

NATURALEZA
ENSAYOS DE POÉTICA, FILOSOFÍA Y CIENCIA

ENSAYOS

19

Naturaleza

Ensayos de poética, filosofía y ciencia

CAROLINA DEPETRIS
SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ
(EDITORAS)



Universidad Nacional Autónoma de México
Mérida, 2018

Primera edición: 2018

Fecha de término de edición: 16 de marzo de 2018

D. R. © 2018, UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria. Del. Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES
Ex Sanatorio Rendón Peniche
Calle 43 s. n., col. Industrial
Mérida, Yucatán. C. P. 97150
Tels. 01 (999) 9 22 84 46 al 48
Fax: ext. 109
<http://www.cephcis.unam.mx>

© de la fotografía de portada Laura Benech
“El código es el paisaje”. Mixed media, 2015-2018. CC BY-NC 3.0

Prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio
sin la autorización del titular de los derechos patrimoniales

ISBN 978-607-30-0310-0

Impreso y hecho en México

Índice

Prólogo a la naturaleza CAROLINA DEPETRIS Y SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ	7
Metáfora y naturaleza LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN	11
Naturaleza de la metáfora CAROLINA DEPETRIS	39
Gesto inaugural y naturaleza de la filosofía JULIÁN ZÁRATE OJEDA	67
Cartas sobre lo natural poético SUSANA ROMANO SUED (EN CORRESPONDENCIA CON CAROLINA DEPETRIS)	89
Del miedo y del amor: naturaleza/límite y comunidad política SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ	103

Naturaleza y sociedades ideales	
ROMINA ESPAÑA PAREDES	125
Ciencia y naturaleza en tres actos. El debate en torno a la Real Sociedad de Londres	
MARÍA FERNANDA VALENCIA SUÁREZ	147

PRÓLOGO A LA NATURALEZA

CAROLINA DEPETRIS
SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

Si todos llevamos la nostalgia del paraíso perdido, podemos preguntarnos si no tendrá sus raíces en las civilizaciones “naturales”, las de nuestros inicios en esta tierra antes de que la gran muela del progreso, de la codicia y de la industrialización, que aplastó todo a su paso, apisonase el mundo.

Franz-Oliver Giesbert, *Un animal es una persona*

Ciencia, arte y filosofía crecen ahora juntos en mi interior hasta tal punto que sin duda llegará el día en que daré a luz centauros.

Nietzsche, *Carta a Erwin Rohde*

Los ensayos aquí reunidos giran en torno a un concepto abrumador: la naturaleza. Son el resultado de un largo y gozoso diálogo colectivo que, mes a mes, nos convocó alrededor de una sólida mesa de madera en el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM. Allí expusimos y discutimos temas y problemáticas surgidos a partir de un ambicioso objetivo inicial: pensar de manera crítica sobre los baluartes, préstamos y batallas epistemológicas que han mantenido y mantienen todavía los estu-

dios literarios, filosóficos, científicos e históricos cuando revisan su naturaleza disciplinaria y el concepto “naturaleza”. Poesía y filosofía tienen, quizás, todos los temas en común; y la historia y la ciencia comparten con ellas muchos más de lo que se permiten a sí mismas. Los orígenes de todas estas disciplinas están estrechamente enlazados, su desarrollo también. Ellas se han buscado todo el tiempo, se llaman todavía, pero lo hacen en muy pocas ocasiones para realmente acercarse. En borrar lo que tienen en común, en marcar y remarcar sus diferencias, les va a la poesía, a la filosofía, a la historia y a la ciencia, sus metafísicas y epistemes. Ver, entonces, cómo los problemas que presenta un concepto tan polisémico como “naturaleza” repercuten en los discursos que componen y soportan la definición disciplinaria de la literatura, la filosofía, la ciencia y la historia, fue nuestro no poco modesto propósito del que hoy presentamos este conjunto de trabajos.

El libro es resultado de dos proyectos de investigación colectivos financiados por la UNAM: los proyectos PAPIIT IG400113 e IG400116. Seguimos, por ello, un protocolo de investigación puntual que partía de un supuesto claro. Veíamos, en este sentido, que en algún momento del siglo XIX la naturaleza había dejado de considerarse un entorno objetivo, *dictum* del pensamiento y las ciencias modernas, para ser susceptible de metaforizarse. En el siglo XIX la naturaleza comenzó a ser preñada de significados ajenos a su campo referencial y pasó así a ser significante de nuevos conceptos. Las consecuencias de este giro, señalado ampliamente por numerosos estudiosos, estaban lejos de agotarse, y a nosotros nos interesaba especialmente medir cómo esto repercutía en la forma de vincularse de las diferentes disciplinas, y en la reconfiguración de sus estructuras epistémicas y poéticas. La distancia que supone este cambio puede medirse, por ejemplo, en la mecánica defendida por la Royal Society de Londres y las percepciones y descripciones del entorno que hacen los viajeros de finales del XIX: hay una mecánica en la naturaleza experimentable, comprobable, predecible pero, conforme avanzamos hacia el siglo XX, en ella hay también una suerte de espejo de los sujetos que la habitan y describen. La física de la

naturaleza, la química de los organismos que la componen es teñida por las pasiones, las emociones, los anhelos religiosos y personales de los seres humanos que la viven y estudian. Así, la filosofía, la poesía, la religión se acercan a las ciencias naturales para que el miedo, los sueños, el amor y las ilusiones comiencen también a trazar los límites de lo que la naturaleza *es* como mecanismo y también como modelo aplicable al ámbito político, social, histórico, estético, moral, etc. El cambio es de un impacto tan fuerte que no se calma todavía, y el proceso que da origen a este cambio es, para nosotros, de germen y rasgo poéticos porque radica en la metáfora.

La reelaboración metafórica de la naturaleza tiene un nacimiento estético y, más concretamente, poético, y es desde este campo que irradia hacia la filosofía, hacia la ciencia, hacia la historia, complicando, alterando, incluso modificando las nociones canónicas de “sujeto”, “objeto”, “verdad”, “realidad”, “conocimiento”. Caso paradigmático de este giro lo encontramos en la filosofía de la ciencia, donde los “objetos” adquieren el estatus ontológico de “cuasi-objetos”, resultantes de las interacciones entre los discursos y los mundos.

La intuición de que en el siglo XIX el concepto “naturaleza” es alterado profundamente a través de un recurso de orden poético, que esto acarrea consecuencias transversales para los diferentes campos de conocimiento como los aquí trabajados, y que, además, produjo un dislocamiento de sus modos epistémicos (de la poética a la ciencia, de la ciencia a la filosofía, de la poética a la historia, etc.), nos condujo a preguntas concretas alrededor de la potencia epistémica que puede tener un recurso retórico como la metáfora y cómo esto abre posibilidades *desregularizadoras* y creativas para las diferentes disciplinas. Fue importante, por ello, indagar en la naturaleza de la metáfora y del discurso que la contiene de manera más directa: el poético.

Si violando las restricciones impuestas por los naturalistas de los siglos XVII y XVIII (que buscaban configurar un saber confiable, descriptivo, objetivo), la naturaleza devino metáfora, es claro que la idea de entorno objetivo es ella misma resultado

(¿también metafórico?) y no punto de partida. El romanticismo —momento clave de este giro que aquí señalamos— añora una naturaleza absoluta porque en algún momento anterior de la historia del conocimiento se construyó la persistente dicotomía objeto/sujeto, separando al mundo natural del moral, religioso y estético. En términos amplios, la ciencia expulsó a la poética —y, a la larga, también a la filosofía— del espacio del saber. La separación fue necesaria para asegurar la existencia y exigencia de conocimiento científico moderno, del mismo modo en que fue necesaria la reclusión de la poesía, la religión, el arte y la filosofía al espacio de la subjetividad. Pero ¿la objetividad de la ciencia es realmente moderna? La búsqueda de un saber objetivo repite, en realidad, el gesto inaugural de la filosofía en la Grecia clásica. “Los poetas mienten”, dice Platón, y la filosofía se distanció de ellos para poder definir y fijar un entorno estable (por no decir inamovible), continente de saber. No obstante, el problema de la verdad, como se observa en los ensayos de este libro, aparece con igual insistencia en la ciencia, en la poesía y en la filosofía.

Quisimos, en nuestro ejercicio especulativo, emular los modos de significación metafóricos, rompiendo los mecanismos habituales de vincular forma y fondo. Nuestro trabajo era, sin dudas, resultado de un ejercicio de investigación académica pero nos propusimos, con conciencia metodológica, no concluir en “resultados esperados” sino reiniciar cada vez, a través de los análisis acometidos, el inagotable trabajo de pensar el pensamiento. Fue fundamental, y sigue siéndolo, defender el carácter inconcluso de nuestras exploraciones. En consonancia con esta apuesta decidimos volcar nuestras reflexiones rompiendo, si el tema así lo demandaba, los modos estandarizados de expresión académica. Encontrará el lector que en algunos ensayos las citas son laxas y las estructuras reflexivas movedizas, pero en cada uno, el análisis y la especulación crítica volcada han sido expuestos, confrontados, testeados en el diálogo académico interdisciplinario. En este ejercicio hay, quizás, una declaratoria: la necesidad de liberar a las ciencias humanas del corsé epistémico y expresivo de las ciencias duras y restituir el valor cabal de sus naturalezas especulativas.

METÁFORA Y NATURALEZA

LUIS ANTONIO VELASCO GUZMÁN

Para Antonio Marino, por
sus cuatro décadas de diálogo
socrático en Acatlán

—¿Me preguntas lo que me has hecho, viejo Wang-Fô? —prosiguió el Emperador, inclinando su cuello delgado hacia el anciano que lo escuchaba—. Voy a decírtelo. Pero como el veneno ajeno no puede entrar en nosotros, sino por nuestras nueve aberturas, para ponerte en presencia de tus culpas deberé recorrer los pasillos de mi memoria y contarte toda mi vida. Mi padre había reunido una colección de tus pinturas en la estancia más escondida de palacio, pues sustentaba la opinión de que los personajes de los cuadros deben ser sustraídos a las miradas de los profanos, en cuya presencia no pueden bajar los ojos. En aquellas salas me educaron a mí, viejo Wang-Fô [...] las horas daban vueltas en círculo; los colores de tus cuadros se reavivaban con el alba y palidecían con el crepúsculo. Por las noches, yo los contemplaba cuando no podía dormir, y durante diez años consecutivos estuve mirándolos todas las noches. Durante el día, sentado en una alfombra cuyo dibujo me sabía de memoria, reposando la palma de mis manos vacías en mis rodillas de amarilla seda, soñaba con los goces que me proporcionaría el porvenir. Me imaginaba al mundo con el país de Han en medio, semejante al llano monótono y hueco de la mano surcada por las líneas fatales de los Cinco Ríos. A su alrededor, el mar donde nacen los monstruos y, más lejos aún, las montañas que sostienen el cielo. Y para ayu-

darme a imaginar todas esas cosas, yo me valía de tus pinturas. Me hiciste creer que el mar se parecía a la vasta capa de agua extendida en tus telas, tan azul que una piedra al caer no puede por menos de convertirse en zafiro; que las mujeres se abrían y se cerraban como las flores, semejantes a las criaturas que avanzan, empujadas por el viento, por los senderos de tus jardines, y que los jóvenes guerreros de delgada cintura que velan en las fortalezas de las fronteras eran como flechas que podrían traspasarnos el corazón. A los dieciséis años, vi abrirse las puertas que me separaban del mundo: subí a la terraza del palacio para mirar las nubes, pero eran menos hermosas que las de tus crepúsculos [...] Me has mentido, Wanf-Fò, viejo impostor: el mundo no es más que un amasijo de manchas confusas, lanzadas al vacío por un pintor insensato, borradas sin cesar por nuestras lágrimas. El reino de Han no es el más hermoso de los reinos y yo no soy el Emperador. El único imperio sobre el que vale la pena reinar es aquel donde tú penetras, viejo Wang-Fò, por el camino de las Mil Curvas y de los Diez Mil Colores.¹

Los poetas mienten. Este *dictum* es el juicio al que la filosofía llegó cuando confrontó por primera vez el quehacer poético desde las fronteras del quehacer del pensar: Jenófanes lo hizo enfáticamente en los fragmentos en que ataca directamente a Homero y a Hesíodo, censurándolos por todo lo que dijeron de los dioses, como cuando afirma que estos dos poetas han atribuido a los inmortales todas las cosas que constituyen oprobio y vergüenza entre los hombres, lo cual le parece evidente en los episodios de sus obras, en los que se observa claramente que los dioses roban, cometen adulterio y que, incluso, viven todo el tiempo en el engaño.

Otro portavoz original que comparte este *dictum* es Heráclito de Efeso quien, mediante su peculiar modo enigmático de señalar las cosas, nos permite experimentar en tensiones interminables las contradicciones de la verdad en su unidad original. No sin dificultades hermenéuticas, Heráclito nos ayuda a comprender el antagonismo esencial inherente a la experiencia de la verdad con sus señalamientos sobre la naturaleza del *lógos* y

¹ Yourcenar, *Cuentos orientales*, 24-26.

la de la verdad. Entre estos dos términos —lógos y *aletheia*— los esfuerzos humanos tienden insoslayablemente al fracaso, por eso no es aceptable la verdad en términos humanos. En todo caso, se podría tener una oportunidad de iniciar el camino hacia ella, cuando la verdad misma no se encuentra como propósito activo en las acciones del hombre, razón por la cual podemos reconocer la oculta crítica heraclíteica contra los poetas, pues gracias a ellos las prácticas de la religión convencional —aunque en ocasiones apunten accidentalmente a la verdad— son necias e incongruentes. Algo de esto lo podemos entrever cuando escuchamos el Fragmento 14 en el que Heráclito indica que los misterios practicados entre los hombres son celebrados impiamente —impietad debida a las enseñanzas explícitas de los poetas.

El esfuerzo más original, más acabado y de mayor profundidad al intentar hacer frente a la fama de la verdad poética desde la filosofía es, sin lugar a dudas, el que realiza Platón en todos sus *Diálogos* —cuyo estilo poético aúna otra perplejidad más para comprender la verdad dialógica platónica—. De la totalidad del *corpus platonicum*, los diálogos que conviene tener muy presentes para la aproximación a la complejidad de las escenas en las que el filósofo ateniense trata miméticamente el problema de la verdad son todos, pues no hay uno solo entre ellos en el que no se manifieste la tensión fundamental entre las perspectivas de cada personaje enfrentado dialécticamente con el personaje socrático por antonomasia (en los *Diálogos* platónicos no siempre es Sócrates el personaje socrático). Pero en cuanto Platón decidió escribir la filosofía, y además escribirla en diálogos, esto es, miméticamente, tomaba la decisión de que la filosofía tenía que ser presentada poéticamente, pero a la vez, se tenía que distanciar de la poesía. Con los *Diálogos* de Platón la tradición filosófica tuvo a su disposición la manera idónea de subrayar lo mejor de la poesía, esto es, su forma; mientras que con esa misma manera de representar a sus personajes filosóficos el filósofo-poeta Platón encontraba la manera idónea de profundizar en las verdades de la filosofía, esto es, su contenido. Con la *mimesis* platónica escenificada en los *Diálogos*, la querrela entre filosofía y poesía,

por fin, encontraba una armonía que destacaba las virtudes de cada extremo.

Si bien es cierto que con Platón la querrela entre la filosofía y la poesía logra un balance, no sólo bello sino perfecto, también es cierto que esta controversia nunca más volvió a encontrar un punto armónico en la historia de la filosofía, aun cuando se pueden señalar como casos cercanos, pero nunca iguales, las propuestas filosóficas de Jean Jacques Rousseau en el Siglo de las Luces y de Friedrich Nietzsche al final de la época sistemática de la filosofía, pues las obras de ambos pensadores —Rousseau y Nietzsche— son las únicas que vuelven a tomar con la misma seriedad y profundidad la relación entre filosofía y poesía, aunque con situaciones y salidas críticas perfectamente diferenciadas. Lo que sí es definitivo es que la querrela entre la filosofía y la poesía tuvo su planteamiento más completo, más profundo y más complejo con la propuesta filosófica de Platón en la Antigüedad clásica. Los *Diálogos* en los que la cuestión aparece, como todos saben, son *Gorgias*, *Protágoras*, *Ión*, *República*, *Fedro* y *Simposio*.

Volviendo al punto de partida de este trabajo, esto es, a la cuestión de que a los ojos de los filósofos los poetas mienten, se requiere todavía la siguiente clarificación: que este famoso *dictum* filosófico —en la medida en que su expresión no es poética, es decir, que no abarca la comprensión total de aquello a que apunta la experiencia poética, puesto que la propia expresión filosófica es una enunciación proveniente de un juicio particular— se encuentra en el ámbito de las perspectivas, por lo que la crítica filosófica al quehacer poético jamás puede alcanzar a la visión holística del poeta. Esta deficiencia específica del lenguaje filosófico ante el lenguaje poético muestra a las claras que cualquier juicio que se haga de la poesía fuera del modo poético no podrá eludir las contradicciones que sólo la expresión poética logra salvar. Esta consideración, por cierto, es la que nos permite señalar anticipadamente que toda crítica filosófica a la poesía difícilmente podrá ser comprendida en los mismos términos y con los mismos alcances con los que los primeros filósofos comprendieron la oposición original entre el poetizar y el filosofar.

Para aclarar cómo entiendo específicamente la oposición entre poesía y filosofía a la que hago referencia, me veo en la necesidad de explicar en qué sentido es posible entender una oposición entre dos extremos, cuáles podrían ser, justamente, estos dos términos, la poesía y la filosofía. Una vez aclarado el elemento que hace posible una confrontación como la que estoy anunciando, pasaré a la exposición de mi comprensión de la antigua querrela entre la filosofía y la poesía para llegar finalmente al ejercicio hermenéutico que me permitirá exhibir la tensión existente entre ambos extremos —cuando ambas disciplinas enfocan su atención a la cuestión de la naturaleza o *phýsis*.

FILOSOFÍA Y POESÍA: LA RELACIÓN PRIMIGENIA

La disputa entre filosofía y poesía comenzó cuando la filosofía vio la luz en el mundo. La llegada de la filosofía en Occidente, definitivamente tardía con respecto a la de la poesía, evidenció de inmediato una toma de distancia respecto de la aceptación común de que la poesía —la homérica, por sentado, y no otra—, detentaba la verdad, es decir, que en su praxis, en su *poiesis*, en su manifestación, el hombre tenía ante sí la develación de las cosas tal como ellas son —si bien, únicamente las cosas griegas, es decir, el mundo griego, que era el mundo que importaba, no el mundo bárbaro—. En este entendido, la poesía homérica y sus rapsodas funcionaban como los educadores del espíritu griego; educación y presupuestos ante los cuales la filosofía original manifestará sus desacuerdos fundamentales.

