

CRITERIOS TIPOLÓGICOS PARA UNA SEMIÓTICA DE LA CULTURA GRIEGA

Eratóstenes G. Kapsomenos
Universidad de Ioanina

Resumen: El autor formula primero planteamientos sobre la cultura. Ésta no es un aspecto marginal y secundario de la vida humana, sino un campo de una actuación estructural y semántica, que limita el ámbito de las relaciones personales y los valores que rigen la vida personal y colectiva. La cultura hace su aparición como un sistema de signos. De ahí su carácter estructural y semántico. Al hablar de la cultura neohelénica, debemos entenderla como una cultura que posee como referencia lingüística a la lengua griega. Enseguida, el autor estudia la literatura neohelénica, aplicando diversos criterios: relación naturaleza-cultura, relación naturaleza-bien, relación misticismo-racionalismo, relación individuo-sociedad, etc.

Palabras Clave: Cultura neohelénica, criterios tipológicos, literatura neohelénica.

TYPOLOGICAL CRITERIA FOR A SEMIOTICS OF GREEK CULTURE

Abstract: The author formulates some statements about culture, which is not a marginal and secondary aspect of human life, but a field of structural and semantic performance which limits the scope of those personal relationships and values which govern personal and collective life. Culture makes its appearance as a system of signs. There is its structural and semantic value. Speaking of Neohellenic culture, we must understand it as a culture which has as linguistic reference the Greek language. After this, the author studies Neohellenic literature, applying general criteria: nature-culture relationship, nature-good relationship, mysticism-rationalism relationship, individual-society relationship, etc.

Keys Words: Neohellenic culture, Typological criteria, Neohellenic literature.

Recibido: 1 de abril de 1005 **Aceptado:** 25 de mayo de 2005.

<p>Correspondencia: Profesor titular de la Universidad de Ioanina, Director del Departamento de Investigaciones, Ioanina, Grecia.</p>
--

Comenzaremos con una teoría de aceptación general: la cultura no es un lado marginal y secundario de nuestras vidas. Es el campo de una actuación estructural y semántica que limita el ámbito y la relación del hombre con el mundo y de la persona con la sociedad, es decir, las relaciones personales y colectiva. De acuerdo con los teóricos de la escuela de Moscú-Tartu, la cultura crea y organiza una esfera social en torno al ser humano, que es tan necesaria para la existencia de vida orgánica¹. La cultura es, por tanto, el elemento cohesionante mediante el que una comunidad humana se ordena como fundamento junto con determinados signos culturales y con una continua autoconciencia. Veamos de manera más específica:

a. La cultura no es nunca un conjunto universal, sino un subconjunto, ordenado de una manera particular, que se conecta con los límites de la existencia material y de la organización social del conjunto. Describe un área cerrada, rodeada por determinados signos distintivos tanto frente a un conjunto más extenso cuanto frente a la no-cultura, que se rige de aquello que no participa en un tipo de vida o conducta.

La definición misma coloca en primer lugar bajo sospecha la idea de la existencia de una civilización universal, que se corresponde a una comunidad homogénea y que hable la misma lengua, sino a muchos pueblos y multitud de comunidades, con principios de existencia material, distintas lenguas y tradiciones diversas. Y esto sucede de manera más explícita desde otros dos determinantes fundamentales de la cultura.

b. La cultura hace su aparición como sistema de signos. De aquí emana su carácter estructural y semántico. las normas semióticas particulares de una cultura determinada constituyen sus caracteres tipológicos.

c. Los fenómenos culturales se definen como sistema de modelos secundarios, que los sitúan como derivados del lenguaje natural. Ninguna cultura puede existir si no posee en su parte central la estructura del lenguaje natural. Y ninguna lengua puede existir si no se encuentra profundamente

¹ Vid. J. Lotman-B. Ouspenski, "Para un mecanismo semiótico de la cultura". (Traducción Aris Berlis, *Σπειρα* (2ª época) I (1984), 105 - Lotman-Ouspenski, 1984; también U. Eco, "Social life as a Sign-System" en: D. Robey (ed.), *Structuralism*, Oxford, Clarendon Press, 1973 y U. Eco, 1976. A.J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil, 1976, (cap. "La dimention sémiotique de la société" (A.J. Greimas 1976, 49-50).

incrustada en un ambiente cultural². Lengua y cultura constituyen una necesaria interrelación.

De acuerdo con lo mencionado más arriba, resulta difícil entender la cultura como un coherente sistema uniforme, que -según la transgresión de la norma histórica- corresponde a una comunidad multilingüe y multiétnica, es decir, mayor número de lenguas naturales y como consecuencia diversos medios sociales y culturales. No existe, por tanto, una civilización uniforme y homogénea o de todos modos, un modelo cultural común de aceptación mundial, que legitime cualquier intento de "civilización" o de "modernización". Y donde se presenta esto, no puede ser nada más que el pretexto ideológico para la expansión de una cultura a costa de las demás. La única civilización incontestable es el derecho de todas las culturas, nacionales y locales, que coexistan con los modelos dominantes, aunque deriven de las mismas. Y la razón más importante que justifica el desarrollo de los estudios culturales es la necesidad de que se salven las lenguas y las civilizaciones que nos legaron los siglos.

Cuando hablamos, pues, de una cultura neohelénica entendemos una cultura que posee como referencia lingüística a la lengua griega. Como dice el poeta: "hemos visto que muchas sentencias se han derribado, pero nunca la interpretación solemne: Donde la lengua, la patria"³. La cultura se encuentra naturalmente en todos los sistemas de comunicación que ha desarrollado una comunidad determinada (organización común, relaciones económicas, sistemas de parentesco, estilo de vida acostumbrado, rituales, etc.). Pero su expresión más completa la hallaremos en los métodos lingüísticos de comunicación, es decir, en los textos hablados y escritos. Dicha señal tiene un valor metodológico porque se enlaza con un problema teórico fundamental, que es la problemática de las fuentes. Para estudiar de manera sistemática un fenómeno como la cultura, que se halla difuso en todas las manifestaciones de la actividad material e intelectual de una sociedad, conviene investigar un campo reconocido y al mismo tiempo válido y definido. Volveremos sobre estos planteamientos.

