegoría; Huysmans intentaría conciliar aquí ambos momentos, a través de la transparencia del *mot-vitrail*.

21 “lorsque à bout d’efforts il veut définir l’infigurable (...), les mots défaillent sur ses lèvres et la langue se paralyse sous sa plume”. Sobre el término “infigurable” cfr. PRIGENT (2008:105).

te en el abordaje de cuestiones tales como la explotación de la naturaleza, la mercantilización de las relaciones sociales y la ansiedad con respecto al género y la masculinidad. Sin embargo, el cratílismo, entendido como la búsqueda de un lazo secreto entre significado y significante permite restaurar, aunque más no sea en segundo plano, la dimensión orgánica de la obra de arte romántica. Esa contradicción, que podría pensarse como la tensión entre *décadence* y *symbolisme*, es también un síntoma de la crisis del platonismo finisecular.

Conclusiones: platonismo e historia

Las literaturas antimodernas (COMPAGNON 2016) presentan pluralidad de articulaciones contingentes, como en general sucede con las literaturas de las derechas (SVERDLOFF 2023). A partir del análisis de la relectura del platonismo es posible aproximarse a esta pluralidad, que se expresa en diferentes semánticas temporales: la de una interpretación apocalíptica de la aceleración revolucionaria y la de la *décadence* finisecular. Estas temporalidades son el suelo metaforológico en el que se fundan teorías del lenguaje opuestas: mientras que De Maistre busca remontar la degradación de las lenguas históricas y volver a la lengua original, el Huysmans de *À rebours* se solaza en el simulacro, la recursividad del lenguaje y la descomposición de la *écriture artiste*, aunque, tal como hemos visto, cede a las tentaciones

cratílicas del simbolismo finisecular. La diferencia entre ambos autores se advierte claramente en las distintas formas en que se plantea el dispositivo retórico de la alegoría y en su afinidad o lejanía con el momento idealista de la autorreflexión romántica. Y esta pluralidad de articulaciones se ramificará en otras diferencias, por ejemplo en las que hacen al modo en que ambos escritores interpretan cuestiones tales como la economía (CAMCASTLE 2005; SEILLAN 2009) o el fenómeno sacrificial (NORMAN 2005; SERMADIRAS 2023).

La tradición platónica se inscribe de lleno en los debates del siglo XIX, tal como por lo demás había sucedido en el siglo XVIII, según se advierte en el caso del joven Hamann, quien critica a Kant y la Ilustración a partir una reinterpretación de la figura de Sócrates (HAMANN 2018 [1759-1761]). Las humanidades clásicas, activas a través de la mediación pedagógica que aseguraba la pervivencia de la institución retórica (DOUAY-SOUBLIN 1999), entran en diálogo con la literatura moderna. No es apropiado hablar de “lenguas muertas”, dado que el griego y el latín mantienen un tenso agón con el modelo lengua-estado-nación decimonónico (como por lo demás también sucedió en el Cono Sur, en particular con la lengua latina, según ha mostrado en su tesis DOMÍNGUEZ, 2013). La filología, la traducción, la filosofía, la literatura y las artes visuales permiten la reinención de la tradición clásica, que se abre a las contingencias de la historia. En ese sentido, tanto el platonismo romántico como su inversión forman

parte de los repertorios conceptuales del siglo XIX; estos textos o ecos de textos participan, como otra literatura del presente, de los combates del siglo.

Ediciones y traducciones

ALAND, K. NESTLE, E. (28^a2012). *Novum testamentum Graece*. Stuttgart: Hendrickson.

ESTIENNE, H. (1787). ΠΛΑΤΩΝ. *Platonis philosophi quae exstant, Graece, ad editionem Henrici Stephani accurate expressa, cum Marsilii Ficini interpretatione. Accedit varietas lectionis studiis Societatis Bipontinae. Volumen Tertium*. Biponti: ex Typographia Societatis.