Un ejemplo de cómo entiendo la importancia de la educación y formación espiritual de los griegos por medio de la poesía se puede observar con nitidez cuando Platón pone en boca de Sócrates, en el principio de su apología pública ante el jurado ateniense que habrá de juzgar las acusaciones interpuestas contra él por su fundada enemistad contra la polis, que la acusación que más le preocupa “no es la de hoy, la actual, sino la de mucho antes”. Con esto se refiere elusivamente a aquella que depende de la puesta en escena de un comediógrafo en la que

se veía a “un cierto Sócrates ocupándose de asuntos de arriba de los cielos y de debajo de la tierra”, caracterización con la que todos los miembros del jurado fueron educados —y válgame el acotar con precisión—, presentación escénica que funcionó de prejuicio en el criterio de todos los miembros del jurado que terminó por considerar a Sócrates culpable de impiedad, así como de corrupción. Y, como si estas dos acusaciones no fueran suficientes para atacar a un individuo en su persona moral, en una época en la que estas caracterizaciones eran determinantes para obtener el respeto privado y la autoridad pública entre sus coetáneos, también se le acusó de ser sofista en su comunidad. Una parte importante de la tradición filosófica contemporánea, apoyándose en el texto canónico de Werner Jaeger sobre la *paideia* griega, ha contribuido a develar la complejidad del problema de la educación en la Antigüedad clásica griega.²

En lo que respecta al papel de la poesía homérica en el proceso de la educación o formación del pueblo griego y sus individuos, el juicio más aceptado que ofrecen autores como Werner Jaeger, Eva Brann y Hans-Georg Gadamer no deja lugar a dudas respecto de la importancia que la épica homérica tuvo como fundamento en la formación del carácter griego o, en un sentido más exacto, en la formación, expansión y reconocimiento de lo que se ha entendido bajo el concepto de cultura griega. Para decirlo con toda claridad: sin la *paideia* —esencialmente homérica— la cultura griega sería impensable.³

² La deuda intelectual que tengo para los autores que me hicieron pensar el problema de la *paideia* griega, en el sentido en que lo desarrollo en este ensayo, es enorme. Inicialmente, se encuentra el texto canónico de Jaeger, *Paideia*, mientras que quienes me orientaron para sopesar la importancia de la *paideia* en la singular tensión entre la filosofía y la poesía en sus manifestaciones iniciales son Brann, *Homeric Moments*, y Gadamer, *Dialogue and Dialectic*.

³ En una nota a pie de su “Plato and the Poets”, Gadamer determina finalmente el asunto de si todavía somos capaces, frente a las interpretaciones habituales de la poesía, de comprender la sapiencia de los poetas antiguos a quienes sus coetáneos se referían con el nombre de “hombres divinos”. En el pasaje en cuestión, Gadamer destaca la importancia del trabajo de Werner Jaeger en un sentido muy relevante para la justificación de mi interpretación del problema de la formación del carácter de un pueblo, de su cultura y, en

Una manera de aclarar el matiz que señalo consiste en pensar la distancia que media entre las opiniones tradicionales o lugares comunes que hacen posible los juicios morales sobre los que se sustenta la manera de pensar de los individuos que integran una determinada comunidad (entre las que la opinión sobre los dioses y las acciones pías, así como las que ofrecen el paradigma de lo que es la virtud ciudadana o civil, son consideradas los principios más importantes para fortalecer la vida comunitaria), y las innovaciones respecto de esos modos tradicionales con los que se acostumbraba a pensar tanto la piedad como la virtud, ejercicio este con el que, evidentemente, habrán de ponerse en tela de juicio los fundamentos de dichas opiniones comunes trayendo como consecuencia una crisis en la manera tradicional de pensar lo que es bueno para una sociedad o, a lo menos, aquello que ha sido inmutable por generaciones y hasta ahora en esa comunidad específica.

En la época de Sócrates, la diferencia entre la opinión vulgar (la *doxa*) y el entendimiento de las cosas por parte del filósofo (la *aletheia*) respecto de los elementos y características que hacen que una sociedad se considere a sí misma como organizada, mediante algo que es común a todos sus integrantes, no es otra que la que se hace evidente en el juicio sobre lo que la comunidad piensa que es el bien o lo que le parece que es de utilidad para el pueblo. Cabe mencionar que el fundamento de esta opinión, la cual asume que interpreta correctamente la *poiesis* que le ofreció la educación con la que acepta la verdad respecto de lo que es piadoso y lo que es virtuoso, no es algo que haya obtenido

suma, de los efectos del ejercicio poetizante en los siguientes términos: “La investigación de Werner Jaeger reunida en su *Paideia* [...] pone en claro qué tan a propósito es el hecho de que Homero llegue a ser el objeto de la crítica de Platón acerca del problema de la visión del poeta sobre la *areté*. Toda *areté* sin *phrónesis* es de origen homérico, y a través de todos los cambios de la vida política griega la *areté* homérica preservó este rol como un paradigma. Este hecho vuelve evidente, me parece, que la crítica socrático-platónica de esta *areté*-ideal es un alegato que conduce a una *δικαιοσύνην μετὰ φρονήσεως* (justicia mediante *phrónesis*) (*Republic* 621C) precisamente en oposición a esta poderosa tradición homérica”. Gadamer, *Dialogue and Dialectic*, 62.

el pueblo por esfuerzo de su reflexión, sino por seguir los prejuicios imperantes respecto de lo que es bueno y útil al hombre —sobre todo, por la vía poética, más que por la vía reflexiva—. En cambio, en lo que respecta a lo que el filósofo piensa de lo que es importante para la vida social desde un ángulo en el que las perspectivas utilitarias o las creencias infundadas y personales no tienen ningún valor, aparecerá una vía no transitada por el común de la gente, y por ende, se trata de una vía solitaria basada en la investigación de la verdad que se aparta de los fines acostumbrados y, en general, contradice a la mayoría de las opiniones sobre lo que es el bien. Con todo esto no es difícil admitir que la experiencia original de la *philia* por la verdad no convoca a las multitudes (que se dejan guiar por las pasiones y las imágenes del bien, más que por una vía perfectamente justificada por la reflexión racional, así como por el bien original), sino al único amante de la verdad, es decir, el filósofo —al que Platón mitifica en el famoso episodio de la caverna en su *República*.

En su ensayo: “¿Qué es filosofía política?”, Leo Strauss nos invita a pensar que el advenimiento de la filosofía política clásica tiene que ver con una ruptura respecto de aquello que la *polis* consideraba que era el bien común. Y, si la interpretación del bien estaba fundamentada en la formación del espíritu griego por el *poietés* por antonomasia, Homero, entonces, por supuesto, la filosofía toma distancia de una manera peculiar de lo que los poetas señalaron bellamente como lo bueno. Al llegar hasta esta última consideración y para tener en claro cuál es la distancia que media entre el filósofo y el poeta, así como en qué consiste la relación de estos dos con la comunidad, tendríamos que ser muy conscientes de que —desde la perspectiva filosófica— antes de aceptar una opinión, aun si proviniera del mismísimo Apolo, el filósofo original (socrático) debe poner a prueba dichas opiniones y pasarlas, todas, por el tamiz de la razón, único medio del que dispone el hombre para allegarse a la verdad.

Algo que resulta relevante en estas observaciones iniciales es que la oposición clásica entre la filosofía y la poesía no sienta sus bases en la noción de culturización o de formación de la cultura

o del *éthos* de un pueblo. Por el contrario, tanto los resultados del *poiein* como los del *noein* —crear y pensar, respectivamente— satisfacen de manera plena los intereses y las necesidades de la culturización o formación espiritual de una comunidad. Esto es, la oposición clásica entre la filosofía y la poesía depende más de un elemento común presente tanto en los principios de la búsqueda original filosófica como en la de la precomprensión poética, pues tanto la filosofía como la poesía giran en torno a la verdad. La verdad es el elemento común que una y otra praxis humana, el *poiein* y el *noein*, tienen como vínculo esencial en los orígenes de su oposición. El criterio que les une en definitiva y originalmente, no es sino el de la experiencia de la verdad, pero he aquí —justamente— que es donde comienza su distinción y oposición: la verdad poética —al menos en el caso de la *poiesis* homérica— es un hecho. Homero es el *poietés*, lo cual quiere decir que es el creador por antonomasia; el creador del verdadero mundo antiguo, el de-velador (del mundo griego), es decir, el agente que ejecuta la acción del *altheuein* que, en términos más exactos, puede traducirse como quien lleva a cabo la acción de “verdadear” sobre todo aquello que habrá de entenderse posteriormente como lo genuinamente griego. Sin la *poiesis* homérica los fundamentos de la cultura griega y, por ende, su desarrollo, serían inexistentes.

Resultaría difícil no aceptar que la praxis filosófica, tanto como la del poeta por antonomasia, depende de su experiencia peculiar de la verdad, de tal manera que ambas acciones están relacionadas entre sí con el nudo de la verdad; el amor por el saber no podría entenderse de ninguna manera si la verdad no estuviese supuesta de forma determinante en la búsqueda filosófica, empero, la búsqueda filosófica no comparte la condición carente de su propia situación respecto de la experiencia de la verdad con el poeta. En cambio, la filosofía clásica se origina en la posición adversa y contraria en relación con la experiencia de la verdad del poeta: la filosofía ama al saber que, a su vez, depende de la verdad, pero de una manera radicalmente diferente a la del poetizar. En tanto que la poesía detenta la verdad,

la filosofía, aunque se comprenda a sí misma como deseo de ella, en definitiva, no la posee; es por esto que la filosofía ha sido caracterizada poéticamente con el símil de un ser intermedio, una realidad pendiente de dos seres antagónicos, a saber, *Penia* y *Póros*, la carencia y los recursos —al estilo del eros filosófico.⁴

La definición clásica de filosofía se entiende mediante el símil del impulso inherente a algunos —pocos— seres humanos por alcanzar el saber, la verdad, pero que difícilmente se puede llegar a afirmar que dicho objetivo haya sido realizado. Así, mientras que el poeta por antonomasia detenta la verdad y la expone poéticamente, el filósofo la desea íntimamente, pero justo este deseo seguirá siendo la pasión más original de todas, pues con toda honestidad resultaría sumamente extraño —dada la naturaleza antagónica del filósofo de acuerdo con la imagen platónica en el *Símposio*— que alguna vez este ser esencialmente carente llegue a completarse a sí mismo. Es así que, en la tradición clásica, al poeta se le ha caracterizado con el epíteto de divino, mientras que al filósofo como al de un ser intermedio entre el reino de lo divino y el de lo humano.⁵ Esta última imagen debe alertar sobre la naturaleza doble del filósofo; en realidad, ante la mirada de los hombres y de los dioses, el filósofo resulta ser siempre un individuo menesteroso porque ante unos no comparte la forma de lo divino —hacia la cual tiende constantemente en su búsqueda de la verdad— y ante los otros, aunque comparta externamente su forma humana con ellos, siempre está intentando cancelar dicha naturaleza. Con esta intención antagónica esencial a la filosofía, la figura del filósofo se manifestará necesariamente a la luz de la experiencia de lo cómico, pues en tanto que el filósofo es un ser a mitad del camino de lo divino y de lo humano, un ser intermedio, es decir, ni divino entre los dioses, ni totalmente humano en

⁴ Véase el pasaje del *Símposio* platónico: 203B-204A. Confróntese también la perspectiva poética de esta misma representación filosófica en Safo, *Poemas*, 94.

⁵ Considérese con atención el Eros filosófico del *Símposio* platónico, tanto en la caracterización del discurso erótico del personaje platónico Aristófanes (188C-193D), como en el de Díotima en boca del personaje Sócrates (201D-212C).

el mundo de los hombres, siempre resultará risible contemplar a un individuo que quejándose de su humanidad es humano y que buscando la divinidad nunca atina a alcanzarla. En este sentido, la filosofía es la comedia humana por excelencia.

Lo que debe quedar claro en este primer punto es que la contraposición entre la filosofía y la poesía depende, en primera y única instancia, de la importancia de la experiencia de la verdad; para aquélla, la verdad es lo que constituye el impulso que hace posible toda investigación filosófica, mientras que para ésta, ella misma es la verdad. Los mundos de la filosofía y de la poesía son mundos opuestos, pero al ser opuestos demarcan insoslayablemente una intimidad profunda: la condición de posibilidad de la relación entre el pensar y el crear no es otra que la experiencia de la verdad. Pero, ¿en qué consiste la verdad? No se espere una respuesta disciplinar a esta pregunta; ni siquiera una que pudiera ser organizada en términos de una filosofía del lenguaje, una lógica o una epistemología. Mi extraña decisión a abandonar estas vías hipertransitadas para responder desde la parcialidad inherente a cada una de las perspectivas disciplinares anunciadas obedece a que ninguna de estas maneras de acercarse a la verdad ayuda esencialmente a develar lo que implica su experiencia. En cambio, me aventuro a postular que la comprensión poética de la verdad puede orientar originalmente a su experiencia en el campo filosófico, tal como el propio Platón lo mostró cuando decidió realizar su búsqueda de la verdad mediante el diálogo, es decir, mediante la forma literaria —entiéndase, poética— para permitirnos experimentar la verdad.

Si mi hipótesis sobre la diferencia de la experiencia de la verdad entre la filosofía y la poesía es atinada, la exposición que realizaré a continuación habrá de develar dos maneras distintas de experimentar la verdad. Para evitar un trabajo infinito, centraré mi atención en un par de fragmentos de nuestra tradición, uno eminentemente filosófico y otro inobjetablemente poético en los que, si leemos con atención, encontraremos el mismo problema desde dos perspectivas diferenciadas por su origen, pero con vasos comunicantes que van mostrándose como compar-

tiendo un elemento común y esencial para la comprensión de lo humano. La manera de acercarme a ambos textos se sustenta en un entrecruzamiento de intenciones basado en lo que Seth Benardete realizó en su profundo libro *The Bow and the Lyre: A Platonic Reading of the Odyssey*, en el que entreteje genialmente tanto las implicaciones teóricas de este peculiar ejercicio, como las inusitadas iluminaciones filosóficas derivadas de la peculiar experiencia derivada de realizar una lectura platónica de la poesía homérica. El desarrollo de mi hipótesis interpretativa para los fragmentos que tengo en mente con los que pretendo mostrar la unidad de la verdad poética y de la verdad filosófica depende, en primer lugar, de lo que Benardete nos permite apreciar sobre este problema con su lectura platónica de la poesía homérica. Pero la complementación de mi hipótesis también dependerá de lo que yo me aventuro a ensayar aquí por primera vez a la luz de una lectura poética de la filosofía. En suma, que mi aproximación a la unidad perdida de la verdad filosófica y la verdad poética se encuentra en dos esfuerzos hermenéuticos precisos: por un lado, una lectura filosófica de Homero y, por otro, una lectura poética de un fragmento filosófico.

El fragmento de la poética homérica que emplearé en este esfuerzo hermenéutico es el bello pasaje en el que Penélope anhela la llegada de Odiseo, cuando en realidad lo tiene frente a ella sin poder reconocerlo y regocijarse por ello, mientras que el texto filosófico que intentaré analizar poéticamente es el fragmento de Heráclito que indica que “la naturaleza ama el ocultarse”. El tema a trabajar en ambos casos, si bien aparentemente no es otro que el de la *phýsis* o naturaleza, en realidad —es decir, filosóficamente— no es otro más que el de la verdad. Con esto, estaría enfatizando, por extraño que lo parezca a nuestros oídos modernos, que la experiencia de la verdad es posible en la poesía y en la filosofía antigua, mientras que en nuestra época, tal experiencia es algo de lo que se puede dudar *a priori*. Nuestro punto de partida en el intento por aclarar lo que es la experiencia de la verdad es que, a pesar de que por un lado, para los filósofos antiguos los poetas mientan y los filósofos busquen eternamente

la verdad, por otro, ésta se encuentra implícita en ambas actividades humanas desde su origen: poesía y filosofía antigua.

Así, nos encontramos de frente a una aporía fundamental, y es que a pesar de que aceptemos que lo esencial del hombre es su experiencia de la verdad, o en otros términos, que aceptemos que la verdad hace al hombre, también es un hecho que para afirmar algo así es indispensable un postulado o una comprensión de lo que es la naturaleza —incluida, por supuesto, la naturaleza humana— y justamente por esta comprensión antropológica, el fragmento heraclíteo que indica que “la naturaleza ama el ocultarse” llama profundamente nuestra atención.

PHÝSIS KRÝPTESTHAI PHILEI⁶

El escritor antiguo Temistio nos hace saber en su *Oratione* que Anaximandro fue “el primero de los griegos que conocemos que se atrevió a publicar un tratado en prosa sobre la naturaleza”.⁷ Este dato proveniente de una época un tanto tardía es relevante porque apunta hacia el centro de nuestra reflexión. El que Anaximandro sea el primero de los griegos que se atreviera a publicar un tratado en prosa sobre la naturaleza da cuenta, a pesar de la ambigüedad doxeográfica, de que posiblemente antes de él fuese del todo inusual que el tratamiento de la *phýsis* como problema filosófico tuviera una vía prosaica, es decir, no poética.

⁶ La enunciación heraclíteica que sirve de subtítulo a esta sección de mi trabajo proviene de la oración 5 (69B) de la obra *Oratione*, de Temistio (siglo IV d.C.). En lo sucesivo, para ésta y todas las referencias de los fragmentos de los presocráticos, sigo la clasificación canónica de la edición de Hermann Alexander Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, empleando la sigla “D” para referirme a esta obra de Diels, e inmediatamente después, el número correspondiente al fragmento del *physiologós*, antecediéndole la abreviatura “Fr.”. Así, para este caso: D Heráclito Fr. 123. Mi traducción: “La naturaleza ama el ocultarse”. En una de las aproximaciones que Heidegger realizó sobre este mismo fragmento, podemos advertir el siguiente sentido: “Das Aufgehen (aus dem Sichverbergen) dem Sichverbergen schenkt’s die Gunst”. Mi traducción: “El surgimiento (salido de la auto-ocultación) confiere el favor de la auto-ocultación”. Véase Heidegger, “Aletheia”, en *Vorträge und Aufsätze*, 279.

⁷ Véase Kirk et al., *Los filósofos presocráticos*, 156. Confróntese DK 12 A 7.

¿Pero qué queremos señalar exactamente con esta distinción? Al menos, que esta afirmación del escoliasta bizantino nos permite entender que siendo el caso de que hubiera una investigación previa a la del *physiologos* Anaximandro, tendría que llevarse a cabo mediante la expresión poética, con lo que podríamos empezar nuestra investigación acerca de los primeros estudios sobre la naturaleza en autores cuyo medio de expresión fuera el de la *poiesis*. Parménides y Jenófanes, evidentemente, son autores cuyos acercamientos al problema filosófico de la *phýsis* encontraron en la poesía el medio idóneo para plasmar la unidad de su pensamiento complejo, aunque en franca oposición a los supuestos de la tradición homérica que, como en el caso de Jenófanes, se separaban de la comprensión poética de la verdad por considerar que la *poiesis* homérica era particularmente reprochable en lo tocante a los asuntos más elevados del ser humano, cual lo es el asunto de los dioses.⁸ En otras palabras, que las primeras aproximaciones o develaciones sobre lo que es la naturaleza tuvieron como medio la vía poética, con que las siguientes reflexiones encuentran su justificación de manera cabal.