Existe también otro problema, que tiene que ver tanto con la teoría como con el método de acercamiento. ¿Puede basarse la investigación de la cultura en una metodología homogénea? ¿Las diferencias que subsisten entre los sistemas culturales de orientación fundamentales en el campo metodológico y en el análisis práctico?

² Lotman-Ouspenski, 1984-106.

³ O. Elitis, *El jardín con las ilusiones*, Atenas, Ypsilon, 1995, 63.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

De acuerdo con Jouri Lotman, existen dos maneras básicas de abordar el carácter y el contenido de una cultura: a) desde la óptica de sus instituciones, es decir, desde un ángulo interno, con el criterio principal de la autoconciencia de la cultura: cómo la misma se comprende a sí misma; b) desde un punto de vista externo, la de un observador ajeno que examina la cultura con teorías externas y criterios tipológicos⁴.

El problema es más complejo de lo que parece gracias a la peculiaridad del ámbito. La cultura, en cada época, produce su propio modelo particular y característico de qué es cultura (y de qué no es). Fenómenos y elementos culturales que no pertenecen a una cultura determinada es posible que no puedan ser perceptibles como manifestaciones culturales y se incrusten en el ámbito de la no-cultura⁵. Y esto es naturalmente válido también para el investigador extranjero, quien, en la medida en que es portador de una cultura de orientación diversa de aquella que se propone estudiar, es teóricamente probable que no se encuentre en la posición de reconocer determinados elementos constituyentes del sistema objeto del estudio.

El investigador externo asume la cultura como si fuera un definido sistema de órdenes y prohibiciones. Los propios portadores de la cultura la entienden como un sistema de méritos que existe por sí mismo con sus peculiares características. La cultura, como hemos visto, no se presenta nunca como un conjunto homogéneo que lo comprende todo. Al contrario, en entiende siempre como subconjunto organizado de modo que se defina de manera separada en relación a otros subconjuntos⁶. Esta necesidad de autorenovación de la cultura conduce a sus instituciones a describirla como una totalidad coherente de estructuras y valores, que la limitan frente a cualquier hecho ajeno, es decir, que desarrolle un modelo reglado, el cual finalmente afecta al proceso de autoorganización del sistema y de esta manera se incorpora e incluso se convierte en parte misma de la cultura⁷.

Un ejemplo típicamente nuestro; las discusiones interminables y que reaparecen periódicamente acerca del helenismo, la "nacionalidad", la *εντοπιότητα* o la identidad cultural griega han sido parte de nuestra historia cultural y, evidentemente, elemento característico de la cultura neogriega. Desde la "nationalità" de Solomós hasta la "línea griega" de P.

⁴ Jouri Lotman-Boris Ouspenski, *Sémiotique de la culture ruse*, trad. par Fr. Lhoest, Paris 1990. *L'Age d'Homme*, 1990, 21-22 (Lotman-Ouspenski 1990).

⁵ Lotman-Ouspenski 1984, 104.

⁶ Lotman-Ouspenski, 1984, 104, 106.

⁷ Lotman-Ouspenski, 1990, 21-22.

Yannopoulos y como la "grecidad de Seferis y Ritsos" o la "verdad helena" de Elitis, para detenernos sólo en determinados hitos, comprobamos el deseo inamovible del helenismo para preservar su fisiognomía cultural en aquello más peculiar y característico que atesora: "la particular diferencia" en relación con los modelos europeos occidentales.

De esta manera, la cultura de una determinada comunidad o grupo etnocracia se define a partir de la conciencia y memoria común de sus portadores y, por tanto, puede ser estudiada aislada de su punto de vista interno, es decir, de su autoconciencia.

¿Dónde puede el investigador hallar y estudiar las manifestaciones verídicas de la citada autoconciencia?

Según nuestra opinión, una de las fuentes más creíbles es la literatura. Y son muchas las razones. Primero, la literatura pertenece, con todas sus particularidades que la caracterizan, a los sistemas lingüísticos comunicativos: se trata de una lengua dentro de una lengua, que, aunque "suene de manera diferente del sistema lingüístico", incorpora además toda la amplitud de las posibilidades semióticas y semánticas de la lengua. Es, por tanto, junto a la lengua, uno de los sistemas más completos de comunicación.

En segundo lugar, la literatura, en la medida que se entrelaza con la lengua, representa un campo homólogo al de la cultura. Porque ambas con modelos de sistemas secundarios, basados en el lenguaje natural. Son además sistemas de señales, que quiere decir, ámbitos de actividad semióticas, de producción y creación de códigos y sistemas de valores⁸. Ello significa que en el plano metodológico no son incompatibles. Estructuras, códigos y αξιολογίες de una pueden rastrearse y reconocerse en la otra.

Finalmente, son subconjuntos de una superestructura, que se enlazan entre ellos con una particular relación de dependencia (la cultura es una categoría más genérica que la literatura), tomada como intermediada por factores variados. Uno de ellos es el escritor. Por medio del escritor la literatura incorpora a sus mecanismos semánticos también otros códigos fuera de la literatura de su medio social y cultural (mitológicos, filosóficos, sociales, ideológicos, etc.), los cuales son portadores de la cultura de la respectiva sociedad⁹.

⁸ Lotman-Ouspenski, 1984. 104-105.