HEIL, G. y RITTER, A. M. (1991). *Band 2 Pseudo-Dionysius Areopagita. De Coelesti Hierarchia, De Ecclesiastica Hierarchia, De Mystica Theologia, Epistulae*. Berlin/Boston: De Gruyter.

MÉRIDIÉ, L. (1931). *Platon. Œuvres complètes. Tome V, 2e partie: Cratyle*. Paris: Les Belles Lettres.

MIGNE, J.-P. (1857). *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* vol 3. Paris: Migne.

SOCIEDAD BÍBLICA AMERICANA. (1996). *Dios habla hoy. La Biblia. Versión popular*. New York/ Plantation: Sociedad Bíblica.

Ediciones de autores modernos

BARBEY D'AUREVILLY, J.-A. (1845). *Du dandysme et de G. Brummel*. Caen: B. Mancel.

BAUDELAIRE, CH. (2006[1857]). *Las flores de mal*. Intr., trad. y notas de A. CRISTÓFALO. Buenos Aires: Colihue.

DE MAISTRE, J. (1959 [1814]). *Des constitutions politiques et des autres institutions humaines*. Ed crítica, intr. y notas de R. TRIOMPHE. Paris: Les Belles Lettres/ Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg.

DE MAISTRE, J. (2019 [1821]). *Elucidación sobre los sacrificios de Joseph de Maistre*. Trad., intr y notas de M. SVERDLOFF. *Stylos* 28; 106-282.

DE MAISTRE, J. (1884). *Œuvres complètes*. 14 vols. Lyon: Librairie générale catholique Vitte et Perrusse.

DE MAISTRE, J. (2007). *Œuvres*. Ed. establecida, anotada y presentada por P. GLAUDES. Paris: Robert Laffont.

HAMANN, J.G. (2018[1759-1761]). *Sokratische Denkwürdigkeiten-Wolken/Memorabilia socratica/ Nubes*. Trad. de M. ALBERTI y F. SANNDERS. Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

HUYSMANS, J.-K. (1977[1884]). *À rebours*. Ed. de M. FUMAROLI. Paris: Gallimard.

HUYSMANS, J.-K. (2022[1884]). *À rebours*. Ed. de P. JOURDE. Paris: Gallimard.

HUYSMANS, J.-K. (1996[1895]). *En route*. Ed. de D. MILLET. Paris: Gallimard.

HUYSMANS, J.-K. (2019). *Œuvres complètes. Tome IV – 1888-1891*, GLAUDES, P. y SEILLAN, J.-M. (eds. del conjunto), DE GEORGE, A. y SEILLAN, J.-M. (ed. científicos del volumen). Paris: Garnier.

HUYSMANS, J.-K. (2021). *Œuvres complètes. Tome VI – 1898-1900*, GLAUDES, P. y SEILLAN, J.-M. (eds. del conjunto), PRIGENT, G., SEILLAN, J.-M., SMEETS, M. (ed. científicos del volumen). Paris: Garnier.

HUYSMANS, J.-K. (2020). *Œuvres complètes. Tome IX – 1905-1907*, GLAUDES, P. y SEILLAN, J.-M. (eds. del con-

junto), SEILLAN, J.-M. (ed. científico del volumen). Paris: Garnier.

MEUNIER, A. (seudónimo de HUYSMANS, J.-K.). (1985[1885]). *Joris-Karl Huysmans* en BRUNEL, P. y GUYAUX, A. (eds.). *Cahiers de l'Herne. Huysmans*. Paris: Éditions de l'Herne; 25-29.

Bibliografía citada

ARAÚJO, F. (2020). Tesis de maestría: *Suffragette Fatale: La representación paródica del sufragismo femenino en la obra de Hector H. Munro (Saki)*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Accesible en <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/11988>.

ARMENTEROS, C. (2013). *L'idée française de l'histoire. Joseph de Maistre et sa postérité (1794-1854)*. Paris: Garnier.