Heráclito, conocido entre sus coetáneos como “el oscuro” y como “el enigmático”, pronuncia un señalamiento que indiscutiblemente merece un esfuerzo de clarificación. El fragmento que indica que “la naturaleza ama el ocultarse” difícilmente puede entenderse en su sentido literal. Si el modo inmediato en que se nos presenta lo peculiar de la naturaleza, esto es, su devenir, sus manifestaciones emergentes con todo lo que rodea a la vida y a la muerte, al crecimiento, al desarrollo y al decrecimiento, y en general, al permitirse ver como moviente a pesar de la necesidad de su singular mantenerse siendo lo que es, con la oscura enunciación heraclíteica sobre la naturaleza (*phýsis*) nos confronta el siguiente cuestionamiento: ¿en qué sentido podemos aceptar que el ocultamiento es el modo esencial de la naturaleza? Necesariamente, debemos preguntarnos: ¿qué clase de afirmación es

⁸ Confróntese Anaximandro, Fragmento 11 (Sexto, *adv. math.* IX 193): “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses cuantas cosas constituyen oprobio y reproche entre los hombres: el robo, el adulterio y el engaño mutuo”.

esta que sostiene que la naturaleza ama el ocultarse? Mediante la experiencia más inmediata, parece que la naturaleza se nos presenta sin mediaciones. La naturaleza es evidente; no se oculta. Con una afirmación como ésta el animal racional que llamamos ser humano pretende dar cuenta de un conocimiento universal de lo que es la naturaleza, y lo podemos constatar en ejemplos particulares de su verdad, como cuando vemos que una semilla germina, que un botón de una flor crece hasta expandirse totalmente o cuando observamos maravillados que un reptil o un ave se abre paso a la vida rompiendo el cascarón de su huevo. La naturaleza muestra su impulso en todos sus movimientos y manifestaciones. Algún autor moderno llamó a este impulso perenne un conato. Y supuestamente podemos percibirlo en cada situación en que la naturaleza se haga presente. ¿Pero es el caso que podemos homologar el movimiento particular de cualquier ser vivo al conato de la naturaleza? Y si éste es el caso, ¿los movimientos percibidos lo son de manera inmediata o requerimos de un tipo de reflexión o de segunda experiencia que nos permita entender la causa natural del movimiento percibido? Si requerimos de una reflexión en el sentido en el que ahora lo sugiero, entonces las causas naturales de las cosas de la naturaleza efectivamente están ocultas, pues requieren de este esfuerzo humano por entresacar sus causas —que definitivamente no están en la superficie de nuestras experiencias, como no lo está la razón de por qué una semilla germina hacia arriba o un polluelo, como todo ser vivo, nace hacia afuera—. Entonces, tenemos que aceptar, para perplejidad nuestra, que la naturaleza ama el ocultarse.

Por otro lado, continuando con el referido pensamiento heraclíteo sobre la *phýsis*, esto es, el que nos permite entender a la luz de su connotación de agente que “ama” (*phílei*), la naturaleza es concebida gramatical y ontológicamente en este fragmento como un sujeto (tal como los ecologistas y defensores de los derechos de los animales lo emplean ahora para describir lo que es la naturaleza, si bien más dogmáticamente que reflexivamente). Sin embargo, al detenernos a pensar en esta peculiar manera de concebir a la naturaleza, resulta fácil comprender

que difícilmente puede ser un sujeto, a menos que consideremos la posibilidad de acercarnos a ella desde una perspectiva metafórica, o al menos, no en el sentido en el que la Modernidad perfiló la comprensión posterior del sujeto, pues ¿cómo se puede traspasar una acción que normalmente sólo se ubica en el ámbito de lo humano, como el amar, la acción del *philein*, al contexto de la naturaleza?

En última instancia, aun si aceptáramos que la naturaleza es un sujeto que actúa, ¿cómo podríamos entender que el objeto y el modo de su acción es el ocultamiento? ¿Qué estamos entendiendo de la naturaleza cuando escuchamos aquella afirmación categórica que indica que ella ama el ocultamiento, o sea, que su impulso natural o modo de ser no es otro sino el del ocultarse, el de no mostrarse o el de mostrar lo que no es? Hasta donde puedo ver, la única manera de comenzar a vislumbrar un sentido un tanto más referencial que el de una aporía, es cuando me esfuerzo reflexivamente para entender lo que es la naturaleza. Y para empezar, podría aseverar que todo lo que yo percibo de manera inmediata es lo que podemos aceptar que es una percepción natural, de donde se sigue la posibilidad de empezar a dirigir nuestras percepciones en este sentido hacia la propia naturaleza sin descartar la experiencia de lo que no es natural. Por lo que podemos delimitar en la percepción natural que no toda ella se aboca a la naturaleza, pues lo que percibimos naturalmente como naturaleza es sólo una parte de la realidad o totalidad de percepciones que constituyen nuestro mundo. Lo que veo de la naturaleza, los casos de ella, los ejemplos que puedo nombrar no son su conjunto, pero incitan a mi imaginación y entendimiento a pensarla como conjunto. Así es como normalmente nuestro pensamiento distingue los casos de la naturaleza de la naturaleza toda. Nuestra experiencia de la naturaleza, por lo que hemos logrado ver, también es paradójica, pues igual que la *phýsis* de la que habla Heráclito, también tiende al ocultamiento. Sin embargo, la perplejidad a la que nos conduce esta situación exige de nosotros que tratemos de aclarar la comprensión y el conocimiento que tenemos de este problema.

Si abandonáramos el fragmento de Heráclito, fragmento del pensar original, a las dudas y objeciones recién indicadas, tendríamos que afirmar, junto con la opinión común, que Heráclito es un demente o que, a lo menos, sus afirmaciones son incomprensibles. Sin embargo, una afirmación de esa naturaleza era algo que ya debíamos suponer, pues ¿no sabíamos ya por Diógenes Laercio que Heráclito de Éfeso era conocido justamente como *ainiktês*, el enigmático, entre sus propios coetáneos? Supongo que esta caracterización laerciana podría ayudarnos a considerar el *dictum* heraclíteo más allá de lo que sugeriría una primera descalificación inmediata de su apropiación, pero ¿hacia dónde necesitamos mirar para entender el fragmento heraclíteo más allá de las incongruencias lógicas visibles y de la violencia evidente a la inmediatez de la experiencia? A mi juicio, sólo existen dos vías, ambas entrelazadas originalmente, que son las que exhibo a continuación: o tal afirmación sobre la *phýsis* tiene una profundidad semántica que no estoy comprendiendo en mi aproximación inmediata o tal exposición sobre la naturaleza no puede ser literal sino metafórica. Veamos cómo entiendo esta doble vía como dos sentidos de un mismo camino.

En el primer caso, la aporía se evidencia de una forma un tanto menos fiable que en la segunda. Si atendemos a nuestra experiencia cotidiana sobre la naturaleza, se torna manifiesto que nunca “apresamos”, por así decir, a *la naturaleza*. La naturaleza como tal es un concepto complejo del que sólo tenemos apreciaciones particulares por medio de la experiencia o mejor dicho, la experiencia de la naturaleza sólo nos coloca ante fragmentos de la naturaleza, pero nunca ante la naturaleza en su total amplitud: el nacimiento de un borrego o el de una camada de perritos, la puesta del sol o la agradable temperatura de ciertas zonas del planeta, el olor de una flor o los matices de cierto color en ella, la riqueza de la multiplicidad de formas análogas rayanas en lo innumerable de las hojas de un pino o los movimientos libres y a la vez ordenados de una parvada nutrida de aves al atardecer en un campo abierto, etc., son, todos, casos particulares de la naturaleza, pero no son la naturaleza. Así, pode-

mos empezar a entender que la naturaleza está ahí, pero no es *strictu sensu* la naturaleza. Como tal, la naturaleza está presente tras los fenómenos naturales; ella se encuentra sosteniendo la pluralidad de formas, colores, olores, movimientos, temperaturas, pero nunca se manifiesta cabalmente por ella misma. La naturaleza siempre se hace patente en un otro, a pesar de que atribuyamos su presencia en cada caso particular de ella. Sin embargo, seguimos un tanto sin lograr articular una comprensión congruente de lo que es la naturaleza en sí misma. Como dije desde el principio, la experiencia de la naturaleza que trata de ser definida argumentalmente es aporética, lo que quiere decir, que no tenemos recursos “claros y distintos” para apresarla conceptualmente. Sin embargo, con esta caracterización se manifiesta, más aceptablemente que la primera, la segunda vía de acercamiento a la experiencia de la naturaleza en el *dictum* heraclíteo, la cual no es otra que la metafórica.

La comprensión metafórica de la naturaleza en el fragmento de Heráclito que nos comienza a tomar por sorpresa, al menos nos permite repensar la relación que existe entre nosotros y lo que entendemos por naturaleza. Por ejemplo, ¿por qué no volver la atención —en este acercamiento— hacia lo que de naturaleza tenemos en nosotros mismos o al menos hacia lo que la naturaleza podría enseñarnos de nosotros mismos si le prestamos los oídos adecuados? Si habiendo intentado investigar lo que es la naturaleza de manera literal, es decir, como si se tratase de investigar a la naturaleza como un *objectum* en sentido estricto, fuimos conducidos hacia las aporías recién indicadas, ¿por qué no ensayar una nueva vía de comprensión de la naturaleza, por ejemplo, tomando el camino de la investigación hacia dentro de uno mismo?, ¿por qué no intentar una indagación de lo que podría ser entendido por naturaleza en uno mismo? Así, la pregunta reorientada muy bien puede ser: ¿qué tengo yo de naturaleza? O, teniendo presente la complejidad del problema al percibir que siempre que intento definir objetivamente lo que es la naturaleza termino en un fracaso, quizás se me podría disculpar el colocarme a mí mismo como sujeto y objeto de la pregunta por la

naturaleza y, a pesar de la aparente psicosis metodológica, intentar develar esta posibilidad: parece que la única salida posible para comprender (sin contradicciones lógicas ni lagunas semánticas) lo que es la naturaleza en el *dictum* heraclíteo es la vía metafórica, es decir, esencialmente poetizante.

Antes de acercarnos al pensamiento poético homérico para intentar develar cómo se entiende en él el problema de la naturaleza, debemos distinguir un par de cosas para evitar una confusión que nos impida seguir adelante con nuestro intento de aproximarnos al poeta por antonomasia. Tal como sabemos, la única ocasión en que aparece en toda la épica homérica la noción de naturaleza, *phýsis*, es en el pasaje de lo relativo a Circe, la cono-cedora de muchas drogas (ἴξεσθαι πολυφαρμάκου),⁹ donde sucede la escena en la que Hermes toma la forma de un bellissimo joven quien, tomando a Odiseo de la mano, le interpela indicándole lo que tiene que hacer en la morada de Circe para salvarse de todo mal. En el pasaje en cuestión, Hermes le anticipa íntegramente a Odiseo que Circe le preparará una mezcla y le echará drogas en el manjar; mas con todo eso no podrá encantarle porque el excelente remedio que el Argifontes le obsequiará en unos momentos habrá de impedir el encantamiento. El remedio del que habla Hermes es, en sentido estricto, un antídoto, otro fármaco (τόδε φάρμακον ἐσθλὸν ἔχων),¹⁰ cuya virtud hará cesar la del preparado circeano. Se trata de una planta que Hermes arranca de la tierra (πόρε φάρμακον ἀργεῖφόντης ἐκ γαίης ἐρύσας),¹¹ cuya naturaleza le enseñó a Odiseo (καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε).¹² De acuerdo con la descripción del propio Odiseo, la planta extraída de la tierra por Hermes tenía negra la raíz y su flor era blanca como la leche; la llaman *moly* los dioses (μῶλυ δέ μιν καλέουσι θεοί),¹³ y para un mortal, es sumamente difícil el extraerla de la tierra, pero Hermes pudo hacerlo dado que los dioses lo pueden

⁹ Homero, *Odyssey*, 10.276.

¹⁰ Homero, *Odyssey*, 10.287.

¹¹ Homero, *Odyssey*, 10.302-303.

¹² Homero, *Odyssey*, 10.302-303.

¹³ Homero, *Odyssey*, 10.305.

todo (θεοὶ δὲ τε πάντα δύνανται).¹⁴ Después de esta escena nunca más vuelve a aparecer explícitamente la noción con la que los estudiosos de la naturaleza inaugurarán las investigaciones propiamente filosóficas. Sin embargo, como es claro por el sentido de la propia poesía homérica, esto no quiere decir (como lo he destacado inicialmente al referir la diferencia original entre la poesía y la filosofía), que Homero no cuente con una sapiencia sobre lo que es la naturaleza ni que no nos la muestre en sus múltiples e inconmensurables facetas, como por ejemplo, el pasaje al que acabo de aludir sobre la *moly* y al que referiré en la última parte de este trabajo.

Si bien es cierto que el episodio de la *moly* es el pasaje homérico fundamental para entender lo que Homero piensa por naturaleza, pues es el pasaje en el que el término *phýsis* aparece explícitamente en el poema, también es cierto que la exposición del pensamiento poetizante sobre la *phýsis* no es directa sino elusiva de tal forma que su aproximación requiere de una mediación interpretativa. De hecho, he aquí la relevancia escénica de Argifontes, dios de los ladrones, de los caminos y de los mensajes. Si aparece Hermes en escena, ésta se torna problemática en un sentido originalmente hermenéutico, pues el mensajero de los dioses no siempre es directo con sus tareas; normalmente es hermético, no sólo como su nombre lo sugiere, sino también como sus actos lo delatan.¹⁵ En esta ocasión, la escena es problemática porque inicialmente no sabemos cuál es la naturaleza de la *moly* y, después de este episodio, seguimos sin saber qué es la *moly*, pues aunque conozcamos la descripción de la planta no conocemos exactamente cuál es ni cómo Hermes la convirtió en el fármaco antídoto del de Circe. En todo caso, tal como lo

¹⁴ Homero, *Odyssey*, 10.306.

¹⁵ Véase el primer episodio de lo artero que puede ser Hermes, aun en el primer día de su existencia, cuando roba las vacas del Sol, y no sólo ante el propio Apolo, dios de la clarividencia, sino ante el todopoderoso Zeus, Hermes oculta la verdad para deleite propio y de Zeus, de quien espera la anuencia para pasar a formar parte del Panteón Olímpico. Siempre que pienso este episodio, dudo de la veracidad de este Dios y de la necesidad de una hermenéutica. Confróntese también Apolodoro, *Biblioteca*.

sugiere Benardete, “si la acción decisiva es el evidenciar su naturaleza y no la revelación de su nombre divino, como si se tratase de un encantamiento mágico, entonces la *moly* es en sí misma irrelevante. Lo que es importante es que ella tiene una naturaleza y que los poderes de los dioses surgen del conocimiento de su naturaleza [...] Odiseo, entonces, estaría armado con conocimiento. Este conocimiento lo salva del encantamiento de Circe”,¹⁶ lo cual conviene perfectamente con el juicio que tiene la diosa concedora de muchas drogas (πολυφαρμάκου) respecto del hombre concedor de muchos troyanos (πολύτροπος): “Hay en tu pecho una mente que no admite encantamientos”.¹⁷

A pesar de las dificultades hermenéuticas de todo el pasaje homérico sobre la *phýsis*, resulta claro que (si hacemos por el momento a un lado la cuestión del conocimiento en toda esta escena) podemos distinguir dos tipos de exposición sobre la cuestión de la naturaleza: una, relacionada con la manera elusiva de ser presentada, esto es, que sólo se llega a conocer algo de la naturaleza mediante la compleja caracterización de la *moly*, y otra, relacionada con la exposición explícita de los poderes de dicha planta. Con la primera aproximación parece que obtendremos conocimiento de la naturaleza a la luz de algo específicamente natural, es decir, de un ente que forma parte de aquello que se intenta conocer. Si bien la *moly* posee naturaleza contraria —tal como lo es el que la raíz y su flor sean visualmente contrapuestas por sus colores particulares—, lo único que exige esta determinación de los elementos contrarios en un solo ente al entendimiento humano es la posibilidad de dicha contraposición. Para que los elementos contrarios sean comprendidos como tales se requiere necesariamente un esfuerzo del entendimiento humano para ligarlos en esa relación específica. El entendimiento humano clasifica los elementos de una totalidad y los determina como necesarios para su comprensión conceptual unitaria; el blanco de la flor de la *moly* es opuesto al negro de la raíz de la misma planta porque ambos colores son modos

¹⁶ Benardete, *The Bow and the Lyre*, 86.

¹⁷ Homero, *Odyssey*, 10.329.

específicos, con los que se constituye la experiencia humana del color, pero además, sucede el mismo esfuerzo del entendimiento humano para captar unitariamente la determinación de la raíz y de la flor, las cuales son determinaciones naturales de lo que es una planta para la experiencia humana.