⁹ Kapsomenos 19922, 49-59 (particularmente pág. 53); 1986, 83-119. Greimas 1976, 49-50.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

La relación literatura-cultura presenta una analogía y significativa cobertura con la relación literatura-ideología¹⁰. Para utilizar las semánticas respectivas de Lucien Goldman¹¹, el escritor, cuando produce, funciona no como un individuo sino como un sujeto colectivo, trasladando al mundo fantástico de su obra la conciencia de su clase. El escritor, con su crecida observación y sensibilidad, portador "de la conciencia social *δυνάμει*" constituye sus difusas estructuras de ideas, valores, intenciones, que caracterizan su clase social, en una composición coherente con gran claridad y exactitud semántica. Este sistema representa una cosmogonía, que, trasladada a la literatura, resulta el elemento estructural básico que asegura la unidad de la obra y fija con exactitud su orden semántico, códigos y escalas de valores. Estas constataciones de Goldman muestran el campo de la literatura como uno de los más característicos y autorizados para el estudio de la cultura. Y ello, en su orden, proporciona una solución satisfactoria al problema de la metodología, que reclama un ámbito determinado y controlado de investigación que admita un análisis sistemático.

Una primera conclusión que nos permiten estas interpretaciones es que el texto literario representa una de las expresiones más completas del modelo cultural correspondiente y proporciona de este modo la posibilidad al lector de reconocerse a sí mismo sin dificultad en este modelo y a conquistar su autoconciencia cultural, llegando, con la intermediación de la obra literaria, al fin de una *δυνάμει πολιτισμ(μ)τικής συνειδήσης*, para que también nosotros modelemos un concepto semántico correlativo al de Goldman.

Con esta idea, la literatura constituye un ámbito preferente del ejercicio de autoconciencia de la cultura y, consecuentemente, un ámbito preferente de rastreo de códigos y modelos culturales. Para que oigamos la misma voz de la citada autoconciencia: "lo que la flor a la planta, lo que la esencia a la flor, también esto es el poeta hacia la nación"¹².

Dentro de la misma problemática nos enfrentamos también con el particular problema del método. Comenzamos por el principio teórico de que

¹⁰ Esta relación la estudiamos de manera detallada en nuestros trabajos: Kapsomenos 1986, 281-301; Kapsomenos 1992, 494-506; 1993, 85-91; 1996, 453-482 (vid. bibliografía).

¹¹ Goldman 1948: "Matérialisme dialectique et Histoire de la philosophie" *Revue Philosophique de France et de l'Etranger*, N° 46. Goldman 1952: *Sciences humaines et Philosophie*, Paris. P.U.F. Goldman 1959: *Le dieu caché*. Paris. Gallimard (1959, 23-31), *πρβλ.* Goldman (1970, 1971) y Hamon, 1984.

¹² Odiseas Elitis, 1995,67.

la cultura es un sistema organizado. Y como tal, es al mismo tiempo también un sistema de signos y de semántica; es por tanto también un sistema de comunicación. Por otro lado, la ciencia que se ocupa de los sistemas es la disciplina preeminente de los fenómenos culturales. Mucho antes de la década de los 80, cuando comienzan a formarse los estudios culturales como un conocido campo autónomo, los fenómenos culturales han sido objeto de sistemático análisis por los estructuralistas de la década de los 60. Los estudios culturales se fundamenta, en esencia, a partir de los trabajos de Claude Lévi-Strauss acerca de los llamados pueblos "primitivos" de América¹³; de los presupuestos ideológicos de Roland Barthes acerca de los sistemas de moda, de la publicidad, de la cocina, de los modos de conducta, etc.¹⁴, de la Semántica Estructural de A. J. Greimas y de su ampliación hacia las ciencias sociales¹⁵. Los términos de esta problemática nos conducen a la época madura del formalismo ruso y a la orientación cultural de la estética de Mukarovsky (Escuela de Praga), mientras que su conclusión la reconocemos en las teorías de los sistemas culturales de Jouri Lotman¹⁶.

Por tanto, es este ámbito se entiende que investiguemos las herramientas analíticas para el estudio de la cultura y la codificación de sus conocimientos diacríticos.

Entre los criterios que ha desarrollado la semiótica (pero también la concepción semiótica de la cultura) diferenciamos determinadas correlaciones binarias, que se han demostrado de excepcional funcionalidad para el estudio de los fenómenos culturales en general. El modo en que llegan a ser perceptibles, en una determinada sociedad, las relaciones entre los polos de estas antítesis (quien tiene prioridad frente al otro, quien aporta los signos positivos o negativos, cuán fuerte es su mutuo antagonismo, cómo guardan correlación con otras correlaciones duales) es revelador para las características tipológicas de una cultura y puede desarrollarse para una formulación semiótica del valor del sistema.

1.1. El primer criterio que sugerimos es la interrelación natural contra cultura. En el campo de las ciencias humanas existe ya una rica experiencia

¹³ Lévi Strauss (1949, 1955, 1962, 1962a, 1964, 1973)

¹⁴ Barthes, (1957, 1964, 1967).

¹⁵ Greiman (1966, 1970, 1976).

¹⁶ Todorov (ed.), 1965,0138-140; Mukarowsky (1931, 1974); Wellek, 1981, 249-260; Lotman (1973, 1982); Lotman-Ouspenski (ed.) 1976; Lotman-Ouspenski (1984, 1990).

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

investigadora, que se ha establecido como herramienta metodológica de primordial importancia para el estudio de los fenómenos culturales.