BARBEAU, A. (2011). "The Savoyard philosopher: deist or Neoplatonist?" en ARMENTEROS, C. y LEBRUN, R.A. (eds.) *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation; 161-190.

BARTHELET, PH. (2019). "Between Theodicy and Apologetics. Plato as 'A Human Preface of the Gospel': Joseph de Maistre and Simone Weil in the Wake of Cudworth" en HEDLEY, D. y LEECH, D. (eds.) *Revisioning Cambridge Platonism: Sources and Legacy*. Springer Verlag: Cham; 259-268.

BARTHELET, PH. (2011). "The Cambridge Platonists mirrored by Joseph de Maistre" en ARMENTEROS, C. y LEBRUN, R.A. (eds.) *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation; 67-78.

BOUTRON, B. (2015). "À rebours, un nouvel art (poétique) moderne?": *La revue des lettres modernes*, Série Huysmans 3: 119-137.

BONNET, G. (2003). *L'écriture comique de J.-K. Huysmans*. Paris: Honoré Champion.

BOIRE, J. (1987). *Esthétique du luxe, esthétique du simulacre; Baudelaire, Huysmans, Larbaud, en Huysmans. Une esthétique de la décadence*. Genève-Paris: Slatkine; 64-71.

BORIE, J. (1991). *Huysmans le diable, le célibataire et Dieu*. Paris: Grasset.

BRIX, M. (1999). *Le Romantisme français. Esthétique platonicienne et modernité littéraire*. Louvain-Namur: Peeters, Société des Études classiques.

BRIX, M. (2001). "Platon et le platonisme dans la littérature française de l'âge romantique": *Romantisme* 113; 43-60.

CAMCASTLE, C. (2005). *The more moderate side of Joseph de Maistre: views on political liberty and political economy*. Montreal/Ithaca: McGill-Queen's University Press.

CAMPIONI, G. (2004). *Nietzsche y el espíritu latino*, trad. y prólogo de SÁNCHEZ, S. Buenos Aires: Cuenco del Plata.

COGNY, P. (1987). J.-K. *Huysmans, de l'écriture à l'Écriture*. Paris: Téqui.

COLE, B. (2006). "L'École de Platon de Jean Delville: Amour, beauté et androgynie dans la peinture de fin-de-siècle": *Revue du Louvre* 56,4: 57-63.

COLIN, R.-P. (2019 [1979]). *Schopenhauer en France. Un mythe naturaliste*. Lyon: Presses universitaires de Lyon.

COMPAGNON, A. (2016). *Les antimodernes. De Joseph de Maistre à Roland Barthes*. Paris: Gallimard.

DARCEL, J.L. y LEBRUN, R. (1985). *Revue des études maistriennes 9. Joseph de Maistre et les livres*. Les Belles Lettres: Paris.

DAWSON, D. (2003). "Plato's Soul and the Body of the Text in Philo and Origen" en WHITMAN, J. (ed.) *Interpretation*