En general, estas determinaciones naturales de las que nos servimos para hablar de una unidad entre contrarios ofrecen la oportunidad de pensar lo que es la *phýsis* mediante el término griego de *kósmos*, de orden, es decir, del orden de la totalidad que no se ve, pero que está presente en una parte de la propia naturaleza que es ella misma orden y que necesariamente depende de los contrarios. Parece ser que el poema homérico nos ofrece una vía interpretativa muy singular para abrir la oscuridad del pensamiento heraclíteo cuando se le coloca como el autor del fragmento que señala que “la naturaleza ama el ocultarse”. Ahora que estas reflexiones nos han permitido iluminar de alguna manera la comprensión filosófica de la naturaleza con las luces de la poesía homérica, sólo nos queda andar el camino del pensamiento filosófico en un pasaje de la poesía original.¹⁸

Cuando escuchamos poéticamente el pasaje que evidencia una de las escenas más hermosas y acabadas de la épica homérica, aquélla en la que Penélope, escuchando la historia fingida

¹⁸ Cabe señalar que el sentido original de la siguiente idea —idea con la que pretendo cerrar este estudio— proviene del magnífico artículo de Kurt Riezler aparecido muchas décadas atrás, en una revista científica prestigiosa con el que su autor abría paso, entre incrédulos y dogmáticos, a lo que él denominó “la contribución de Homero al significado de la verdad” (título del texto en cuestión). Este artículo fue el primero que Antonio Marino me obsequió hace un cuarto de siglo cuando, para fortuna mía me inicié como colega y amigo suyo en el verdadero seminario en casa de Francisco García Olvera, con quienes comenzó entonces un diálogo que no veo por ahora que vaya a cerrarse algún día. Y no sólo eso, sino que además este diálogo ha encontrado estupendos interlocutores en el Centro Peninsular en Humanidades y en Ciencias Sociales de la UNAM, en Carolina Depetris y Sandra Ramírez, del Seminario Permanente “Poéticas y pensamiento”, a quienes agradezco profundamente por sus observaciones inteligentes y amistosas para mejorar las versiones que anteceden a este trabajo.

de Odiseo sobre el retorno a Ítaca de Odiseo mismo, no puede contener más las lágrimas y éstas ruedan por sus mejillas, *et cetera*, Homero lo retrata de la siguiente manera:

De tal suerte forjaba su relato refiriendo muchas cosas falsas que parecían verdaderas; y a Penélope, al oírlo, le brotaban las lágrimas de los ojos y se le deshacía el cuerpo. Así como en las altas montañas se derrite la nieve al sople del Euro, después que el Céfiro la derribó, y la corriente de los ríos crece con la que se funde, así se derretían con el llanto las hermosas mejillas de Penélope, que lloraba por su marido teniéndolo junto a sí.¹⁹

¿Qué nos dice Homero, el poeta, de la naturaleza y de lo que somos nosotros mismos con este pasaje? Yo entiendo que la imagen de la naturaleza nos permite entender la de lo humano. Penélope, por un lado, llora por su marido teniéndolo presente, pero realmente oculto ante ella; Homero dice líneas antes que, dolosamente, Odiseo se esforzó para que sus lágrimas se mantuvieran detrás de sus ojos, o sea, que se ocultaran ante la mirada de Penélope; la naturaleza humana da cuenta de un conocimiento limitado de lo que es el mismo ser humano, y a la vez, se nos muestra en el caso de Odiseo que algunos individuos pueden llegar a tener dominio de su propia condición, pero nunca de la naturaleza (esto es muy importante porque obviamente no estoy interpretando a Odiseo como un moderno). Y por otro lado, la imagen nos muestra también que la existencia humana, fugaz sobre todo, evidencia un cierto orden: “Así como en las altas montañas se derrite la nieve al sople del Euro [...] así se derretían con el llanto las hermosas mejillas de Penélope, que lloraba por su marido teniéndolo junto a sí”, nos está mostrando que el llanto de Penélope es una estación, nos anuncia velada y poéticamente que después del invierno del llanto sigue la primavera anímica, es decir, en este punto del poema debemos entender que el cambio que se avecina es inminente, pero también, jamás definitivo, pues la propia primavera será estacional —y

¹⁹ Homero, *Odyssey*, 19.203-ss.

como todos sabemos, en el caso de Penélope, la primavera vuelve a ser efímera, mientras su existencia misma se va desvaneciendo.

Metáfora y naturaleza son las únicas ideas con las que la aporía de la experiencia de lo humano cobra un poco de sentido sin por ello, como se ha visto, se cancele la aporía misma. El acercamiento que se ha hecho hasta aquí de la primera exposición poética de la naturaleza condujo nuestra atención hacia la peculiar manifestación aporética de la existencia humana, mientras que el acercamiento que se hizo también aquí sobre los vestigios de la análoga comprensión filosófica de la naturaleza ofreció las bases para pensar de la misma manera aporética, tanto a la naturaleza, como a la existencia humana. Por un lado, en el primer caso, el caso homérico, tenemos una afirmación sobre la naturaleza en apariencia simple, pero profundamente complicada. Simple, porque está enunciada de manera directa al interior de un relato de un episodio de la poesía homérica, pero a la vez complicada, porque trata de un relato del más artero de los mortales, el único que en la épica homérica compitió en ardidés contra la propia Atenea, Odiseo, quien a su vez está refiriendo un acto delevatorio de la *naturaleza* de la *moly* por parte de Argifontes, el dios de los hurtos y de los engaños, por lo que la verdad del relato referido por Odiseo en el pasaje tratado ya presenta serios problemas, por así llamarlos, de autenticidad de la fuente. Por otro lado, está el fragmento heraclíteo sobre la naturaleza de la naturaleza, el cual señala con toda claridad que la naturaleza propositivamente tiende a ocultarse, es decir que nunca deja de emplear ardidés para manifestarse. En suma, ni en el caso poético ni en el caso filosófico se cuenta con la verdad sin más de lo que la naturaleza es.

¿Qué podemos comprender entonces respecto de la verdad original sobre la *naturaleza* entre la poesía y la filosofía? Al menos, un par de experiencias perfectamente distinguibles. Una experiencia cuya base se encuentra en un relato poético aparentemente simple. Sin embargo, con nuestra aproximación filosófica a la experiencia poética sobre la naturaleza logramos iluminar las contradicciones más profundas sobre la propia naturaleza

en general, así como respecto de la naturaleza humana en particular. La única forma de hacer a un lado el escepticismo que imposibilita una experiencia de la verdad en estos ámbitos —filosóficos y poéticos— pareciera estar fundada en la atrevida doble consideración de que, por un lado, la comprensión verdadera de la naturaleza sólo le está dada a los dioses y, por el otro, que la comprensión filosófica del problema sólo ofrece vías oscuras y contradictorias, en las que lo único indubitable es que la verdad de la naturaleza está y no está en lo evidente de ella misma.

En nuestro recorrido, la única posibilidad viable para volver inteligibles las perplejidades argumentales provenientes tanto del camino poético como del filosófico fue la de interpretar poéticamente el fragmento heraclíteo 123 sobre la *phýsis*, e interpretar filosóficamente los símiles homéricos sobre la *moly* y el *kósmos*. Con esto aclaramos los matices adecuados para comprender, mediante la verdad poética, las contradicciones de la existencia humana a la luz de los movimientos naturales de la imagen de las estaciones de la vida, y también logramos iluminar el pensamiento con el que Heráclito “habló” de la *phýsis* a la luz de la necesidad del cambio intrínseco a la naturaleza misma.

Al parecer, la sapiencia poética y la praxis filosófica, pese a sus divergentes maneras de apropiarse del ser de las cosas, asumen una identidad esencial sobre la verdad de éste, y sus peculiares modos de expresar la verdad dan cuenta —tal como ha sido mostrado en este pequeño ensayo— tanto de esa identidad esencial como de su divergente modo de apresar dicha experiencia. La imagen libre de la naturaleza puede ser poética, así como la de su necesidad, filosófica, pero sólo en el intento de apresar ambas desde la existencia humana se logra la visión unitaria del conjunto que somos la naturaleza, la poesía y la existencia humana.

BIBLIOGRAFÍA

APOLODORO

Biblioteca. Madrid: Gredos, 1987.

ARISTÓFANES

Clouds/Wasps/Peace. Harvard: The Loeb Classical Library, 1998.

BENARDETE, Seth

The Bow and the Lyre: A Platonic Reading of the Odyssey. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997.

BRANN, Eva

Homeric Moments. Clues to Delight in Reading the Odyssey and the Iliad. Philadelphia: Paul Dry Books, 2002.

BURGER, Ronna

Encounters & Reflections. Conversations with Seth Benardete with Robert Berman, Ronna Burger and Michael Davis. Chicago: The University of Chicago Press, 2002.

DIELS, Hermann

Die Fragmente der Vorsokratiker. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung, 1903.

DIOGENES LAERTIUS

The Lives of Eminent Philosophers. Consultado el 24 de mayo, 2015. <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0004.tlg001.perseus-grc1>.

GADAMER, Hans-Georg

Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato. New Haven: Yale University Press, 1980.

HEIDEGGER, Martin

Early Greek Thinking. The Dawn of Western Philosophy. San Francisco: Harper & Row, 1984.

GESAMTAUSGABE

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7. Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

HÉRACLITO

Fragments. París: Presses Universitaires de France, 1991.

HOMERO

Odyssey. Harvard: The Loeb Classical Library, 1998.

JAEGER, Werner

Paideia: los ideales de la cultura griega. México: FCE, 1985.

KIRK, Geoffrey Stephen et al.

Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos. Madrid: Gredos, 1987.

PLATÓN

Euthyphro/Apology/Crito/Phaedo/Phaedrus. Harvard: The Loeb Classical Library, 1977.

Lysis/Symposium/Gorgias. Harvard: The Loeb Classical Library, 1991.

Republic, 1987. Consultado el 11 de junio, 2015. <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0059.tlg030.perseus-grc1:10.621c>.

RIEZLER, Kurt

“Homer’s Contribution to the Meaning of Truth”. *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 3, núm. 3 (1943): 326-337.

SAFO

Poemas, introducción, traducción directa y notas de Carlos Montemayor. México: Trillas, 1988.

STRAUSS, Leo

What is Political Philosophy? Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

YOURCENAR, Marguerite

“Cómo se salvó Wang-Fô”. En *Cuentos orientales*, traducción de Emma Calatayud, 13-33. Madrid: Punto de Lectura, 2004.

NATURALEZA DE LA METÁFORA

CAROLINA DEPETRIS

Retomo una pregunta que se hace Northrop Frye en *The Educated Imagination*: “what kind of reality does literature have?”¹ Poco antes, Ortega y Gasset daba vueltas sobre esta cuestión en *La deshumanización del arte* y sostenía con falsa simplicidad algo que juzgo complicadísimo: que la literatura es una irrealidad que aumenta la realidad del mundo. El territorio poético se presenta muy fértil y el núcleo de esa energía expansiva, nos dice Ortega, es la metáfora: “Todas las demás potencias nos mantienen inscritos dentro de lo real, de lo que ya es [...] Sólo la metáfora nos facilita la evasión y crea entre las cosas reales arrecifes imaginarios”. Y agrega: “Es verdaderamente extraña la existencia en el hombre de esta actividad mental que consiste en suplantar una cosa por otra”.² La prohibición o temor de nombrar algo es, para Ortega, lo que lleva al hombre a buscar canales alternativos de nominación de la cosa innombrable. Un origen tabuista de la metáfora es probable pero también difícil, quizás imposible, rebasar con sólidos postulados los giros especulativos en torno a su causa primera. No obstante, siendo su origen oscuro y arcano como lo es el del lenguaje mismo, podemos, creo, revisar algunas cuestiones inherentes a la cualidad, comportamiento y alcance de esta poderosa figura retórica. Me dispongo, entonces, a recorrer

¹ Frye, *The Educated*, 23.

² Ortega y Gasset, *La deshumanización*, 47.

posibles respuestas a estas preguntas: ¿en qué consiste la “suplantación” de la que habla Ortega? ¿Qué clase de “irrealidad” tienen las metáforas para poder, desde fuera de lo real, intervenir la realidad? ¿Quién es el hacedor de metáforas? ¿Por qué las hace?

Para comenzar voy a tomar dos textos de Juri Lotman: “La semiótica de la cultura y el concepto de texto” y “El arte como lenguaje”.³ Lotman era un semiótico y a esto debe que sus estudios estuvieran centrados en la cuestión de la comunicación: habla de signos, de códigos, de mensajes, de transmisión de mensajes, de dispositivos. Era, además, estructuralista, de modo que todos los problemas derivados de la semiótica los analiza en términos de “estructura”: un texto es, para él, una “compleja estructura”, por ejemplo. Lo que me gusta de Lotman, y lo que quiero traer a colación, es que desde la semiótica estructural recupera una suerte de “estratos de realidad” que ya señalaba Platón en *República* a través de la gradación mimética que distancia a los poetas de la verdad. En el caso de Lotman, son estratos de textos, no de realidad, pero de textos que señalan la realidad porque las significaciones que esos textos trabajan, crean, manipular, transmiten, son significaciones de la realidad.

En términos comunicacionales, Lotman respeta el esquema básico de Jakobson: emisor, mensaje, receptor. Y dice que para que un mensaje determinado pueda ser “codificado como texto”, esto es, definido como texto, que pueda tener la forma de un texto (oral o escrito), ese mensaje debe estar codificado, como mínimo, dos veces. Para explicar este mecanismo, necesita algo primero, primario, de dónde partir. A esto primero, que Rousseau llamó “sentido propio” cuando abordó el tema del origen de las lenguas,⁴ que habitualmente se denomina “significado literal”, Lotman lo llamará “lenguaje natural” o “primera serie de significados” y, con esto, al hablar de lenguaje natural estará pensando en la lengua: el español, el inglés, el francés, etc.

³ En *La semiósfera I* y en *Estructura del texto artístico*, respectivamente.

⁴ Rousseau, *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Las referencias a Rousseau responden a este texto.

¿Cómo es esta doble codificación? Por ejemplo, una plegaria: una plegaria, dice Lotman, es resultado de una doble modelización, porque pertenece primero al lenguaje natural que es modelizado por el lenguaje religioso y adquiere forma en la plegaria. Superposición de textos, incluso de unidades de significación más grandes como son los discursos, en rutinas “intertextuales” a lo Kristeva o “transtextuales” a lo Genette: un mecanismo por el que un discurso se pone en relación con otros. Lotman, en este cruce y superposición de textos, no va más allá del lenguaje natural: no dice que el lenguaje natural es, en relación con la realidad que nombra, ya una primera instancia modelizadora. Con todo, es ortodoxamente mimético porque, aunque no se cuestiona por el origen del lenguaje —como sí lo hicieron, entre muchos, Platón, Rousseau, Nietzsche, Mallarmé, incluso Barthes y su “grado cero de la escritura”—, sino por el funcionamiento del lenguaje, parte de una primera instancia lingüística (el lenguaje natural) que se modeliza inicialmente en un enunciado que adquiere la forma de texto, al que se le superponen otros textos de segundo orden y así sucesivamente. En este sentido, todo texto es el resultado de una rutina de modelizaciones más o menos complejas según lo sea la estructura de un determinado texto; más modelizaciones habrá en un texto poético que en uno pedagógico y más en el pedagógico del que aparecería en la transcripción de una conversación de circunstancias.

Ahora bien, si intentamos concebir un primer momento del lenguaje podemos imaginar que surge en un sistema de modelizaciones de orden lingüístico: la articulación de una cosa real en lenguaje demanda hacer un modelo lingüístico de esa cosa (una primera modelización) que por sí sola tampoco tiene sentido más que desinencial, de modo que para poder ser algo transmisible (para ser mensaje) demanda poner ese primer modelo lingüístico en relación con otros modelos lingüísticos que van complicando la estructura cada vez más, hasta lograr hablar de realidades cada vez más intrincadas que, ya vemos, no son estrictamente realidades sino “modelizaciones de la realidad”. Así, Rousseau parece tener razón cuando afirma que el primer lenguaje debió ser figu-

rado. La explicación a este supuesto que él ofrece no es la que da Lotman, pero los dos llegan al mismo punto en sus razonamientos: el lenguaje es figuración o modelo lingüístico de una realidad extraverbal. El esquema es muy platónico y veremos, muy borgeano, porque este sistema de modelizaciones que propone Lotman demanda, dentro de la transtextualidad, la metatextualidad que no es otra cosa que la función de comentario, algo de lo que habla Foucault en *El orden del discurso* y que define como uno de los medios de control del discurso. Lo marco aquí pero lo retomaremos más adelante: sin comentario, sin un texto que haga referencia a otro texto, esto es, sin un receptor que reciba el mensaje de un emisor y que a su vez lo transmita en otro comentario, sin modelizaciones de modelos, el lenguaje (y los discursos que se alimentan medularmente de él, que tienen memoria del lenguaje, que tienen lo que Heráclito llamaba “logos que crece por sí mismo”: el filosófico, el literario, el religioso) desaparecería. Arrogancia de decir algo para que nos escuchen y sumisión de saber que otros se apropiarán de lo dicho y lo transmitirán como suyo: sin la convivencia de estas dos actitudes antónimas llegaríamos a un punto muerto en el decir; sería, por supuesto, impracticable la literatura y también uno de los elementos que ella tiene para transformar mensajes y producir, en esa transformación, nuevos mensajes: la metáfora.

Paso ahora al otro texto de Lotman, “El arte como lenguaje”, porque lleva a focalizarnos en los textos específicamente literarios. Un texto literario es, desde la semiótica, un medio de comunicación y como tal no se distingue de otros textos. Sin embargo, es diferente. Es diferente, primero, porque no está escrito sólo de lenguaje natural ni es, tampoco, un lenguaje artificial como podría ser la notación matemática o musical. Es una estructura de comunicación que se superpone sobre el nivel lingüístico natural, es un “sistema de modelización secundaria” porque es secundario con respecto a la lengua y porque se sirve de la lengua natural como material. Pero Lotman, aunque no trata el asunto en profundidad porque es más pragmático que especulativo, se despega enteramente de la idea de lenguaje natural asociado a lo

primario, porque dice: “Puesto que la conciencia del hombre es una conciencia lingüística, todos los tipos de modelos superpuestos sobre la conciencia, incluido el arte, pueden definirse como sistemas de modelización secundarios”. En esta aseveración, la cercanía de Lotman con la apuesta de un origen figurado del lenguaje que hace Rousseau es muy estrecha.

Luego Lotman sostiene que la complejidad de la estructura de un texto es directamente proporcional a la complejidad de la información que transmite, y en este sentido, un texto poético supone una estructura de enorme complicación porque la información que se transmite poéticamente es inaccesible para su transmisión mediante una estructura lingüística elemental. Lo mismo, recordemos, decía Black en *Metaphor*:⁵ las preferencias metafóricas son irreductibles a las preferencias literales. Si yo digo a alguien: “tengo mucho miedo a la incertidumbre de la vida” estoy dejando al margen la enorme cantidad de información que tiene, por ejemplo, el poema “Lo fatal”, de Rubén Darío:

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque esa ya no siente
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.
Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por
lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,
¿y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos!...

Viéndonos obligados a responder de manera escolar “¿de qué trata el poema?”, diríamos que el poema hace referencia al miedo humano a la muerte, por ejemplo. ¿Pero es ésa la clase de información que nos está transmitiendo el poema de Darío? No, allí

⁵ Todas las referencias a Black responden a este texto.

hay más, empezando por la evidencia de que hay dos sujetos gramaticales, el árbol y la piedra, y sabemos que el sujeto es, en la oración, de lo que se habla, de lo que se va a predicar. Pero el poema, que toma estos dos elementos de la realidad y los hace sujetos gramaticales, ni habla del árbol ni habla de la piedra porque el árbol y la piedra son metáforas, son otra cosa de la cosa “árbol” y de la cosa “piedra. En un poema, en una novela, toda su estructura, dice Lotman, es significativa, toda ella es artística y el contenido conceptual de una obra no es el tema sino toda su estructura que, recordemos para complicar aún más las cosas, es un modelo superpuesto a la lengua que, a su vez, es un modelo superpuesto a la conciencia.

Pero hay algo que Lotman no dice y que a mí me llama la atención: es muy probable que la complejidad de la estructura sea directamente proporcional a la complejidad de la información que se transmite, pero considero también que la complejidad de la estructura, en este caso estética, responde también, o quizás más, a la complejidad de los mecanismos, del código, del “alfabeto” que se use para transmitir la información. Yo puedo decirle a alguien “tengo pánico a la muerte”, frase que por tener connotaciones existenciales es, de por sí, densa en términos de información si la comparamos, por ejemplo, con una frase del tipo “voy a comprar pan”. Y puedo sumar al código lingüístico otros códigos, como el gestual: puedo, al decirlo, tomar a mi interlocutor de la mano, llorar, abrazarlo, gestos todos que cargan de mayor información esa frase. Pero si yo decido comunicarle esto mismo usando el código lingüístico pero utilizando palabras que designan otra cosa de lo que habitualmente designan, si yo trastoco sentidos lingüísticos habituales, si decido transmitir esta información usando un cierto ritmo enunciativo, etc, la estructura será realmente compleja y también la información transmitida. De modo que la metáfora es, en este tipo de discurso como es el literario, un elemento que complica de manera muy acentuada la relativa sencillez de la estructura que la contiene.