Desde la época en que Levi-Strauss aplicó de manera productiva la relación naturaleza-cultura al estudio de los llamados pueblos primitivos de América¹⁷, este criterio fue utilizado en diversos campos conocidos, que probaron su valor metodológico¹⁸. Nuestra personal experiencia investigadora y también la general nos permitió sugerir, en un pasado congreso, como criterio clasificador el modo que esta relación para distinguir las culturas nacionales o regionales en familias culturales más extensas y emprender una tipología general de los sistemas culturales¹⁹.

En nuestros trabajos de investigación, que se centran principalmente en el ámbito de la literatura neohelénica y, en segundo término, de la cultura popular, la relación naturaleza-cultura se presenta siempre como el parámetro fundamental dentro del sistema significativo de los textos. Su naturaleza semántica cubre múltiples relaciones homólogas (individuo-naturaleza, sociedad-cultura, ser humano-divinidad, etc.), que nos conducen a una isotopía cosmológica, dentro de la que se manifiesta la orientación ideológica de la cultura.

En la literatura neohelénica la pareja naturaleza-cultura se significa de una manera determinada, que es común en la canción demótica y en todos los grandes poetas (Solomós, Palamás, Sikelianos, Seferis, Elitis, Ritsos y otros, como la primera y segunda generaciones de la posguerra). A diferencia del modelo ideológico de la cultura urbana occidental, que se define a partir del significado positivo de la cultura y del significado negativo de la naturaleza - nos referimos siempre al orden característico del sistema y no al de las manifestaciones discutibles de las ideologías alternativas-, a diferencia

¹⁷ Levi-Strauss (1949, 1955, 1962, 1962a, 1964).

¹⁸ El congreso mundial de la Sociedad Internacional Semiótica, que tuvo lugar, mientras tanto, en México (Guadalajara 13-18 Junio de 1997) con el único tema de las interrelaciones de la pareja *naturaleza-cultura* ("Semiotics Bridging Nature and Culture. La Semiotique: Carrefour de la nature et de la culture"), demostró del modo más diáfano nuestras elecciones previas. En las actas del congreso el lector encontrará la completa bibliografía relativa. El tema que desarrollamos allí fue: "La relation entre nature et culture comme critère typologique des systèmes culturels".

¹⁹ "La antítesis naturaleza-cultura en la canción popular griega" (I Congreso Internacional de la Sociedad Semiótica Griega: Semiótica y Sociedad. Tesalónica 22-23 de junio de 1979). Kapsomenos, 1980, 227-232 (1995, 213-219). Desde entonces tuvimos la oportunidad de aplicar en nuestros estudios el funcionamiento de este criterio.

también del tradicional modelo oriental, donde la naturaleza se presenta con una prioridad absoluta frente a la cultura, el modelo ideológico que reaparece en el conjunto de la poesía neohelénica se caracteriza por una relación de igualdad de fuerza o identidad entre las dos partes. En la profunda estructura que oculta a partir del análisis de los textos, naturaleza y cultura no llegan a ser casi nunca perceptibles como ideas contrarias; y donde ello sucede, el primer término cubre el polo negativo de una colisión (Prueba-Δοκιμασία) se convierten en positivos: se alza la antítesis y se restaura el equilibrio. En todas las circunstancias, lo que se significa como positivo es la relación de igualdad de fuerzas, equilibrio, armonía dentro de las que se afirman ambas partes. Esta semántica se expresa en todos los planos, del mito, de la creación de la imagen, de la acción narrativa, pero también en la propia constitución del héroe, que encarna la síntesis de los dos polos²⁰. Se expresa también como equivalencia de valores naturales y éticos, que son elegidos por determinados poetas, en sus obras de ensayo en una "teoría de las analogías": cualquier cosa que exista en la naturaleza tiene su análogo en el espíritu, en la cultura humana²¹. Así, elementos de la naturaleza, como la luz y el natural desamparo (la ligosini de Elitis) adquieren dentro de la poesía griega tradicional (Desde Solomós, Palamás, Sikelianós hasta Seferis, y la generación del 30) una fuerza antropoplástica, basada en valores culturales (Elitis, 1992, 31). Desde todas las interpretaciones de esta relación resulta una isotopía dominante, que constituye un signo distintivo tipológico fundamental de la cultura neohelénica: "la naturaleza es la fuente de todos los valores".

Ello supone una relación de armonía entre el hombre y la naturaleza, puesto que presupone una viabilidad simétrica del hombre hacia la naturaleza y sus demandas. Y excluye cualquier relación opositora, conquistadora o explotadora, divergiendo de modo característico desde el modelo tecnocrático e industrial occidental, que dispone exactamente de estas señales distintivas.

La relación armónica de hombre-naturaleza se expresa en una viabilidad predominante de autosuficiencia, felicidad y plenitud, que representa la característica condición existencial del ser en la poesía neohelénica. Dicha condición se define con el neologismo "eftichismos", que adopta y repite Elitis²², confirmando la universalidad de la experiencia.

²⁰ Vid. de modo más detallado Kapsomenos (1992. 1995, 1996).

²¹ Seferis "Una escenografía para el Tordo Δοκιμές", II, 1974, 55, Elitis, 1979, 190-191; 197.

²² Solomós, *Obra autógrafa* (AE 1964, 504, 7,9; 506, 1-4; 508, 20-22. Elitis, *El jardín con las ilusiones*, 1995, 13.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

La citada experiencia enlaza con la idea común en la obra de la mayoría de los poetas de la naturaleza como un paraíso terrenal, que es el territorio de consumación del ser:

*"que viva solamente el ser humano
que es la tierra paradisíaca
y la vida misma"*
(Kalvos, Odas, XII, 2)²³

Con estos términos, la naturaleza constituye un desafío duradero en la alegría de la vida²⁴, insufla la fe en la objetividad del mundo y en el valor de la vida como el bien máspreciado²⁵ y alimenta una experiencia de inmortalidad mundana mientras falta totalmente una "teoría de la muerte", que haga en cierto plano a la muerte comprensible y aceptable²⁶.