- and Allegory. *Antiquity to the Modern Period*. Leiden, Boston, Colonia: Brill; 89-108.
- DEBORD, G. (s/a. [1967]). *La sociedad del espectáculo*. Trad. de J.L. PARDO. Accesible en <https://www.observacionesfilosoficas.net/sociedadespectaculo.htm>.
- DOMÍNGUEZ, C. (2013) Tesis de doctorado: Usos del latín en los procesos de configuración cultural y educativa del Cono Sur en el siglo XIX. La Plata: FAHCE-UNLP. Accesible en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/34564>.
- DOMÍNGUEZ GONZÁLEZ, F. (2009). *Huysmans: identidad y género*: Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- DOUAY-SOUBLIN, F. (1999). “La rhétorique en France au XIX^e siècle à travers ses pratiques et ses institutions: restauration, renaissance, remise en cause” en FUMAROLI, M. (dir.) *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne, 1450-1950*. Paris: PUF; 1071-1214.
- DURAN, S. (2023). À reculons, en DE GEORGES, A. (ed.) *Actualités huysmansiennes. Mélanges en hommage à Jean-Marie Seillan*. Paris: Garnier; 177-198.
- GARCÍA, M. (2008). *Androginia*, en AMÍCOLA, J. y DE DIEGO, J. L. (dirs.). *Literatura. La teoría literaria hoy*. La Plata: Ediciones al Margen; 257-269.
- GAILLARD, F. (1980). À rebours ou l’inversion des signes, en *L’esprit de décadence*. Nantes: Minard; 129-140.
- FRIEDRICHSMEYER, S. (1983). *The Androgyne in Early German Romanticism: Friedrich Schlegel, Novalis and the Metaphysics of Love*. Berna: Peter Lang.
- FROIDEFONT, M. (2010). *Théologie de Joseph de Maistre*. Paris: Éditions classiques Garnier.
- GENETTE, G. (1976). *Mimologiques*. Paris: Seuil.
- GERSCH, S. (2014). *Being Different. More Neoplatonism after Derrida*. Leiden/ Boston : Brill.
- GLAUDES, P. (2007). “Origène”, en DE MAISTRE, J., *Œuvres*, Paris: Robert Laffont; 1239-1241.
- GOLDSHMIDT, V. (1990). *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: VRIN.
- GRIFFITHS, R. “La parole et le verbe” en BRUNEL, P. y GUYAUX, A. (eds.) *Cahiers de l’Herne. Huysmans*. Paris: Éditions de l’Herne; 270-284.
- GROJNOWSKI, D. (1996). *Le sujet d’À rebours*. Villeneuve d’Ascq (Nord): Presses Universitaires du Septentrion.
- HEDLEY, D. (2011). *Enigmatic images of an invisible world: sacrifice, suffering and theodicy in Joseph de Maistre* en ARMENTEROS, C. y LEBRUN, R.A. (eds.) *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation; 125-146.
- IGLESIAS, C. y SELCI, D. (2007). “Merceología y campo trascendental: uso social y problemas de método”: *Planta* 1.
- JANKÉLÉVITCH, J. (1998). *Lausterité et la vie morale*, en *Philosophie morale*, ed. establecida por SWCHAB, F. Paris: Flammarion.
- JEANNEROD, A. (2020). *La critique d’art de Joris-Karl Huysmans. Esthétique, poétique, idéologie*. Paris: Garnier.
- KOCHIN, M. S. (2002). “How Joseph De Maistre Read Plato’s Laws”: *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 19/ 1-2; 29-43.
- LABARTHE, P. (2015 [1999]). *Baudelaire et la tradition de l’allégorie*. Préface de BONNEFOY, Y. Droz: Genève.
- MADOUAS, Y. (1971). “La Critique de l’écriture chez Joseph de Maistre”: *Re-*