La estructura, entonces, no es compleja porque sí ni desde sí. Hay alguien que decide complicar una estructura lingüística

básica con modelos de modelos, hay un hacedor de literatura, un hacedor de metáforas. Y ese hacedor, creo, no puede ser uno. Es, al menos, dos. Son dos.

Voy a repasar de manera breve qué es lo que la retórica entiende por “metáfora”. En retórica, la metáfora señala dos cosas: primero, es un elemento verbal de doble orden: uno lingüístico y otro estético. En este sentido, está asociada al “arte de decir”, “arte elocutivo”, “arte verbal”. La finalidad, sin embargo, parece ser, en principio, supraestética y atañe, en la red comunicacional, al emisor pero mucho más, parece, al receptor: es una figura ornamental que busca captar la atención del receptor, evitar el hastío de la audición o lectura, y conseguir el efecto retórico que procura todo discurso bien construido: *delectare, movere et docere*.

Segundo, la valoración ética de la metáfora parece depender de dónde se decide colocar el acento: si en su función lingüística o en su función estética y, correlativamente, en el receptor de la metáfora o en el emisor de ésta. Si se pone el acento en la función lingüística y, por ende, en el receptor, la metáfora tendrá como finalidad ulterior la eficacia comunicativa y desde esta consideración es menos problemática que cuando el hincapié recae en su función estética y, por ende, en el emisor. En su función estética es, entonces, donde la metáfora parece tener connotaciones inquietantes. Veamos por qué.

Para empezar, la primera evidencia en una metáfora es que, como recurso lingüístico, trabaja *desautomatizando* la comunicación habitual. Todavía no voy a entrar a la cuestión de qué mecanismos de significación utiliza la metáfora: veamos sólo que si digo “rosa” para significar no una *flor* determinada sino el *amor*, ocurren, al menos, tres cosas: muevo a mi interlocutor de un espacio de comunicación cómodo y lo obligo a realizar un esfuerzo hermenéutico; ese esfuerzo demanda que, en el esquema comunicacional, yo obligue a mi interlocutor a concentrarse en la “función poética” o “función estética”, según Mukarovsky, en donde el interés se centra no tanto en el mensaje como en el propio signo que se usa en la comunicación, entender no sólo su

significado sino, y sobre todo, entender que estamos hablando fuera de nuestro marco habitual de comunicación. Si yo digo a alguien “rosa” y significo “amor”, antes de comprender qué estoy diciendo mi interlocutor tendrá que percibir que hay en mi discurso algo extraño, abandonará el mensaje para centrarse en el signo “rosa”, verá que como signo no señala una flor sino otra cosa, sospechará que, o estoy medio loca o estoy hablando con una suerte de código extraño, se centrará en precisar ese código y luego estará en posición de realizar un esfuerzo hermenéutico para finalmente llegar a comprender que si yo le digo “rosa” le estoy diciendo “amor”. Este tránsito emisor/receptor que demanda la metáfora lo señalan muchos críticos que trabajaron sobre ella. Davidson, por ejemplo, comienza el capítulo “Qué significan las metáforas”, en *De la verdad y de la interpretación*, con esta aseveración: “La metáfora es el sueño del lenguaje y, como todo sueño, su interpretación refleja tanto del intérprete como del originador”.⁶

La consecuencia de esto, la tercera cosa que ocurre si centro mi visión de la metáfora en su función estética, es lo que Todo-rov llama “opacidad”, esto es, una autorreflexión del discurso, la tendencia a hacernos percibir el discurso mismo además de su significación. Prestaremos atención al artefacto estético, a la forma y no sólo al contenido de la significación. Esto lo señala también Lotman cuando dice, en “El arte como lenguaje”, que en el proceso comunicacional del arte no sólo hay un emisor y un receptor, sino el mismo texto adquiere cierta autonomía porque no es sólo un mensaje hecho por lo que quiso comunicar el emisor y por lo que quiere recibir el receptor, sino el texto mismo se va actualizando cada vez de manera diferente y se comporta, dice Lotman, casi como una persona. Y no sólo eso, se comporta como una persona con “un intelecto altamente desarrollado”. Entiendo esta autonomía no en términos posmodernos: la autonomía u opacidad supone que yo, como receptor, necesito pensar en el texto mismo para estar en disposición de decir “¡ah!, esta persona me está hablando con una suerte de mensaje codi-

⁶ Todas las referencias a Davidson son de este texto.

ficado por el que al decirme ‘rosa’ me está diciendo otra cosa y si yo mal no recuerdo, hay un sistema de comunicación que hace lo mismo y se conoce como ‘poesía’. De modo que esta persona no está loca sino que es un poeta y me está hablando poéticamente” y, desde esta anagnórisis, poder entender el desvío semántico, darle sentido y, eventualmente llegar al plano lingüístico-comunicacional, permitir que la finalidad del discurso retórico de deleitar, enseñar y conmover se cumpla.

Está claro que la metáfora, al menos en su consideración básica—retórica— tiene este doble carácter, lingüístico y estético, y no se puede considerar si sólo se aborda desde uno de estos dos componentes. Pero creo que estará más o menos cerca de la literatura, o más o menos cerca de la filosofía, o de la religión, o de la ciencia, por mencionar aquellos discursos ricos en metáforas, si se acentúa más o menos las implicaciones estéticas o lingüístico-pragmáticas que tenga. Y esto, a mi juicio, repercute directamente en si decidimos asimilar a la metáfora con un desvío semántico o no, con una verdad o no, con un lenguaje primario o no, con un conocimiento o no.

Como tropo, en retórica, la metáfora funciona por *sustitución*: se cambia un elemento léxico por otro (“rosa” por “amor”, por ejemplo). Esto, en sentido lato, supone que dos ideas o dos sentidos se transponen uno en otro: la “rosa” deja de tener el sentido de flor y deja de representar la idea de una flor para asumir el sentido y la idea del “amor”. Sin embargo, el elemento léxico sustituido no desaparece en el nuevo elemento léxico: para que la “rosa” sea metáfora de “amor” es necesario que, de alguna manera, éste permanezca como entidad significativa porque una metáfora sólo será posible como metáfora si los dos elementos que entran en relación comparten rasgos sémicos comunes. De modo que la metáfora realmente no sustituye un elemento léxico por otro, porque si lo reemplazara la “rosa” ya sería “amor” y la metáfora moriría. Por eso Davidson dice, provocadoramente, que “las metáforas significan lo que significan las palabras, en su interpretación más literal, y nada más” porque “dependa o no la metáfora de significados nuevos o extendidos, sin duda depende

en cierta forma de los significados originales; una consideración adecuada de la metáfora debe admitir que los significados primarios u originales de las palabras permanecen activos en su disposición metafórica”. En síntesis, y continuo con Davidson, la literalidad de la metáfora que él defiende supone no estar de acuerdo con el postulado de Owen Barfield que reza: una metáfora dice una cosa y significa otra. Digo “rosa” y significo “amor”. No, lo que la metáfora hace es, si seguimos a Davidson, señalar lo que hay de la “rosa” en el “amor” y con esto, resemantizar el amor a través de la rosa. Pero esto no es diferente de lo que ya decía Aristóteles en *Poética*: para metaforizar bien es necesario “percibir lo semejante”.

Entonces, la metáfora pone dos elementos léxicos con rasgos sémicos comunes en relación y extiende la significación de uno de esos elementos en el otro, la extiende tanto que toca al otro, se mezcla con el otro, significa a través del otro. Pero no muere en el otro: permanece no como un elemento ausente, según habitualmente sostiene la retórica, sino más bien como un elemento *mudo*, como una sombra o cualquier cosa que necesite de otro para conformar enteramente su mismidad del mismo modo que una metáfora necesita, para ser metáfora, tanto de un emisor que la codifique como de un receptor que la descifre y ambos, tal como ocurre con los semas comunes de los elementos léxicos que la componen, deben compartir las reglas del código por medio del cual se hacen metáforas. La metáfora se va a estrellar en nada si su destinatario no tiene la flexibilidad semántica y hermenéutica de comprender que lo están invitando a ver en una cosa otra cosa (además de lo que es) y esto en el marco de un determinado tipo de discurso. No es un pleonismo, entonces, decir que para que una metáfora sea metáfora debe surgir y ser recogida en determinado código metafórico: debe haber una intención metafórica en el emisor y también en el receptor. Hay que matizar, entonces, esta definición típica de un manual de retórica: la metáfora

consiste en la sustitución de un elemento léxico por otro con el que tiene uno o varios semas en común. Esta sustitución implica

un cambio de significado, puesto que el elemento que sustituye al que está ausente adquiere como significado traslaticio el del elemento sustituido. A diferencia de la comparación o símil, en la que están presentes los dos elementos relacionados, en la metáfora está ausente el término de significado directo.⁷

¿Sustituye significados o suma significados? ¿Está realmente ausente el término de significado directo?

Voy a ensayar algunos caminos para intentar responder estas preguntas. Nosotros tenemos en el mundo, en la naturaleza, una flor. A esa flor la podemos definir semánticamente, por ejemplo, a partir de un diccionario altamente normativo como el de la Real Academia Española: “1. f. Brote de muchas plantas, formado por hojas de colores, del que se formará el fruto”. Podemos también, sabiendo que es algo que pertenece al universo de la botánica, definirlo botánicamente: “2. f. Bot. Brote reproductor de las plantas fanerógamas, y, por ext., de muchas otras, que consta de hojas fértiles, los carpelos y estambres, y hojas no fértiles, acompañantes, que forman el perianto”. Pero, ¿qué pasa cuando, por ejemplo, un poeta utiliza en su poema una flor?

Vuelvo a la rosa, flor emblemática en la literatura. Por ejemplo, la rosa de esta conocida cantiga sefardí:

La rosa enflorice, en el mes de may
 mi alma s'escurece, sufriendo de amor
 Lo bilbilicos cantan, suspirando el amor
 y la pasión me mata, muchigua mi dolor
 Más presto ven palomba,
 más presto ven a mí
 más presto tú mi alma
 que yo me voy morir.

Asoman en estos versos dos motivos, la rosa y el ruiseñor (“bilbilico” en ladino), que serán, juntos y por separado, retomados muchas veces en la literatura para girar en torno al mismo eje semántico: el amor, la posibilidad o imposibilidad del amor.

⁷ Véase, por ejemplo, Albaladejo Mayordomo, *La retórica*, 149.

Aparecen, por ejemplo, muy entrelazados en “El ruiseñor y la rosa”, de Oscar Wilde y no está de más recordar aquí que Wilde, en tiempos del naturalismo literario, hizo una ácida vindicación de la cualidad no mimética del arte.⁸ A pesar de la distancia histórica que separa a Wilde de la canción sefardí, la rosa y el ruiseñor tienen en ambos textos significación muy cercana. Al final del relato de Wilde, el protagonista, despechado, humillado después de haber ido a expresar vanamente su amor con una metáfora poéticamente reconocible, decide evitar prácticas de significación esquiva y volver a sus labores filosóficas que consisten en encerrarse a pensar la metafísica y sus manifestaciones. De manera tajante decide no volver a decir ni a hacer nada sobre el amor: sólo pensará en el amor, sólido bastión de seguridad frente a los bien concretos dolores del amor que acaba de sufrir. Pero incluso esto, ese señalamiento de Wilde en torno a lo poético-pasional y a lo filosófico-racional tiene, también, su propia parodia y su reconfiguración semántica en el mismo motivo de la rosa. Veamos este poema de Eduardo Lizalde, del libro *Rosas*:

XXXI

¿Cómo pasó esta rosa de la nada al ser
y cómo de la nada el ser pasó a la rosa?
A medida del alma y su jardinería
la hemos pintado, con su propia materia;
en diosa y en fetiche de los prados insulsos
la hemos convertido por extraño designio:
“si Júpiter hubiera de dar rey a las flores...
sólo la rosa hallara digna de este imperio”,
decía el poeta Stacio, por boca de Quevedo.
Mas no era para su creador, si es que lo tuvo,
ni más perfecta ni más bella
que una cebolla, una lechuga china,
y menos más sabrosa que una col o una alcachofa.

La rosa, en este poema y en todos los poemas, no es lo que define el diccionario de la Real Academia Española: “f. Flor del

⁸ Véase Wilde, *La decadencia de la mentira*.

rosal, notable por su belleza, la suavidad de su fragancia y su color, generalmente encarnado poco subido. Con el cultivo se consigue aumentar el número de sus pétalos y dar variedad a sus colores. Suele llevar el mismo calificativo de la planta que la produce”. En tantísimos poemas que hay en la historia literaria, dedicados a la rosa, la flor escapa a su definición porque convoca otros significados diferentes: es una rosa y es también más que una rosa. Metafóricamente, la rosa es imposible de fijar, de determinar en su alcance. Pero sí hay algo que podemos decir de cada una de las rosas que han aparecido en poemas, en novelas, en cuentos, en dramas, y es, en la suave parodia que hace de la poesía que ha cantado a la rosa, lo que dice Lizalde: son rosas que han sido absorbidas por la literatura, que han sido diferidas por la literatura, son, en definitiva, *rosas literarias*. Esto mismo lo dice Huidobro, cabeza (y diría que también cuerpo) del “creacionismo”, en un poema clave de su estética que lleva por título “Arte poética”, de 1916. En las últimas estrofas, declara:

Por qué cantáis la rosa, ¡oh Poetas!
 Hacedla florecer en el poema;
 Sólo para nosotros
 Viven todas las cosas bajo el Sol.
 El poeta es un pequeño Dios.

Una rosa literaria, entonces, una rosa reconfigurada, modelizada en la literatura, una rosa que se despliega, que florece en un poema es mucho más que una rosa del rosal de una casa. La rosa literaria nace de ese rosal real y nace, también, y esto es lo importante, de las otras rosas literarias. Como metáfora, una rosa literaria necesita de las rosas pero necesita, sobre todo, de las rosas literarias para ser “la” rosa. Porque sin literatura, sin el creacionismo que pregona Huidobro, una rosa es, como ironiza Lizalde, sólo un vegetal.

Lo que me interesa seguir acá es lo que señala Frye: siempre hay una razón para *modelizar* una flor y eso significa que hay algo en la vida humana que se corresponde con la flor literaria, algo a lo que se parece, algo que representa. Pero al ser literaria, recuerde-

mos, no sólo se corresponde con la realidad sino con otra serie de discursos modelizadores de la realidad, incluso el mismo discurso literario. Por ejemplo, si yo asimilo metafóricamente a la rosa con la Virgen María, estaré apelando a un típico discurso del siglo v en donde la madre de Jesús era referida como la “Rosa Mística”, la belleza, la bondad entre espinas. Pasa el tiempo, y la metáfora de la rosa asimilada a la Virgen cobra forma en un texto de principios del siglo xiv: la *Commedia*, de Dante.

Dante viaja por los círculos del Infierno, del Purgatorio y del Paraíso hasta llegar a ver a la Virgen, a ver la Rosa Mística o la “Cándida Rosa” que es imagen de divinidad y vida eterna. Pero si tenemos en cuenta el fondo político que acompaña la escritura de la *Commedia*, la posibilidad para Dante de ver la rosa mística, de ser el único hombre en poder ver la divinidad estando vivo, torna probable que la Virgen simbolizada en la rosa sea una metáfora de la justa razón política que tenían los güelfos blancos, compañeros de Dante, frente a los güelfos negros que buscaban, junto con el papado, anexar Florencia a Roma. La trama semántica de la rosa se complica conforme capas de discursos se superponen o modelizan y, a través de la Virgen, la rosa puede dejar de señalar semánticamente a la madre de Dios para ser metáfora de verdad, de libertad o de independencia.

Hay aquí otra característica del funcionamiento semántico de la metáfora: es *sintética*, porque en un lexema se pueden condensar muchas ideas de diferente naturaleza. Detrás de la rosa literaria de Dante hay convicciones políticas y religiosas, contiendas personales, frustraciones, amarguras, venganzas, emociones al cabo como hay en todos nosotros siempre, emociones que no podemos precisar si no es a través de determinados canales; canales que, arriesgo, necesitan de un margen, a su vez, de indeterminación: sueños, poesía, psicoanálisis, religión...

Esa *indeterminación* de la expresión de emociones detrás de hechos ocurridos no es tolerada por muchos discursos: pienso, por ejemplo, en la historiografía. Un estudio historiográfico de la figura política de Dante puede llegar a asumir que se sentía abatido por no haber logrado el éxito que pretendía en su lucha polí-

tica, que estaba realmente lastimado en su destierro de Florencia, dañado en sus aspiraciones, pero no se va a quedar allí, no va a hacer una historia documental de la frustración de Dante, del dolor de Dante; lo que va a ver es cómo esa frustración y ese dolor se manifestaron en hechos históricos, en decisiones políticas de la Florencia de los siglos XIII y XIV. La literatura, la filosofía, la religión, el psicoanálisis tienen, si así lo deciden, la libertad epistémica de hacer lo contrario: pueden detenerse, precisamente, en este “desecho” y llevar la frustración y el dolor de Dante a dimensiones amplísimas en términos connotativos hasta llegar, por ejemplo, a reunir todo eso en una “rosa” que es, desde su ser rosa, muchísimo más que una rosa.

La metáfora, entonces, parece estar constituida por una suerte de tensión paradójica por la que sintetiza significados para ampliarlos. En esta paradoja, creo, podemos enmarcar también lo que sostenía Black y entender esto como una crítica a la concepción retórica clásica de la metáfora: la metáfora, para Black, no tiene sólo una función retórica (comunicativa) y estética, sino también *cognitiva* porque al señalar similitudes existentes entre los objetos del mundo está creándolos también y al crearlos, modelizándolos, está creando nuevas redes conceptuales que permiten, como dice Bolinger, “conceptualizar los objetos con términos que literalmente se emplean para referirse a otros objetos distintos”.⁹

Recojo aquí otro modo de significar de las metáforas, uno que señala Davidson y con el que Black no está de acuerdo. Davidson sostiene que la metáfora es un símil encubierto (A es como B) y que no se puede comprender una metáfora si no tenemos en cuenta la comparación que subyace en los términos que la componen. La diferencia estriba en que los símiles son verdaderos, en tanto que las metáforas son falsas. Y dice Davidson: si digo “la tierra es como una tarima, los asirios bajaron como lobos”, diré verdad porque todo tiene que ver con todo o es susceptible de tener que ver con todo. Pero si convierto estas sentencias en metáforas diré mentira, porque la tierra es como una tarima

⁹ Citado en Chamizo Domínguez, *Metáfora y conocimiento*, 10.

pero no es una tarima, y los asirios se comportan como lobos pero no son lobos.