1.2. Un criterio relacionado es la conexión de la belleza con el bien. Las sucesivas posibilidades semánticas de los dos términos y de su relación proporcionan un campo para las diferenciaciones que guardan correlación con la orientación general de la cultura.

En la tradición idealista, por ejemplo, el bien, como propiedad del alma, se relaciona con la existencia espiritual del ser humano y conduce a una fuente metafísica, es decir, a dios. De manera contraria, la belleza, en la medida que se entiende como propiedad del cuerpo y de las cosas perceptibles, es decir, como valor, se clasifica en una categoría inferior, que - en su caso- puede contemplarse como "engañosa" y peligrosa, es decir, que nos conduzca al mal. En este caso, los dos términos se entienden como miembros de una antítesis, por cuanto se clasifican en categorías existenciales contrarias: materialismo frente a espiritualismo, inferior frente a superior, (el mal) frente al bien, naturaleza frente a la divinidad.

²³ El término "paraíso terrenal" lo utiliza también Solomós (AE 387 B18), mientras que en la mitología del Egeo, el paraíso es la segunda dimensión del mundo visible (Elitis, 1979, 199, 200).

²⁴ "entonces también afirman las hojas dentro del corazón felicidad la vida y negrura la muerte" (Solomós, Ο Λαμπρός, AE 1, A 8-9)
"con mil manantiales se lanza con mil lenguas:
quien muera hoy mil veces muere" (Solomós, *Los libros sitiados*, AE 427, 17-28)
"cualquier atisbo de felicidad cualquier mano suya Salud!"
(Elitis, *Orientaciones*)

²⁵ "no lo esperaba que la vida fuera un gran bien y lo primero"
(Solomós, AE 502 b 13).

²⁶ La muerte sólo se puede entender como negación del héroe a aceptar el destino mortal de la muerte (vid. Kapsomenos 1996, 161-182; 234-247).

El idealismo filosófico representa otra interpretación de la semántica, donde lo hermoso en la naturaleza se entiende como una forma parcial de la idea Absoluta, es decir, ello también conduce a la fuente metafísica y consecuentemente queda ubicada en la misma categoría existencial con bien. Esto no excluye, sin embargo, su relación antitética, puesto que la percepción del trágico ("elevado-υψηλού") en Schiller resulta de la colisión de la belleza (que tiende a capturarnos dentro de los términos de lo perceptible) contra el bien (que nos recuerda nuestra naturaleza espiritual, es decir, la demanda de imposición de lo espiritual en lo material).

En comparación con los criterios anteriores, la percepción de la relación belleza-bien que corroboramos en la literatura neohelénica se presenta de modo variado. Primeramente, tanto lo bello como el bien nos conducen a la categoría naturaleza y resultan propiedad del mundo material. Más tarde, se entrelazan en una necesaria interconexión. No se entiende el bien separado de la cualidad de lo bello ni de lo bello sin la cualidad del bien. Bien y bello constituyen una identidad, el uno envuelve al otro.

Dos versiones características de esta identidad son el verso de Solomós "el mundo hermosa dicha y bondad"²⁷ y el mundo poético de Elitis, que queda determinado por la identificación de lo ético y estético, o de otro modo, por las órdenes del cuerpo desnudo y de la justicia, del vigor y de la sacralidad, de lo virginal y de la voluptuosidad²⁸. Dentro de este campo se hacen comprensibles las proclamas de Elitis de la equivalencia de valores éticos y naturales, de la santidad de los sentidos, de la dimensión espiritual del mundo material que se completa, como veremos, dentro del modo en que se hace perceptible la relación naturaleza-divinidad.

2.1. El criterio tipológico apropiado, para que exploremos esta relación es la pareja: misticismo contra racionalismo. El misticismo centra su prioridad en la experiencia mística, en la intuición, como herramienta de conocimiento del mundo y se enlaza con las culturas teocráticas de estilo oriental. El racionalismo, por el contrario, otorga mayor énfasis al "discurso racional" como herramienta de comprensión, como se comprueba desde la Ilustración en adelante. Podríamos añadir, completan los criterios tipológicos, que el misticismo nos conduce a la metafísica de la palabra y el misticismo al mundo material.

En relación con este complejo criterio, la imagen que nos ofrece la literatura neohelénica es, ante todo, confianza en la experiencia de los

²⁷ Solomós (AE 507, 17, 508; A3, 461, 27-28).

²⁸ Elytis, *Cartas Abiertas*, 1987, 37-38; *En blanco*, 1992, 20, 81, 345.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

sentidos y fe en la objetividad del mundo sensible, elementos que se relacionan como un βᾶθμῶ con el racionalismo.