- vue de *Métaphysique et de Morale* 76/3; 344-61.
- MAIGNAN, É. (2022). Tesis de doctorado: *Joseph de Maistre, Auguste Comte, Charles Maurras et l'Antiquité, une continuité critique*. Toulouse: Université Toulouse 2-Jean Jaurès. Accesible en <https://theses.hal.science/tel-03685182/document>.
- MONNEYRON, F. (1993). "De l'androgynie au misogyne : l'infamale dialectique des décadents": *Les Cahiers du GRIF* 47 (Misogynies); 75-86.
- MONNEYRON, F. (1996). *L'androgynie décadent. Mythe, figure, fantasmes*. Grenoble: ELLUG (Université Stendhal).
- MILLET, D. (2017). *Le tigre et le chat gris. Vingt études sur Léon Bloy et Joris-Karl Huysmans*. Paris: Garnier.
- NORMAN, B. (2005). *Victims and victimization in French and Francophone literature*. Rodopi: Amsterdam.
- OUELLET, P. (1989). "L'idée d'Idée : une eidétique mallarméenne": *Études littéraires* 22/ 1; 11-26.
- PERCIA, V. (2015). Tesis de doctoral *La poesía como interregno en Stéphane Mallarmé. Figuras para una teoría del lenguaje*. Buenos Aires: FFyL-UBA. Accesible en: https://repositoriosdigitales.mincyt.gov.ar/vufind/Record/Filo_690af704ee511043f29f22ff1f3f0691.
- PRIGENT, G. (2008). *Huysmans et la Bible - intertexte et iconographie scripturaires dans l'oeuvre*. Paris: Honnoré Champion.
- PRANCHÈRE, J.-Y. (2004). L'autorité contre les Lumières: la philosophie de Joseph de Maistre. Droz : Genève.
- PRANCHÈRE, J.-Y. (2007). "Platon", en DE MAISTRE, J. *Œuvres*, ed. establecida, anotada y presentada por P. GLAUDES. Paris: Robert Laffont; 1251-1252.
- PRANCHÈRE, J.-Y. (1992). *Qu'est-ce que la royauté? Joseph de Maistre*. Paris : VRIN.
- REVERZY, E. (2015). *Croquis Parisiens: La revue des lettres modernes*. Série Huysmans 3 ; 81-98.
- SEILLAN, J.-M. (2009). *Huysmans: politique et religion*. Paris: Garnier.
- SERMADIRAS, É. (2023). "Que c'est embêtant d'être toujours malade !". *Les paradoxes du dolorisme huysmansien*, en DE GEORGES, A. (ed.) *Actualités huysmansiennes. Mélanges en hommage à Jean-Marie Seillan*. Paris: Garnier; 199-214.
- SMEETS, M. (2003). *Huysmans l'inchangé. Histoire d'une conversion*. Amsterdam-New York: Rodopi.
- STEINER, G. (2007). *Los logócratas*. Trad. de M. CONDOR. México : FCE, Ediciones Siruela.
- SVERDLOFF, M. (2023). *Derechas y literatura: diez hipótesis metodológicas en CÁMPORA, M. y SILVA, G. (coords.) Literatura y legitimación en América Latina. Polémicas, operaciones, representaciones*. Buenos Aires: Corregidor; 163-194.
- SVERDLOFF, M. (2013). "El discurso sobre la decadencia: un intento de definición": *Nova Tellus* 32/ 2; 9-55.
- TACIUM, D. (1992). Tesis: *La dandysme et la crise de l'identité masculine à la fin du XIX^e siècle: Huysmans, Pater, Dossi*. Université de Montreal.
- THURSTON, B. (2001). "Joseph de Maistre's Theory of Language: Language and Revolution" en LEBRUN, R.A. (ed.) *Joseph de Maistre's Life, Thought, and Influence. Selected Studies*. Montreal/Kingston/London/Ithaca: McGill-Queen's University Press; 105-119.
- TORJESEN, K. J. (1986). *Hermeneutical Procedure and Theological Method in*

- Origen's Exegesis*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.
- TRIOMPHE, R. (1968). *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et la doctrine d'un matérialiste mystique*. Genève: Droz.
- VERÇOSA FILHO, E. (2011). *The pedagogical nature of Maistre's thought*, en ARMENTEROS, C. y LEBRUN, R.A. (eds.) *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment*. Oxford: Voltaire Foundation; 191-220.
- VARRAUT, M. (2020). "Joseph de Maistre, lecteur de Platon", en <https://skholeus.wordpress.com/2020/05/05/joseph-de-maistre-lecteur-de-platon/>.
- VERGRIETE, E. (1980). Tesis para obtención de grado de "Maître ès arts": *Fantasmes fin-de-siècle*. Université de Laval.
- ZIEGLER, R. (2012). *Satanism, Magic and Mysticism in Fin-de-siècle France*. Hampshire/New York: Palgrave-Macmillan.

Recibido: 15-09-2023
Evaluado: 19-10-2023
Aceptado: 21-10-2023