Black, por su parte, afirma que la metáfora no puede ser un símil ni siquiera disimulado porque en un símil se toman ambos términos en sentido literal y no modifican su significado, en cambio en las metáforas debe haber al menos un término que se tome en sentido traslaticio. La metáfora siendo no mimética se definiría mediante la fórmula de la mimesis aristotélica: en una metáfora, como para Aristóteles la mimesis, “esto es aquello”. La cópula del verbo ser es, creo, la que marca, precisamente, la modelización de Lotman.

Vimos que si alguien, Dante por ejemplo, habla metafóricamente, nos está diciendo “no estoy hablando de la rosa, estoy hablando de religión, estoy hablando de política, estoy hablando de mí”. Aquí aparece otra característica de la metáfora: es *alusiva*. La alusión comporta dos sentidos opuestos: denotar o insinuar. La metáfora, creo, consigue denotar insinuando, de modo que la alusión, en su caso, despliega una cierta *ambigüedad* semántica porque, aunque no es una palabra sola sino que está en un “marco”, como propone Black, que la contiene y dirige el foco de su significación (por eso Chamizo no habla de metáforas sino de “enunciados metafóricos” o de “preferencias metafóricas”), lo cierto es que hay una imprecisión conceptual en el juego polisémico que se define en cada lectura pero no asegura que la intencionalidad metafórica del emisor sea efectivamente captada por el receptor. La literatura puede vivir con eso, es una regla del juego aceptada y no molesta, pero dudo que otro discurso lo haga: el religioso, desde ya, no, porque no puede permitir que se interprete mal, por ejemplo, la metáfora del “cordero” y en vez de señalar a Dios señale su contrario; la filosofía tampoco porque no consiente que una argumentación caiga en un pozo de indeterminación y allí se quede sin siquiera explicar esa indeterminación; el psicoanálisis tampoco, porque una metáfora del paciente mal captada por el analista puede inclinar el diagnóstico hacia el error. Los diferentes órdenes del discurso, dicho a lo Foucault, prefieren controlar el uso de metáforas des-

pojándolas de su función cognitiva, desalojándolas de los discursos que procuran precisión conceptual o dándoles, si es el caso, un valor subsidiario, útil. No pasa esto en el discurso literario. Y dentro del discurso literario, donde realmente es imposible que ocurra es en el discurso poético.

Vuelvo a la insinuación. Percibo que la insinuación derivada del carácter alusivo de la metáfora no parte de la cosa en sí, de la rosa, por ejemplo: la sospecha de que allí hay algo más que una determinada flor, que la rosa no acaba en la rosa, es algo que sólo nace, se alimenta, se sostiene en quién la dice. Y una vez que ese alguien ha hecho de esa flor una flor literaria y eso se escribe y se lee, la rosa que se ha creado en la conciencia de alguien comienza a existir en la conciencia de todos aquellos que la leen, comienza a ser recreada en todas esas personas en una proyección eventualmente infinita. Y si no infinita, su derivación semántica es tan amplia que un cálculo de su alcance resulta imposible como es imposible contar los granos de arena que hay en este mundo, dentro y fuera del mar.

La *difracción* semántica, cifrada en una proyección *amplísima* de significación, es entonces otra característica de la metáfora. La modelización en segundo grado de Lotman señala esta proyección: hacemos modelos de modelos con el lenguaje, y superponemos la semántica de esos modelos a otros modelos, y superponemos la semántica de estos otros modelos a otros modelos, y sumamos sentidos a la cosa, al “original”, forzándolo a ser otra cosa en sistemas dinámicos, como puede ser el poético, o en sistemas más estables, “gramaticales” en donde una modelización se fija, se vuelve una metáfora “muerta”, como es el caso de las “patas de la mesa”, la “trompa del avión”, los “granos de arena” o una rosa como indicador de amor.

La literatura, a pesar de ser un discurso muy rico en gestación de metáforas creativas, colabora también muchas veces en matar aquellas que crea, como es el caso de la “rosa”. Y la gran paradoja, la ironía es que, como señala Lizalde en el Poema I de *Rosas*, la cosa, la rosa real, al final tiene que defenderse de la literatura para poder seguir siendo una rosa potencialmente rica en sentidos literarios:

Guardarse de las rosas,
 cuyos tallos se rompen de dulces y esbeltos,
 que a mansalva acuchillan
 sobre todo a los bardos,
 que a las inhalaciones inefables
 son divinos adictos.¹⁰

La alusión que mencioné arriba como rasgo de la metáfora es, a mi entender, aquello que la salva de morirse en metáforas muertas. Todo está dicho en el mundo. Y todo está dicho en literatura, en la filosofía. Pero esos discursos como es el literario, como es el filosófico, se salvan del agotamiento al aludir continuamente a otros discursos y a sí mismos. En filosofía, en literatura, en religión, la Antigüedad griega y romana, la Biblia, y autores como Dante, Cervantes, Shakespeare, autores “clásicos” en el canon (¿y qué es lo clásico sino aquello a lo que siempre regresamos mediante la alusión?), son citados, referidos, reiterados, comentados, reelaborados. La intertextualidad es una noción ajustada en este sentido, señala este mecanismo. Pero es arma de doble filo también porque la intertextualidad, por sí sola, no protege la originalidad de un escritor o de un pensador. Ya decía Rousseau que ni la técnica ni la mimesis son suficientes si no nos emocionan, si no nos conmueven, si no hay en ellas poética. Escribe Frye:

This allusiveness in literature is significant, because shows what we've been saying all along, that in literature you don't just read one poem or novel after another, but enter into a complete world of which every work of literature forms part. This affects the writer as much as it does the reader. Many people think that the original writer is always directly inspired by life, and that only commonplace or derivative writers get inspired by books. That's nonsense: the only inspiration worth having is an inspiration that clarifies the form of what's being written, and that's more likely to come from something that already has a literary form.¹¹

¹⁰ Lizalde, *Rosas*.

¹¹ Frye, *The Educated*, 27.

Y luego dice que podemos leer sin esta conciencia de la potencia de alusión de la literatura o sin tener los conocimientos para poder captar las insinuaciones, y de hecho eso es lo que ocurre —esto lo digo yo— con el lector habitual. Pero sin esa conciencia, nuestro conocimiento de lo literario no va a crecer como no crecería nuestro conocimiento matemático si no aprendiéramos las tablas de multiplicar.

El sistema alusivo de la metáfora reproduce el sistema alusivo del discurso que la contiene: en definitiva, la metáfora sintetiza el complejo mecanismo de toda la literatura. Cómo funciona la metáfora y, con ella, la literatura en su capacidad de abrir el infinito a través de una combinación de elementos discretos es un tema continuo en Borges. Recordemos que Borges participó en una vanguardia que tuvo por nombre “ultraísmo”, que tuvo por principal objeto enfrentarse al modernismo y que tuvo por principal postulado, como se puede leer en “Anatomía de mi ultra”, apostar por dos elementos en el poema para que refieran “la sensación en sí y no la descripción de las premisas espaciales o temporales que la rodean”: el ritmo y la metáfora. Y dice: “El ritmo: no encarcelado en los pentagramas de la métrica, sino ondulante, suelto, redimido, bruscamente truncado. La metáfora: esa curva verbal que traza casi siempre entre dos puntos —espirituales— el camino más breve”.

Quiero tomar dos textos de Borges, entonces, para explicar la potencia semántica expansiva que tiene la metáfora a partir de una serie de combinaciones de elementos finitos (porque las cosas que hay en el mundo son finitas) en un discurso como es el literario y que tiene, también, estas mismas características: “La biblioteca de Babel” y “El Simurgh y el águila”. Comienzo por el segundo.

El comentario (porque de eso se trata, de un comentario, no de un cuento, recurso que Borges utiliza para marcar, precisamente, la potencialidad infinita de la literatura que se consigue en el juego lectura-escritura-lectura-escritura...) comienza con una pregunta que siempre he retenido. La pregunta reza: “Literariamente ¿qué podrá rendir la noción de un ser compuesto

de otros seres, de un pájaro (digamos) hecho de pájaros?”. El Simurgh es un pájaro hecho de treinta pájaros, concebido por Attar, quien, abandonando todo lo que tenía, se hizo peregrino, se dedicó a la contemplación de Dios “y a la composición literaria”. Attar escribe, entre muchas obras, el *Coloquio de los pájaros* y creó allí al Simurgh, pájaro hecho de pájaros que son cada uno el Simurgh y a la vez el Simurgh “es cada uno de ellos” y es “todos”. Inmediatamente Borges coloca entre paréntesis, como al pasar, lo que hace del Simurgh aquello por lo que un ser hecho de seres “no parece pronosticar nada bueno”, y lo hace por boca de Plotino: “Todo, en el cielo inteligible, está en todas partes. Cualquiera cosa es todas las cosas. El sol es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas, y cada estrella es todas las estrellas y el sol”.¹² Una metáfora, que es al cabo un significado hecho de significados como el Simurgh es un pájaro hecho de pájaros, “no parece pronosticar nada bueno” porque en su hiperacentuación del principio de identidad (¿qué más identidad puede tener un ser hecho de su misma esencia?) radica también la crisis del principio de identidad: el Simurgh, pájaro hecho de pájaros, como la metáfora, significado hecho de significados, no es ni parece “una añadidura” a una identidad: en ser lo que es, *es también otra cosa*. Por eso, el cuento cierra con este axioma: “El autor desata la dificultad con elegancia clásica; diestramente, los buscadores son lo que buscan”.

Las metáforas, al fin, no son significados preñando significados, sino la decisión de alguien de mezclar parcelas de su ser con los instrumentos que tiene a mano para ello, en este caso con palabras, para colmar su necesidad de expresar y comunicar lo que necesita comunicar y de la forma en que necesita comunicarlo. Y la exacta misma necesidad, especular quizás, del que necesita que algo le sea comunicado y que le sea comunicado de determinada manera. Pero, ¿por qué una metáfora parece pronosticar nada bueno? Quizás porque la metáfora abre, con sus nuevas redes conceptuales, nuevas redes de conocimiento, pero en aludir y proferir, en modelizar, pierde paulatinamente

¹² Borges, *Obras completas*.

la certeza de aquello original, de aquello que se sabía con tanta certeza, con tanta convicción semántica, que permitió jugar con su significado. Y en hacer modelos, y en comentar el comentario, y en ser copia de la copia como decía Platón, vamos alejándonos de la verdad y, al mismo tiempo, vamos conociendo más.

Con el ser ocurre lo mismo: un ser hecho de seres apuntala los rasgos de su identidad al mismo tiempo que lo hace ser otra cosa y lo aleja de sí mismo. Metaforizar bien es percibir lo semejante, y Ricoeur agrega a esta máxima aristotélica: metaforizar bien es “percibir lo semejante dentro de lo desemejante”.¹³ En lo que atañe al ser y al conocer, la metáfora es una figura extremadamente tensa: colma y vacía, señala y confunde, condensa y dispersa. Es, creo, uno de esos conceptos difíciles en términos críticos porque demanda poder mantenerse en ese movimiento que el concepto propone. Es un *concepto en movimiento* que hay, para explicarlo, que aterrizar, inmovilizar pero sin olvidar que se está moviendo tanto que así como señala algo puede indicar su opuesto.

Paso ahora a “La Biblioteca de Babel” porque este cuento refiere la posibilidad de expansión semántica por medio de la economía de medios, rutina semántica, al cabo, de la metáfora. La biblioteca, que en Borges es metáfora del universo, es infinita. Y es infinita no porque tenga galerías incontables, porque los pisos se sucedan interminablemente, porque sea imposible calcular la cantidad de libros que hay en ella, porque esté recorrida por escaleras que se abisman o elevan a lo remoto, por efectos visuales como espejos que duplican las apariencias. La biblioteca, a pesar de tener en cada anaquel la misma cantidad de libros, en cada libro idéntico número de páginas, en cada página cuarenta renglones, en cada renglón ochenta letras negras, y que el número de signos ortográficos que hay en esos libros esté fijado en veinticinco, no contiene dos libros iguales. “No hay, en la vasta Biblioteca, dos libros idénticos”,¹⁴ dice Borges. Y esto es así por la complicada obviedad de que no hay dos lecturas iguales

¹³ Ricoeur, *La metáfora viva*.

¹⁴ Borges, *Obras completas*.

de un mismo texto. Poco más adelante, Borges lo dice y otra vez entre paréntesis, como un mero añadido: “Tú, que me lees, ¿estás seguro de entender mi lenguaje?” La biblioteca “*es ilimitada y periódica*” y en nota al pie concluye: “Letizia Álvarez de Toledo ha observado que la vasta Biblioteca es inútil; en rigor, bastaría *un solo volumen*, de formato común, impreso en cuerpo nueve o en cuerpo diez, que constara de un número infinito de hojas infinitamente delgadas”. Es, por supuesto, otro de estos juegos borgianos para indicar que Letizia Álvarez de Toledo no importa sino el hecho de que bastaría un solo volumen de formato común para hacer infinita la biblioteca. Bastaría, en realidad, una sola palabra recibida por muchos lectores porque, como bien señala Rousseau, el alfabeto no es más que la combinación de una recta (la letra “I”) y una curva (la letra “C”) y escribir, como sostenía Mallarmé, es al cabo volcar negro sobre blanco. La potencia expansiva del lenguaje literario y no literario no radica en su mecánica.

Apunta Cyril Connolly en un libro magnífico que se titula *The Unquiet Grave*: “todo escritor remodela la literatura del pasado y contribuye con su menudo comentario”. Queda claro que no hay metáfora posible sin un hacedor de metáforas y sin lectores: no hay metáfora sin transmisión. Y queda claro que sin un sentido de algo (o una “primera idea”, una “imagen ilusoria” de algo, como decía Rousseau), no puede haber variación metafórica de ese sentido.

Queda en claro también que una metáfora no es enteramente otra cosa de lo que metaforiza, no es otra entidad, otro ser: la rosa, en sí misma, no tiene nada que ver, en esencia, en *su* esencia, con el amor. Pero es una potente metáfora de amor porque tiene cualidades o rasgos sémicos que mantienen familiaridad con el amor: es suave al tacto, es delicada en su perfume y textura como puede ser, por ejemplo, la piel del amante, tiene espinas que hace que no sea una flor accesible a todo el mundo, que sea una flor que hay que manejar con cuidado para no salir herido, es una flor que se cultiva y que más delicada es cuanto mejor es su cultivo, que no se puede poseer si no se cultiva bien, si no se manipula

bien, si no se la cuida bien, todo esto, vemos, tal como sucede con el amor. De modo que la metáfora abre, desde un sentido primero, toda una ristra de nuevos sentidos que pueden incluso reemplazar ese significado primario pero no hasta tal punto que se pierda el señalamiento con su referente porque, si esto ocurre, sucederían dos cosas: dejaría de ser una metáfora, tal como pasa con las metáforas lexicalizadas; o no se la comprendería.

Esto, entiendo, lleva a otro problema: la dificultad enorme, tal vez incluso imposibilidad, de hacer metáforas creativas, metáforas enteramente nuevas, metáforas que no tengan siquiera un mínimo de historia literaria, o religiosa, o filosófica, o científica. ¿Puede haber una metáfora sin un discurso que la contenga? Que la contenga no en su enunciación, sino en su significación. En *La metáfora viva*, Ricoeur centra parte de su estudio en esta cuestión: la tensión entre la “metáfora-palabra” en donde el análisis se centraría en la metáfora como caso de “denominación desviante” (que sigue, según indica Ricoeur, la línea aristotélica del asunto y que ocupa los dos primeros capítulos de *La metáfora viva*) y sería competencia de la semiótica, y la “metáfora-enunciado”, en donde la metáfora sería analizada como un caso de “predicación no pertinente” y sería competencia de la semántica, tema que trata en su tercer capítulo, “Metáfora y semántica del discurso”. ¿Alcanza con decir, como hace Black, que una metáfora no es una palabra aislada sino un enunciado metafórico? ¿No necesita una metáfora de unidades de significación todavía más grandes que un enunciado para ser comprendida? Ricoeur, apoyándose en la lingüística de Benveniste, dice que una metáfora debe ser considerada en toda la complicada red funcional y semántica de lo que Benveniste llama “instancia de discurso”. Sin todo el discurso literario que contiene a la “rosa” no podríamos entender que Lizalde provoca con su rosa a la historia literaria que la ha metaforizado y a la que él mismo necesita acudir para construir su provocación. Incluso al parodiar la rosa, o al torcer la metáfora constituida de la rosa en asimilación con el amor y volverla emblema, por ejemplo, de su contrario, del odio (porque es roja como la sangre, porque tiene espinas como las armas que

matan, porque con su aroma puede ser perversa al querer seducir a quien la odia), tendremos que tener en cuenta el sentido metafórico de la rosa como emblema del amor. No hay, por mucho movimiento semántico que acompañe a la metáfora, una metáfora que en su presente no señale su pasado ni esté sometida al juicio y reconfiguración de aquellos lectores que incluso todavía no han nacido. En el tránsito literario, creo, no hay metáforas nuevas. ¿Las hubo alguna vez? ¿No se habrá, en realidad, nutrido la literatura de metáforas creativas nacidas en otros discursos como pudo haber sido, por ejemplo, el mítico-religioso? Y si así fue, ¿dónde se alimentaron, a su vez, esos discursos? Encuentro difícil asimilar la respuesta que convoca inmediata esta última pregunta: de la realidad.

Otra cuestión, ya para concluir, que preocupa a los críticos que han trabajado la metáfora: ¿por qué razón los hablantes sienten la necesidad de hacer metáforas para hablar de cosas o sentimientos que son conocidos por todos y además, ya tienen un nombre (o varios nombres) para designarlos? Aquí percibo el límite probable de una consideración cognitiva y semiótica de la metáfora: la necesidad, a mi juicio, no está en el contenido de lo transmisible sino en la *forma* de lo transmisible. La forma de transmitir información, generar conocimiento y decir lo conocido es insuficiente para algunos que sienten que el nombre (la forma) es escaso a su desinencia. Hay personas sensibles a esta limitante formal y procuran sustituir, aludir, insinuar, proponer, abrir, mezclar significados para expresar un contenido mediante una forma que realmente lo abarque, que lo contenga, lo identifique, lo haga ser tal como saben que es para ellos. A Darío no le alcanzaba con decir “temo a la incertidumbre que es la vida”. Esta postulación debió ser pobre para él porque no lograba referir todas las connotaciones que su temor a la incertidumbre vital tenía. Y en rondar la expresión por medio de metáforas y de otras formas alusivas, el poeta que es Darío va afilando esa parcela de sentimiento que él tiene sobre la vida y sobre la muerte.