Por otra parte, comprobamos una confusa percepción de la dimensión mística de la naturaleza -que en Seferis y en Elitis son particularmente un misticismo de la luz- (no de la oscuridad) y que se entrelaza con la aparición el dios en la naturaleza. Dentro de la cosmología poética neohelénica, la naturaleza constituye, como hemos visto, un paraíso terrenal, lugar de lo bello y del bien, campo de felicidad y consumación de los seres. Como consecuencia de esta visión de un paraíso mundano que concentra todos los valores, se encuentra también la percepción de que la naturaleza es el territorio del misterio y del prodigio, que, tanto en la tradición popular como en la escrita, se lleva a cabo con la "Divina Epifanía", es decir, la aparición del dios dentro de la naturaleza. La "Epifanía", lugar común en todo el universo mítico de los poetas griegos, es un descubrimiento "repentino" de la divinidad ante los ojos estupefactos de un "chiflado". En la mitología popular el chiflado es una "desviación" del arquetipo de hombre práctico, que tiene la posibilidad de observar los misterios: espíritus naturales de la mitología popular (Nereidas, Espíritus, etc.) y santos cristianos locales, de manera inseparable. El chiflado se convirtió en "fuerza actuante" de la poesía escrita primero con Solomós: "chiflado, dime qué viste por la tarde" (Solomós, *Los libros sitiados* III, AE 467 A3). El chiflado de la poesía escrita mira con asombro -a veces con terror- a la divinidad -a menudo femenina- (Afrodita, Luna vestida- Φεγγαροδυμένη, Diosa Madre, Virgen, etc.), que compone en una unidad los elementos característicos de la divinidad pagana y cristiana: como en relación al modo de aparición y su relación con la naturaleza, se presenta como un espíritu natural, como en relación a las determinaciones ético espirituales ha absorbido las cualidades de los santos cristianos: "y mostró toda su hermosura y toda su santidad" (Solomós AE 372 B3)²⁹. Con la aparición del dios dentro de la naturaleza se realiza una mundanización de los valores metafísicos y se restablece la conjunción del mundo material y espiritual dentro de un Universo uniforme, que reprueba el dualismo y pone de relieve el principio del Monismo universal, característico de la tradición helena desde la época de los presocráticos ("Uno el todo", Heráclito). De esta manera, la metafísica se convierte en física, por utilizar las palabras de Solomós (y de Elitis)³⁰.

²⁹ Palamás, Sikelianós, Elytis.

³⁰ Solomós *Obras Completas* I, 1961, 209; Elytis, *En blanco*, 1992, 206.

2.2. Complementario en relación con lo anterior es un criterio que se relaciona con la creación de la imagen: imagen misticista contra imagen animista. La imagen misticista denota una dimensión entre el mundo objetivo y subjetivo. El mundo exterior, la naturaleza, se significa como "ajeno" y la alienación del mismo parece un requisito para el desarrollo del mundo interior (concepción dual). De manera contraria, la imagen animista indica una identificación entre el mundo objetivo y subjetivo. Dicha identificación adquiere un significado positivo y conduce a la unidad del universo mítico (concepción monista)³¹.

Como hemos explicado en otro lugar (Kapsomenos 1992, 229.230), la divina Epifanía, tanto en Solomós que la consagra como un tema literario, como en los poetas posteriores (de modo especial en Palamás, Sikelianós, Seferis y Elitis) contiene siempre los elementos característicos de la imagen animista y representa una constitución fundamental de una isotopía cosmogónica que proyecta un Universo mítico indivisible, donde la naturaleza (-el templo) ocupa el lugar de la divinidad.

3.1. Otro criterio fundamental es la interrelación individuo-sociedad que forma, junto con la pareja naturaleza-cultura un segundo parámetro básico en el sistema semántico. Con la pareja individuo-sociedad se enlazan otras interrelaciones homólogas, como competencia -colectividad, independencia-sumisión, y otras similares que configuran junto a la anterior una isotopía social, que conduce al plano de la ideología. La prioridad (significado positivo) de una u otra parte de estas interrelaciones y tienen una importancia ideológica fácil de discernir. La prioridad del interés individual frente al colectivo constituye un principio básico del modelo capitalista (vid. libre competencia, privatización, sociedad de mercado) y la prioridad del interés social frente al individual constituye, a la inversa, un principio básico del modelo socialista.

Un criterio secundario significativo para la tipologización de una cultura son las posibles correlaciones dentro del ámbito ideológico (individuo-sociedad) y del universo teórico (naturaleza-cultura); el cómo se entrelazan los cuatro términos entre sí (individuo-naturaleza.sociedad-cultura), es determinante para la orientación del sistema. Como intentamos demostrar en pasados trabajos (Kapsomenos 1986, 281-301; 1993, 61-73), el cambio del período bizantino a la fase cultural neohelénica comienza con la aparición en la canción demótica acrítica de los siglos XI y XII de un héroe que materializa la relación individuo-naturaleza en yuxtaposición con la relación sociedad-

³¹ R. Wellek-Aust. Warren, 1976, 259-261.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

cultura. En concreto, frente a la prioridad de la pareja sociedad-cultura, que define el sistema axial dominante del sistema bizantino, (el héroe de los ciclos temáticos de "Porfirio", "Tsamado", etc. (párrafo escrito a mano)- proyecta por medio de la acción heroica- la prioridad de los valores que representa la identidad individuo-naturaleza e intenta imponerlos para derrocar el modelo dominante. Este orden, que se presenta primero en la literatura popular, encuentra su correspondencia histórica en el fenómeno del "provincialismo bizantino" (Kapsomenos 1986, 296-297). El giro cultural que comienza con la más antigua canción heroica, la acrítica, se completa en la canción "kléftika" del s. XVIII. Entonces comprobamos una marcada travesía de la concepción del individuo (canción acrítica) a la "concepción de la persona" que, según nuestra opinión, representa uno de los rasgos distintivos del humanismo neohelénico.

Esta concepción queda codificada en la ecuación: individuo = naturaleza + sociedad, que corresponde al conjunto de la personalidad engréida del héroe, que se evidencia en el cancionero con un arrogante "yo". Este "ego" representa la síntesis de un vigorosísimo instinto personal, de un claro valor vital (individuo=naturaleza), con la dimensión social de la personalidad del héroe, "su nombre", su fama, el reconocimiento que recibe del lado de la comunidad periférica a la que pertenece. Tenemos, pues, una síntesis principal de lo personal con lo social, una socialización de los valores naturales que de materializa en el vigoroso individualismo del héroe (naturaleza = sociedad).

Esta estructura queda concretada en el sistema de valores que se definen de la relación libertad=vida contra esclavitud=muerte.