La crítica que he repasado en este ensayo señala la condición estética de la metáfora pero coloca el acento en los mecanismos

de configuración de significados (el contenido y su transmisión). El caso paradigmático es Black para quien la metáfora pertenece al ámbito del significado y, dentro de éste, a la pragmática de la lengua: las circunstancias en que se emite. Pero yo creo que la metáfora no es una cuestión principalmente de contenido: es *estética*, señala la *forma de decir* y de decir conforme a un código, que es el poético, código que apunta al entendimiento y apunta con igual fuerza, o más fuerza, a otra forma de entender que no sólo pasa por “el correcto uso de la razón”, como dirían los ilustrados, sino por la sensibilidad. La metáfora abre mundos, abre conocimientos fuera de las reglas racionales del conocimiento y creo que eso hay que conservarlo: si es un instrumento de conocimiento es porque lo es de la sensibilidad y no va a haber nuevo saber de nada si se aparta a la metáfora de su función estética. La metáfora, tanto en el discurso literario, que es uno de sus ámbitos más naturales, como fuera de él, viene a decir, con su peculiar modo esquivo de significación y quizás desde el origen mismo del lenguaje, que sin estética no hay conocimiento.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBALADEJO MAYORDOMO, Tomás
La retórica. Madrid: Síntesis, 1991.
- ARISTÓTELES
Poética. México: UNAM, 2000.
- BLACK, Max
Modelos y metáforas. Madrid: Tecnos, 1966.
- BORGES, Jorge Luis
Obras Completas, vols. I y III. Buenos Aires: Emecé, 1990 y 1991.
- CHAMIZO DOMÍNGUEZ, Pedro
Metáfora y conocimiento. Málaga: Universidad de Málaga, 1998.
- CONNOLLY, Cyril
The Unquiet Grave. Nueva York: Persea Books, 2005.
- DAVIDSON, Donald
De la verdad y de la interpretación. Barcelona: Gedisa, 1990.
- FOUCAULT, Michel
El orden del discurso. Buenos Aires: Tusquets, 1992.
- FRYE, Northrop
The Educated Imagination. Toronto: House of Anansi Press, 2002.
- LIZALDE, Eduardo
Rosas. México: El Tucán de Virginia, 1994.
- LOTMAN, Juri
Estructura del texto artístico. Madrid: Istmo, 1988.
La semiósfera I. Valencia: Universitat de València, 1996.
- ORTEGA Y GASSET, José
La deshumanización del arte. Madrid: Revista de Occidente, 1928.
- PLATÓN
La república. México: UNAM, 2000.
- RICOEUR, Paul
La metáfora viva. Madrid: Trotta-Cristiandad, 2001.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

Ensayo sobre el origen de las lenguas. México: FCE, 1996.

WILDE, Oscar

La decadencia de la mentira. Madrid: Siruela, 2000.

GESTO INAUGURAL Y NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA

JULIÁN ZÁRATE OJEDA

Es posible detectar una dimensión doble al reflexionar sobre el nacimiento de la filosofía en la Antigüedad clásica —al menos cuando se la analiza en tanto práctica discursiva—. La reflexión mentada nos sitúa, digámoslo así, ante dos nacimientos. Uno actitudinal: de la filosofía como proyecto vital de hacerse sabio, como ímpetu por la adquisición de saber, como anhelo de sabiduría. Este primer aspecto quizá quede enmarcado por la figura del sabio arcaico que, desde antiguo, destacaba y era tomado como tipo excepcional no sólo en el seno de la *polis* griega, sino al interior de la mayoría de (si no es que de todas) las culturas antiguas de las que se conserva noticia.

El segundo aspecto, al que llamaría “doctrinal”, es aquel en el cual la filosofía, sucintamente consolidada ya como proyecto intelectual por derecho propio, reflexiona sobre sí misma y emprende la tarea de autodefinition y delimitación frente a otras prácticas discursivas. Esta otra dimensión, me parece, se despliega de manera ejemplar en el trabajo de los filósofos y sabios griegos de los siglos V y IV a. C.

Ambos aspectos del fenómeno que aquí interesa son, sin duda, complementarios e indisociables; por lo que la comprensión cabal de la génesis de la filosofía y de las condiciones en las que ésta ocurre exige el análisis de cada una de dichas facetas en lo singular, así como su dinámica correlación.

En lo que sigue, sin embargo, me enfocaré especialmente en el segundo aspecto porque me interesa argumentar que, más allá del atractivo que desde el punto de vista historiográfico puede representar el conocimiento detallado de las condiciones en las que surge el pensamiento filosófico, el gesto autofundante y delimitativo a partir del cual se constituyen la práctica y el discurso filosóficos es un gesto en permanente necesidad de renovación a lo largo de la historia del pensamiento occidental.

Pienso que la necesidad permanente de renovar el gesto inaugural de la filosofía puede ser uno de los más importantes, si no es que el fundamental, entre los rasgos que caracterizan a la filosofía como empresa humana; y es claramente un gesto cuya realización reiterada marca, casi siempre, una transición epocal entre edades o etapas filosóficas e intelectuales.

En efecto, las grandes tradiciones del pensamiento filosófico—de Platón a Wittgenstein, pasando por Descartes, Hume y Heidegger—suelen acompañar su aparición en el mapa intelectual con una reflexión explícita y detallada sobre la especificidad de la actividad y el discurso filosóficos que, irremediablemente, es acompañada por una caracterización de las prácticas y discursos adyacentes. No resulta aventurado, por tanto, establecer una relación entre esta reiteración del gesto fundacional, reflexivo y autodelimitativo de la filosofía con el agotamiento y crisis de los proyectos filosóficos y, en un sentido más general, de los proyectos intelectuales de Occidente. Tales crisis, en la interpretación que propongo, pondrían en evidencia la necesidad de reconducir y repensar un determinado proyecto intelectual sobre los restos del proyecto agotado y mediante un renovado gesto fundacional.

Aventuro una hipótesis: estas crisis ocurren cuando las diversas prácticas discursivas, y la filosofía en particular, radicalizan su diferenciación, se desvinculan tajantemente unas de otras y, como consecuencia de lo anterior, pierden, entre otras, la capacidad de orientar la acción y la vida cotidiana de las personas; un aspecto esencial de la comprensión antigua de la sabiduría.

Una crisis similar, por ejemplo, favoreció el original replanteamiento del saber humanístico a partir de la recuperación de la

filosofía práctica aristotélica por fenomenólogos y hermeneutas (principalmente en el contexto de la filosofía alemana) entrado el siglo xx. Franco Volpi, de quien retomo esta idea, lo describió en los siguientes términos:

Esta reasunción [de la filosofía práctica aristotélica], fenómeno esencialmente alemán, ocurrió en un momento de crisis particularmente profunda tanto de las disciplinas que tradicionalmente se ocupaban del obrar humano, especialmente la ética y la política, como de las ciencias humanas y sociales, que, en nuestro siglo, se habían impuesto y afirmado cada vez más como el único saber referido al obrar del hombre que podía llamarse con razón científico.¹

Así, desde diversos frentes y en direcciones muchas veces contrapuestas, Volpi detecta en el pensamiento de autores tan heterogéneos como Leo Strauss, Eric Voegelin, Hannah Arendt, Joachim Ritter, Klaus Held, o H. G. Gadamer, por citar algunos, el interés compartido por rehabilitar la teoría de la racionalidad práctica desarrollada por Aristóteles. En las dispersas afirmaciones aristotélicas en torno a una teoría de la *πρᾶξις* buscaron estos pensadores, a ojos de Volpi, un camino de redefinición de las ciencias prácticas en la Modernidad tardía y, sobre todo, la posibilidad de “restituir al saber referido al obrar su capacidad de orientación”.²

Recientemente, Bernard Williams, desde unas coordenadas intelectuales notablemente distintas a las de Volpi y las de los autores por él estudiados, ha llegado a una caracterización similar de las posibilidades presentes y futuras de la disciplina filosófica en términos de una crisis de identidad de la filosofía contemporánea, necesitada de replantear su imagen frente a y junto con disciplinas adyacentes, como las ciencias naturales y exactas, la historia y la literatura, entre otras.³

Pienso, como Williams y otros tantos, que las disciplinas humanísticas, y la filosofía en particular, se encuentran actual-

¹ Volpi, “Rehabilitación”, 318-319.

² Volpi, “Rehabilitación”, 338.

³ Véase los ensayos: “La filosofía como una disciplina humanística” y “¿En qué podría convertirse la filosofía?”, compilados ambos en Williams, *La filosofía como una disciplina humanística*.

mente ante la necesidad de repetir y reiterar el gesto autofundante que las defina y las sitúe en las coordenadas políticas e intelectuales del mundo contemporáneo. De ahí el interés adicional de comprender el despliegue de dicho gesto en los albores del pensamiento griego clásico, con el propósito de recuperar sus aciertos y corregir, en lo posible, sus extravíos.

Aunque no es aquí mi intención principal, pienso que es posible argumentar sin muchas dificultades que, intelectualmente, vivimos un momento coyuntural análogo al que vivieron los pensadores griegos en los siglos V-IV a. C. Ahora, como entonces, el discurso político persuade pero no genera certeza ni confianza alguna; la ciencia, en cambio, ofrece certezas que en no pocas ocasiones carecen de la fuerza persuasiva para traducirse en convicciones prácticas —sabemos, por poner un ejemplo, que el ritmo de deterioro ambiental que llevamos es insostenible y, a pesar de ello, actuamos como si no lo supiéramos—⁴; proliferan y se multiplican incipientes cultos religiosos que, carentes de una tradición exegética cabal que los respalde, resultan tan provisionales como fácilmente intercambiables.

En el terreno específico de la filosofía es posible detectar numerosas señales que revelan que nos encontramos en un momento coyuntural como al que he aludido. Me contento con mencionar tres que, de un modo u otro, encuentro ilustrativas y particularmente elocuentes.

La primera de dichas señales que me interesa traer a cuento ahora consiste en un fenómeno que describe inmejorablemente Alejandro Llano como “el escándalo de la filosofía”.⁵ De acuerdo con Llano es escandaloso, primero, que el filósofo no termine de

⁴ Éste, junto con el de la dinámica deficitaria del capitalismo actual, es uno de los ejemplos favoritos de Slavoj Žižek para explicar el mecanismo cínico mediante el cual opera la ideología en esta época supuestamente *post-ideológica*. Véase, por ejemplo, el primer capítulo de *El sublime objeto de la ideología* o el argumento general de *Primero como tragedia, después como farsa*.

⁵ Llano se refiere al “escándalo” reiteradamente. Hace años, en *Sueño y vigilia de la razón*, lo describía especialmente en el primer capítulo; recientemente ha vuelto a aludir a él en “El sueño y las ensoñaciones”, compilado en *Mundos de papel*.

encontrar su lugar en la *polis*.⁶ En efecto, antes que incorporarse en la *polis* o tratar de dirigirla, el filósofo intenta comprenderla “y la *polis* nunca perdonará que algunos de sus mejores talentos gasten su inteligencia en tareas tan aparentemente pretenciosas e inútiles. Y esto constituye, desde luego, un escándalo”.⁷

Pero el escándalo se agudiza cuando se percata de que la legitimidad de la filosofía se encuentra en entredicho por no haber resuelto ni haber logrado un acuerdo acerca de sus cuestiones más elementales:

Escandaloso es que, después de veinticinco siglos, los filósofos no hayan logrado cumplir algunos de sus cometidos más elementales. Y así, para Kant, el *Skandal der Philosophie* consiste en que todavía no se haya dado una demostración concluyente de la existencia del mundo externo [...] El *escándalo de la filosofía* cala aún más hondo, hasta el punto de que no sólo concierne a su suficiencia sino que atañe incluso a su legitimidad.⁸

El “escándalo”, pues, alude a la gratuidad y al ocio que, desde el momento de su nacimiento, se han asociado a la actividad y al discurso de los filósofos. Y sin duda resulta mayor el escándalo en un contexto que, a partir de la Modernidad, se ha medido con criterios como la eficacia y la utilidad. Desde dichas coordenadas, la actividad filosófica ciertamente palidece ante los logros

⁶ Confróntese Llano, *Sueño y vigilia*, 17-19.

⁷ Llano, *Sueño y vigilia*, 17.

⁸ Llano, *Sueño y vigilia*, 17-18. En “El sueño” el diagnóstico es muy similar: “El mayor ‘escándalo de la filosofía’ estriba en la continuidad de su propia presencia: en que la filosofía siga existiendo después de veinticinco siglos durante los cuales parece que sus cultivadores no han conseguido algunos de sus más elementales objetivos. A finales del siglo XVIII se lamenta Kant del *Skandal der Philosophie*, consistente en que todavía no se haya dado una demostración de la existencia del mundo exterior. Y es, paradójicamente, el pensador idealista más caracterizado quien acomete, en su *Crítica de la razón pura*, una *Refutación del Idealismo*. Por su parte, Heidegger advierte en *Ser y tiempo* que el escándalo de la filosofía estriba más bien en que se sigan intentando tales pruebas, que por otra parte llegan demasiado tarde porque el ser humano en sentido existencial —el *Dasein*— es siempre ya un ser en el mundo” (15).

de otras empresas intelectuales, particularmente ante el éxito que en esas categorías despliegan la ciencia y la tecnología. La ciencia, tal como se ha articulado desde el proyecto moderno, parece a veces destinada a reclamar para sí el lugar privilegiado entre el conjunto de las prácticas y los saberes humanos que buscan comprender y explicar el mundo.

Lo anterior da cuenta también, así sea parcialmente, de otro de los fenómenos que quisiera apuntar como una señal de la necesidad de renovación del gesto fundacional de la filosofía en la época actual: la tendencia, generalizada entre las directrices educativas de los países afectados de un modo u otro por el ideario del Plan Bolonia, a diluir los contenidos filosóficos en la formación escolar básica, media y superior. Se trata, en pocas palabras, de una crisis de la academia filosófica tanto como de la filosofía en la academia. La desincorporación de las materias humanísticas y filosóficas de los planes de estudio en la mayor parte de las instituciones educativas del nuestro y de muchos otros países está en curso desde hace ya varios años.

Finalmente, la tercera señal que revela la coyuntura ante la que se encuentra la filosofía, necesitada de reiterar su gesto fundacional, la encuentro sintomáticamente ilustrada en la polémica declaración de “muerte” de la filosofía hecha por una de las figuras más visibles de la comunidad científica, Stephen Hawking.

Aunque Hawking ha repetido su polémica opinión sobre la filosofía en diversas entrevistas y textos, ésta llamó la atención de la opinión pública a partir de la publicación de *The Grand Design*, el libro que Hawking firma junto con Leonard Mlodinow y que comienza con el siguiente posicionamiento:

We each exist for but a short time, and in that time explore but a small part of the whole universe. But humans are a curious species. We wonder, we seek answers. Living in this vast world that is by turns kind and cruel, and gazing at the immense heavens above, people have always asked a multitude of questions: How can we understand the world in which we find ourselves? How does the universe behave? What is the nature of reality? Where did all this come from? Did the universe need a creator? Most of us do not

spend most of our time worrying about these questions, but almost all of us worry about them some of the time.

Traditionally these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge. The purpose of this book is to give the answers that are suggested by recent discoveries and theoretical advances. They lead us to a new picture of the universe and our place in it that is very different from the traditional one, and different even from the picture we might have painted just a decade or two ago.⁹

El pronunciamiento de Hawking no es atípico, por el contrario, lo traigo a cuento porque considero que es indicativo de una línea de argumentación considerablemente generalizada que, a partir de la efectividad de la ciencia para satisfacer parámetros de utilidad y eficacia predictiva, busca establecer la prerrogativa de la empresa científica como la única modalidad de conocimiento propiamente dicho frente a otras prácticas epistémicas. Algunos científicos hoy, como algunos filósofos hace veinticinco siglos, buscan no sólo apropiarse de las virtudes de otras formas discursivas y epistémicas adyacentes al discurso científico, sino que, en un exceso, intentan fincar la superioridad de la ciencia (cuando no su exclusividad) en dicho mecanismo de apropiación.

El gesto fundacional de definición y contraste con el que nace la filosofía en la Grecia clásica —y que, según la lectura que aquí se ensaya, ha sido repetido en momentos clave del desarrollo del pensamiento filosófico occidental— ocurre, en realidad, como en un juego de espejos. La filosofía, que nace analizando y demarcándose de otras prácticas discursivas que le preexisten y le son cercanas, construye al otro en el cual verá reflejada su propia imagen. Es decir que la filosofía, como cualquier otra disciplina que emprenda un gesto semejante, se desdobra para construir su identidad.

Si la figura del juego de espejos es adecuada, hemos de decir que este complicado proceso de definiciones y redefiniciones en

⁹ Hawking y Mlodinow, *The Grand Design*, 1.

busca de delimitar una imagen propia y de lo otro, puede tener lugar tanto desde la filosofía como desde cualquier otro ámbito discursivo. La filosofía se autocomprende mediante la definición de, por ejemplo, la literatura y de su *deslinde*¹⁰ parcial o cabal de ella;¹¹ pero, a su vez, la literatura puede perfilar una imagen de la filosofía como parte de un ejercicio de autocomprensión análogo al desplegado por la filosofía;¹² de tal suerte que el proceso de delimitaciones, identificaciones y deslindes entre prácticas discursivas puede no tener un contorno preciso, como de hecho ocurre con las imágenes reflejadas en espejos enfrentados.

La evidencia textual y los testimonios sobre los intercambios y enfrentamientos entre los pensadores griegos de los siglos v

¹⁰ Retomo el término de ese trabajo complejo y erudito emprendido por Alfonso Reyes quien, de manera análoga a lo aquí planteado, ensaya una delimitación de la teoría literaria a partir de la definición y contraste de otras formas discursivas próximas a ella. Escribe Reyes: “El primer paso hacia la teoría literaria es el establecer el deslinde entre la literatura y la no-literatura. (*Nam prima virtus est vitio carere.*) Tal es el propósito de este libro. No entra en la intimidad de la cosa literaria, sino que intenta fijar sus coordenadas, su situación en el campo de los ejercicios del espíritu; su contorno, y no su estructura” (Reyes, “El deslinde”, 30).

¹¹ Como ocurre, por ejemplo, a lo largo de la obra platónica en la que la caracterización del discurso poético y del saber y la práctica de los poetas es esencial para, por contraste, entender el discurso filosófico y la práctica de la filosofía.

¹² Como de hecho acontece, por ejemplo, en la institución llevada a cabo por el romanticismo alemán de la literatura como absoluto, para usar la terminología de Lacoue-Labarthe y Nancy. En *El absoluto literario* aparece, de hecho, esta figura del juego especular cuando los autores aluden al rasgo esencial del romanticismo: “Es incluso lo que define la edad en que estamos como edad crítica por excelencia, es decir, la ‘edad’ (ya va llegando, con todo, a los dos siglos) en la cual la literatura —o cualquiera sea el nombre que se le dé— se dedica a la búsqueda exclusiva de su propia identidad, arrastrando tras de sí incluso a toda o parte de la filosofía y de algunas ciencias (aquellas que se llamarán humanas, curiosamente), y abriendo el espacio de lo que llamamos hoy, con una palabra a la que los románticos aficionaban particularmente, la ‘teoría’ [...] [S]omos efectivamente nosotros los que estamos implicados, es nuestra imagen —en el espejo del absoluto literario— la que se nos devuelve. Y esta rotunda verdad la que se nos asesta: no hemos salido de la época del Sujeto” (41-42).

y IV a. C. atestiguan que este juego especular es constitutivo y constituyente de la empresa filosófica tal como se ha desplegado desde entonces.