De acuerdo con este esquema la esclavitud se equipara a la muerte (polo negativo) y la libertad a la vida (polo positivo). La clave de este modelo es la absoluta identificación de la vida con la libertad y su total diferenciación de la esclavitud. Ello quiere decir que la vida y la esclavitud son categorías incompatibles, cuan incompatible es también la categoría vida-muerte. Esta secuencia se traduce en una inflexible jerarquía de valores, que se basa en el principio de que la vida no vale la pena vivirla si no es digna de su cualidad humana; y supone el sacrificio de la vida personal en nombre de la dignidad y libertad humana. Al sacrificar, pues, su vida, el héroe reafirma en esencia la integridad de la vida, que se identifica con la plenitud de la existencia. Esta dimensión supone una transición desde la conciencia del Yo individual a la de

la persona humana, es decir, la conciencia de la identificación del Yo con el valor "ser humano"³².

Una sucesión homóloga de esta concepción la comprobamos como característica descollante en toda la literatura personal, desde Solomós (que traslada la concepción de la "persona" de la canción kléftica a la poesía filosófica de los *Libres sitiados*³³), Ritsos, Vretakos y los llamados "poetas políticos" de la primera generación de posguerra, a quienes esta problemática llega a su punto culminante y se convierte en el principal motivo literario. El eje de dicha problemática es la transgresión del contraste en la relación de individuo-sociedad y la armonización de los individuos con los valores colectivo (individuo=sociedad).

En este sistema de signos la sociedad no se define como una idea que existe por sí misma independiente del individuo, que corresponda un diferente sujeto, colectivo (como el pueblo), o impersonal y simbólico (como el estado). Se describe dentro de las ideas individualismo, competencia, no-persona. En otras palabras, no es la idea individuo la que se excluye, sino la manifestación antagónica y dominante del individualismo, conducta que se significa como no humana. Al revés, la idea sociedad no puede entenderse de manera independiente a la idea individuo por cuanto se define exclusivamente como conexión de una determinada cualidad y conducta del individuo. No se puede fundamentar más que por medio de rebasar el instinto individual, es decir, por medio de la camaradería, la cual coloca a los individuos repartidos en un grupo organizado, en una sociedad de seres humanos. Para que exista una sociedad se presupone una activación viva, por tanto, libre de sus unidades constituyentes, de los individuos, y no cualquier coacción externa o interna. El principio de la camaradería fija particularmente a la sociedad como una unidad coherente de reciprocidad, que supone la paridad de los miembros del conjunto. En su versión heroica, este modelo se expresa como un alistamiento voluntario al prójimo, que en determinados poetas, como Vretakos, sustituye al dios ausente ("hombre-dios"). En dicha autooferta, todavía en mayor grado, encuentra el individuo en el sacrificio propio su plenitud; mientras que paralelamente se corrobora y justifica como activo elemento social.

³² Vid. Kapsomenos 1996, 189-206.

³³ Elitis, "Lo público y lo privado", *En blanco* 1992, 339-356 (pág. 341: "el tiempo en esta vida permanece más allá del individuo. Con la diferencia de que, si nadie se completa como persona, se ve imposibilitado de sobrepasarlo").

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

4. Jouri Lotman y Boris Ouspenski³⁴ distinguen las culturas en aquellas que se vuelven especialmente hacia el contenido y hacia la expresión.

Una cultura que se vuelve hacia el contenido, tiene como estructura fundamental la relación: organizado contra desorganizado. Afirma que la parte "organizado", corresponde al "cosmos" (con el significado antiguo de armonía) y se opone a la "entropía" (la inclinación que conduce al caos). Se concibe siempre a sí misma como un principio activo que conviene prolongarse, y considera la no-cultura ως τη σφάιρα της δυνάμει de su expansión.

Por otra parte, una cultura que se vuelve especialmente sobre la expresión, tiene como estructura básica la relación: correcto frente a errado. Aquí, puede que no exista intento alguno de prolongación. Al contrario, es probable que la cultura tienda a restringirse en sus límites, que se separe desde todo punto hacia quien se oponga. La no-cultura se identifica aquí con la anticultura y de esta manera no se ofrece como lugar para la prolongación de la cultura.

La adaptación de esta tipología en los sistemas culturales nacionales y locales podría mostrarnos cuáles de ellas tienen prolongaciones y cuáles tendencias aislantes y consecuentemente cuáles corren el riesgo de ser impuestos a costa de los demás.

¿Cuál es el particular estigma de la cultura neohelénica en relación con esta tipología? ¿es expansionista o aislante? ¿es estática o dinámica? ¿están orientados los textos hacia el contenido, hacia la norma o a la expresión? La respuesta no es sencilla porque los indicios distintivos que muestra la tradición poética no permiten una correlación unitaria con uno de los polos de cada pareja.

4.1. Comenzaremos por la comprobación de que la concepción que es propia de la tradición diacrónica griega es el rechazo del modelo centralizador-δυναμοκεντρικού que caracteriza la reciente cultura urbana; es decir, de la percepción de que el hombre, la sociedad, el mundo camina determinado hacia un fin y que toda la historia humana no es más que el anodino curso evolucionista siempre hacia formas más refinadas con tendencia a un fin ideal de perfección. La concepción tradicional helénica, que se remonta a la antigüedad, es el curso cíclico (o espiral para algunos) de la historia, con elevaciones y caídas, retrocesos y cumbres, que presentan fuertes analogías de literatura griega, en diferentes niveles, pero especialmente en el

³⁴ Lotman. Ouspenski, 1990, 21-74.

sentido histórico de Cavafis y de Seferis, que se expresa mediante la técnica poética de la "línea objetiva" de los tiempos (presente-pasado)³⁵.

Con este criterio, la cultura neohelénica probablemente no es centralizadora.

4.2. Revelador de ello es una característica particular del héroe representativo de nuestra tradición literaria, la autarquía y la plenitud-perfección que lo distingue. Ello significa que la acción del héroe no se fija por el deseo de conquista de un determinado objeto o bien, de acuerdo con el esquema original: privación contra deseo de plenitud. En nuestro caso, el móvil de la acción y de la lucha-colisión heroica (δοκιμασία) es el deseo del adversario de arrebatarse o de conquistar los valores que posee el héroe. De este modo, la postura característica del héroe es la postura -no del ataque sino de la resistencia contraria a la amenaza de su plenitud natural o un procedimiento de su restitución, después de la acción injusta del oponente. De modo que el modelo de actos vigorosos que caracteriza a la cultura neohelénica, en el campo de la acción heroica, es aquello que denominamos modelo defensivo o resistente, que rehúsa la agresividad como prototipo de relaciones personales o sociales. Ello conecta con una tendencia característica de insumisión y rebelión frente a los constituidos austeros modelos externos de sociedad. Diríamos, pues, que en relación con la dicotomía organizado contra desorganizado la cultura neohelénica rehúsa la parte organizado como valor propio αυταξία; sin embargo, tiende de modo señalado a una armonía y orden, sin apartarse de la "entropía"³⁶. Como en relación a la dicotomía correcto contra errado, reafirma la parte correcto un sistema austero e inflexible de normas de conducta que confiera una prioridad al signo "organizado". En este campo, la cultura neohelénica no se entiende a sí misma como un principio activo que conviene extender. Ello, sin embargo, no significa en general que se caracterice por una tendencia de reduccionismo o aislamiento.

4.3. Un indicio muy fácil de distinguir de la cultura neohelénica es que se presenta en una situación de continua disponibilidad que se expresa con la ausencia de estructuras cerradas e inflexibles. En el campo semiótico comprobamos fenómenos como la coexistencia de los contrarios, que constituye un presupuesto favorable para las transformaciones por medio de

³⁵ Kapsomenos, 1991 (Seferis); 1993 (Kavafis).

³⁶ Como muestra de la tendencia hacia la "entropía" consideramos el fenómeno que fue denominado *neohelenismo dionisiaco* (comienzos del s. XX). Kapsomenos 1990, 272-274.

Eratóstenes Kapsomenos, Criterios tipológicos para una semiótica de ...

una dialéctica de los contrarios (tesis contra ἄρσῆ---síntesis). Para ello también la correlación dual expresión-contenido no se entiende y no funciona como una dicotomía sino como una unidad dialéctica. No se trata, pues, de un modelo expansionista ni de un modelo aislado. Se trata de un modelo que llamaríamos dialéctico. En el plano semántico (y mítico) dicha coexistencia de los contrarios se distingue en el principio característico del sistema (principio de la exclusión de los contrarios), que se enlaza con la naturaleza de las cosas y alimenta la concepción del trágico neohelénico, que conduce al arquetipo del ciclo, como procedimiento repetitivo, como "comunidad" individuo-conjunto pero también como un callejón sin salida. Interpretaciones básicas del trágico, que tiene como fuente la coexistencia de los contrarios, son los esquemas homólogos: valores positivos contra funcionamiento negativo (el bien de la vida como oponente de la libertad moral: canción kléftica. Solomós), intención positiva contra consecuencia negativa (intento de realización de un ideal --enajenación: Seferis), discordancia entre los modos quiero-conozco-puedo (voluntad+posibilidad contra desconocimiento, voluntad+conocimiento contra debilidad: Cavafis, Seferis), derrota material contra victoria moral (aniquilamiento del héroe trágico - salvación de la dignidad de la persona: Solomós, Cavafis, Seferis)³⁷.

Del reconocimiento y análisis de las estructuras culturales de la literatura, se deducen determinadas tendencias predominantes que constituyen los elementos tipológicos característicos de la cultura neohelénica. Dichos elementos son:

- a. La relación de equivalencia entre naturaleza y cultura, de valores naturales y morales (naturaleza=cultura)
- b. La relación de identidad entre lo bello y el bien (belleza=bien)
- c. La coexistencia de racionalismo y misticismo (racionalismo+misticismo)
- d. La síntesis de lo individual y lo social (individuo + sociedad: concepción de la persona).

La isotopía general que se deduce de los datos anteriores se significa como una tendencia predominante para la síntesis y armonización de los contrarios. El modelo cosmológico que corresponde a esta isotopía es la unidad del mundo material y espiritual en un Universo uniforme (Monismo universal).

Por otra parte, verificamos, en una serie de casos, la coexistencia de elementos contrarios o contradictorios, que no se completan en una

³⁷ Kapsomenos (1984, 1989, 1990, 1993, 1993a, 1993b, 1995, 1999).

composición dialéctica: valores positivos contra funcionamiento negativo, propuesta positiva contra consecuencia negativa, voluntad+conocimiento contra desconocimiento, etc.

De estas interpretaciones resulta una nueva isotopía, que cambia su código al principio de no exclusión (es decir, de la coexistencia) de los contrarios, hecho que nos conduce a la misma naturaleza del mundo y constituye la fuente eterna de lo trágico.

En la medida que el estadio actual de los estudios culturales permite correlaciones y conclusiones, podríamos concluir que la hipótesis de trabajo que publicamos en 1979, en el primer congreso internacional de la Sociedad Semiótica Griega, en el sentido que la cultura neogriega representa un modelo cultural mediterráneo, que se distingue claramente tanto del modelo urbano occidental como también del otro tradicional oriental, encuentra en mayor grado una suficiente cimentación.

Traducción realizada por Manuel Serrano