II

Recapitulo: me interesa aproximarme a la comprensión de las condiciones y rasgos del nacimiento de la filosofía como disciplina en la Grecia antigua en la medida en que, pienso, la filosofía surge a partir de —o, cuando menos acompañada por— un gesto autofundante que la ubica, la contrasta y la vincula con otras prácticas discursivas que le son cercanas y con las que, en ocasiones, naturalmente se traslapa.¹³

El gesto inaugural de la filosofía griega clásica, pienso, es un gesto que periódicamente exige ser reiterado y renovado; especialmente en aquellos momentos coyunturales en los que resulta problemático articular los vínculos entre la filosofía y otras prácticas discursivas. Por tal razón y porque parecemos encontrarnos en una coyuntura tal, me interesa argumentar la pertinencia y bosquejar de manera general el itinerario de un estudio del pasado encaminado a la comprensión del presente. El discernimiento del gesto inaugural de la filosofía que aquí se plantea debe, por tanto, rebasar la perspectiva meramente historiográfica.

Pienso que dicho gesto autofundante es multifacético y que para comprenderlo bien hay que tener en cuenta, cuando menos, los siguientes aspectos: 1) que implica un elemento *ana-*

¹³ Alexander Nehamas, al estudiar la constitución de la imagen del filósofo y la filosofía a partir de la figura de Sócrates enfrentada con sus interlocutores, piensa que en el pensamiento platónico la filosofía se define a partir del contraste con la retórica, la sofística, la poesía, la religión y las ciencias particulares: “different authors seem to have fought with one another with the purpose of appropriating the term ‘philosophy,’ each for his own practice and educational scheme. In the long run, of course, Plato (followed in this respect, and despite their many differences, by Aristotle) emerged victorious. He thereby established what philosophy is by contrasting it not only with sophistry but also with rhetoric, poetry, traditional religion, and the specialized sciences. This was a grandiose project” (Nehamas, “Eristic”, 5).

lítico mediante el cual la filosofía se da a la tarea de definir y sistematizar prácticas discursivas que le son cercanas y que, en algunos casos (como lo es el de la poesía), la preceden; 2) que implica un componente negativo o *crítico* en tanto la filosofía se autodefine por contraste con dichas prácticas discursivas previamente definidas; 3) que el gesto es completado por un aspecto *integrador* por parte de la filosofía que busca apropiarse de esas mismas prácticas discursivas pero reformadas por y desde los propios intereses filosóficos; 4) que dicho gesto fundacional comporta, como es lógico, una dimensión *protréptica* mediante la cual los primeros filósofos buscaron promover la nueva disciplina (o su particular versión de ella) como la más acabada o única forma legítima de sabiduría en el “mercado de las ideas”; 5) que el surgimiento de la nueva “sabiduría” viene acompañado de una transformación de las nociones de conocimiento y de verdad que se entienden, desde la filosofía, como teoría y correspondencia, respectivamente.

Pienso además que este gesto fundacional se despliega y consolida, tanto en un sentido cronológico como conceptual, desde la crítica escéptica que Jenófanes dirige a la tradición mitológica encarnada paradigmáticamente en los poemas homéricos y hesiódicos, pasando por el desarrollo y generalización de dicha crítica que recorre los diálogos de Platón y por la pugna platónico-socrática por consolidar sus respectivas comprensiones y proyectos filosóficos; hasta resolverse en la emblemática descalificación aristotélica del protagórico opositor del Principio de No-Contradicción en el libro IV de su *Metafísica*.

A propósito de los primeros tres aspectos resultará especialmente interesante, por un lado, aproximarse al proceso dialéctico de diferenciación entre *mythos* y *lógos* que se desarrolla paralelamente al nacimiento e identificación de la práctica y el discurso filosóficos; y, por otro lado, será iluminador también intentar comprender con la mayor fineza posible la complejidad de los procesos de asimilación y exclusión que se dan entre los proyectos culturales de la filosofía y la sofística en los siglos V y IV a. C.

La diferenciación entre *mythos* y *lógos* no debe plantearse, sin embargo, en términos de una oposición excluyente; y mucho menos debemos ceder al impulso simplificador de presentarla como un proceso de sustitución mediante el cual el *lógos* filosófico hubiera clausurado y reemplazado al *mythos* de la tradición poético-religiosa.

Como bien ha hecho notar Kathryn Morgan,¹⁴ la comprensión de *mythos* por oposición al *lógos* es un efecto y no una causa de la emergencia del discurso filosófico. Sólo así puede entenderse que, mediante un complejo proceso de crítica, depuración y apropiación haya terminado por surgir un artefacto discursivo como el “mito filosófico” que encontramos ya presente desde el inaugural poema filosófico de Parménides hasta en tantos lugares de la obra de Platón.¹⁵

Algo semejante ha de decirse sobre la dinámica de contraposición entre filosofía y sofística. La oposición entre el filósofo y el sofista y sus respectivas prácticas discursivas suele ser estudiada

¹⁴ Morgan, *Myth and Philosophy*, 30-36.

¹⁵ El mito filosófico, según Morgan, resulta en un especie de inversión del mito de la tradición poético-religiosa, pero que, al fin y al cabo, gana una investidura de autoridad para el discurso de la filosofía: “philosophical myth [...] is characterised by a striking inversion of many of the qualities we associate with myth [...] Whether myth is a framing element for doctrine, as in the case of Parmenides, or an inset in dialectic, as in Plato, there is always a tension between myth and a hostile philosophical context which will itself be productive of philosophical insight. Philosophical myth is nontraditional, textual, and subordinate to a hostile context. It cannot claim the power that inheres in the larger genre of philosophical language. This powerlessness attests the reconfiguration of the sources of linguistic authority after the rise of philosophy [...] before the Presocratics the world of myth was characterised by undemonstrable truth and poetic authority; the word *mythos* similarly connoted authoritative, efficacious and performative speech. In the aftermath of the first philosophers myth lost its positive connotations. No longer authoritative or efficacious, it remained undemonstrable, but in a trivial rather than a transcendent sense. Its positive attributes were appropriated by philosophical discourse, and the criterion of demonstrability was attached to the notion of truth. Myth in philosophy exists, quite precisely, as a shadow of its former self, on sufferance and admitted only in a reformed persona” (*Myth and Philosophy*, 16-17).

a partir de la presentación que de ella hacen los diálogos platónicos. Sin embargo, estoy convencido de que esta aproximación debe ser completada por un intento serio de prestar voz a los propios sofistas y a sus textos como el que ha ensayado Bárbara Cassin en el *Efecto sofístico*.

Creo, en realidad, que sólo escuchando a los sofistas desde sus propios intereses puede comprenderse cabalmente la importancia del gesto inaugural de la filosofía frente al proyecto cultural encarnado por la sofística.¹⁶ Es necesario, en pocas palabras, completar la historia filosófica de la filosofía (inaugurada por Platón y consolidada por el aristotelismo) con una *historia sofística de la filosofía*:

Propongo llamar “historia sofística de la filosofía” a la historia que relaciona las posiciones, no con la unicidad de la verdad, ya sea ésta eterna o se constituya progresivamente a la manera hegeliana (la verdad como *telos*, en un tiempo orientado, o “como si” orientado), sino con las instantáneas del *kairós*, ocasión, oportunidad, gracias a *mekhanai*, procedimientos, artimañas, maquinaciones que permiten atrapar ese *kairós* por los pelos [...] En suma, en la historia sofística de la filosofía sería explícito que lo mejor, la *performance*, es la medida de lo verdadero.¹⁷

Y una vez que se comprende esta dinámica bidireccional de delimitaciones y producciones discursivas que ocurre entre la filosofía y la sofística, se comprende, a mi parecer, que entre

¹⁶ Escribe con elocuencia Cassin: “Si el sofista es el otro del filósofo, a quien la filosofía no deja de expulsar de su campo, es porque, sin lugar a dudas, el filósofo (no) se define a su vez (sino) por ser el otro del sofista, otro que la sofística empuja sin cesar a sus trincheras [...] El sofista (Protágoras acerca de los dioses; Antífonte acerca de la familia; Gorgias acerca de lo que es y lo que percibimos) exagera: siempre hace una pregunta de más, siempre extrae una consecuencia de más. Esta insolencia logra poner a la filosofía literalmente fuera de sí, obliga al amor a la sabiduría a traspasar los límites que él mismo se asigna y a realizar una serie de gestos que se suponen ajenos a su índole: blandir un palo. La sofística es efectivamente un operador de delimitación de la filosofía” (*El efecto sofístico*, 15).

¹⁷ Cassin, *El efecto sofístico*, 22-23.

ambas prácticas se hubiera dado menos una oposición tajante que una apropiación de los mecanismos discursivos que rivalizaban. Sólo así resulta comprensible, por ejemplo, la sorprendente semejanza que existe entre la práctica argumentativa del Sócrates platónico y la de los sofistas con los que habitualmente rivaliza.

Concuerdo con el análisis de Nehamas según el cual la única base neutral disponible para distinguir a Sócrates de los sofistas no la encontraremos en el método (como sugiere la academia tradicional) ni, directamente, en la intención¹⁸ (eso es lo que distingue a Platón de los sofistas, no a Sócrates), sino en la negativa de Sócrates a presentarse como maestro. Desde el punto de vista platónico, ésta es la conclusión provocativa, la práctica argumentativa socrática es indistinguible de la de los sofistas a partir de un criterio neutral. La distinción que Platón intenta establecer entre sofística y filosofía depende de un compromiso fuerte con la doctrina metafísica de las formas que, a su vez, se encuentra en la base de una distinción ontológica entre ser y aparecer que, finalmente, soporta una concepción del conocimiento como teoría y de la verdad como correspondencia. Algo que no era accesible en su forma cabal al Sócrates de Platón.

Lo anterior revela que la distinción esencial entre el proyecto intelectual del Sócrates platónico y el de los sofistas debe articularse, por tanto, al nivel de la *praxis*, del estilo de vida promovido por cada uno de dichos proyectos.

En efecto, creo que es imperativo insistir hoy en que la empresa filosófica constituida en el mundo griego clásico fue, antes que un conjunto de doctrinas más o menos uniforme, un proyecto siempre vinculado a la *praxis* y, por tanto, de alcances ético/políticos importantes. Es decir que, antes aún de definirse como un cuerpo doctrinal, la filosofía clásica se presenta como invitación a la elección de un estilo de vida orientado a la contemplación de la verdad.¹⁹

¹⁸ Como célebremente propone articularla Gregory Vlastos en “The Socratic Elenchus”.

¹⁹ Sobre este punto es difícil exagerar la relevancia que tienen los planteamientos de Pierre Hadot para hacerse una idea justa de lo que fue el proyecto filosófico de la Antigüedad clásica. Ver especialmente: ¿Qué es la filosofía

Respecto a este último punto es que resulta de gran importancia, para la aproximación que aquí se propone, el estudiar con detalle, por un lado, la dimensión *protréptica* de los planteamientos y los artefactos discursivos que los filósofos griegos de los siglos VI a IV a. C. despliegan para promover sus proyectos intelectuales; y, por otro, el itinerario de transformaciones que la figura del sabio siguió, en la Grecia clásica, a partir de la entrada en escena de la empresa y el discurso filosóficos.

En efecto, el contexto de presentación y la estructura argumental de los planteamientos de los filósofos clásicos dependen en buena medida de los objetivos *protrépticos* y *apotrépticos* que la filosofía se traza frente a otras formas de sabiduría con las que compete en el mercado de las ideas de la época; y es éste un hecho que no pocas veces obviamos al estudiar los planteamientos de los filósofos de aquellos siglos.

Es esta dimensión *protréptica*, omnipresente en el quehacer filosófico de la Antigüedad, la que explica en gran medida uno de los rasgos más sobresalientes del discurso de los primeros filósofos que me interesa entender a cabalidad: la versatilidad argumentativa.²⁰ En efecto, la versatilidad de recursos argumentativos empleados por la filosofía clásica es evidente, por ejemplo, en la obra platónica en donde es posible encontrar

antigua? La insistencia sobre la dimensión vital y práctica del proyecto filosófico surgido en la Grecia clásica se encuentra también en el trabajo de Nehamas, *The Art of Living Socratic Reflections from Plato to Foucault*.

²⁰ Una aproximación a la dimensión *protréptica* de las propuestas de los filósofos clásicos la ha llevado a cabo muy recientemente, con una originalidad y una erudición notables, James Henderson Collins en un texto cuya aparición celebros: *Exhortations to Philosophy The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle*. En dicho estudio, Collins hace notar el nexo entre las intenciones *protrépticas* del discurso filosófico y la versatilidad argumentativa desplegada en los tratados filosóficos: “My theory of *protreptic* treats ‘philosophy’ as a discursive and social practice that was emerging in Greek literature at this time [s. IV a. C]. The discourse of philosophy was developed through hybridization of traditional genres and discourses (including oral speeches and dialogues) [...] *protreptic* discourse in the fourth century was incorporated into many different genres. Using different generic forms and ‘voices’, the philosophers developed *protreptic* rhetoric that offered new, competing ways of seeing the world” (3).

entrelazados, sin mayor problema, mitos, largas reflexiones de carácter analítico/ deductivo y exhortos de corte político/ retórico orientados a la persuasión.

A su vez, dicha multiplicidad o versatilidad argumentativa de la filosofía clásica es tematizada desde el punto de vista metodológico por Aristóteles, quien no sólo reconoce la necesidad que tiene la filosofía de echar mano de variados mecanismos discursivos y argumentativos; sino que, además, critica y tipifica como un vicio epistemológico el no saber distinguir el tipo de recursos exigidos por cada situación argumentativa específica. A lo largo de toda su obra, Aristóteles insiste en este punto. Por ejemplo, leemos en *Ética Nicomaquea*:

No debemos, en efecto, buscar la misma precisión en todos los conceptos, como no se busca tampoco en la fabricación de los objetos artificiales. Lo bueno y lo justo, de cuya consideración se ocupa la ciencia política, ofrecen tanta diversidad y tanta incertidumbre que ha llegado a pensarse que sólo existen por convención y no por naturaleza. Y los bienes particulares encierran también por su parte la misma incertidumbre, ya que para muchos son ocasión de perjuicios: hay quienes han perecido por su riqueza, y otros por su valentía. En esta materia, por tanto, y partiendo de tales premisas, hemos de contentarnos con mostrar en nuestro discurso la verdad en general y aun con cierta tosquedad. Disertando sobre lo que acontece en la mayoría de los casos, y sirviéndonos de tales hechos como de premisas, conformémonos con llegar a conclusiones del mismo género.

Con la misma disposición es menester que el estudiante de esta ciencia reciba todas y cada una de nuestras proposiciones. Propio es del hombre culto no afanarse por alcanzar otra precisión en cada género de problemas sino la que consiente la naturaleza del asunto. Igualmente absurdo sería aceptar de un matemático razonamientos de probabilidad como exigir de un orador demostraciones concluyentes.²¹

Es propio del hombre virtuoso buscar en cada conocimiento el grado de exactitud que corresponde. Lo contrario, exigir el

²¹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, I, 3, 1094b 12ss.

mismo grado de exactitud para toda clase de conocimiento, constituye el vicio de la *apaideusia*.²²

Como ha hecho notar también Collins, la versatilidad argumentativa de la filosofía antigua en indisoluble de su entendimiento como proyecto vital y, en consecuencia, de la conceptualización de la sabiduría que se pone en juego con la aparición misma de la empresa filosófica:

Each of the fourth-century philosophers argues that his particular philosophy is the most “useful” discipline for living a good and happy life [...] In addition to distinguishing “useful” or “useless” discourses and practices, Plato, Isocrates, and Aristotle use rhetorical *topoi* that exhibit shared features. Each has a specific notion of human psychology, and their discourses are oriented toward the psyches of prospective students. Protreptics direct the audience from “worthless” and “harmful” lifestyles and navigate them through the treacherous waters of a whole host of competing protreptics and the bad values that they propagate [...] Protreptic discourse also seeks a pledge from its convert: he must not only accept the philosopher’s intellectual arguments; he must adopt an entire lifestyle. Protreptic discourse must get the audience first to listen, then to agree, and then to make a pledge to stick with the study, training, and discursive practices of the discipline.²³

La competencia en el mercado de las ideas entre diversas propuestas que se ofertan como vías de acceso hacia la vida buena o la felicidad produce, como observa Collins, una transformación en la imagen de la sabiduría y del hombre sabio con la aparición de los primeros filósofos que se reconocen como tales. Ya Jenófanes, Platón, Heráclito, Aristóteles y, en general, todo el conjunto de los primeros filósofos, reconocieron la necesidad apremiante de contrastar sus propuestas pedagógicas e intelectuales con las ya consagradas obras de los poetas mayores y menores.²⁴

²² Confróntese Zagal, “Is Aristotle Common Sense an Epistemological Virtue?”.

²³ Collins, *Exhortations to philosophy*, 4-5.

²⁴ Véase Nightingale, “Sages”, 156-191, a propósito de la conformación de la imagen del sabio en la Antigüedad filosófica.

La poesía, y particularmente la poesía cargada de elementos mitológicos, cosmológicos o escatológicos, es, naturalmente, el primer y principal gran rival de la filosofía en el momento de su nacimiento en la Grecia antigua.

Cuando en el libro X de *República* Platón refiere que “la desavenencia entre la filosofía y la poesía viene desde antiguo”,²⁵ es importante entender ese desacuerdo no como una oposición radical y excluyente, sino como una rivalidad que, como acabará siendo el caso, no apunta a la supresión del rival sino, reitero, a su redefinición a partir de los propios intereses.

Los primeros filósofos no rechazan el discurso poético, sino que crean artefactos discursivos que rivalizan con los elaborados por los grandes poetas de la tradición. Jenófanes, Parménides y Empédocles, por mencionar los ejemplos más ilustres, escribieron célebres y elaborados poemas filosóficos sin dejar por ello de referirse crítica y hostilmente a la labor de los grandes poetas que les precedieron.

Tales, en cambio, perteneció al selecto subconjunto de los sabios arcaicos de los que luego se apropiaría la tradición filosófica —junto con Anaxímenes, Anaximandro (ambos pensadores jonios)—, cuya novedad consistió en desarrollar explicaciones cosmológicas que pretendían dar cuenta del funcionamiento del universo apelando a fuerzas naturales y no a las disputas de las divinidades individualizadas a las que apelaban los poetas.

Y aunque estos pensadores inician una tradición de intelectuales que favorecerán la prosa para plasmar sus teorías, no es éste el rasgo más importante a la hora de tratar de articular su singularidad en términos de una emancipación del discurso filosófico con respecto al *mythos* pues, como Nightingale señala, no resulta posible trazar una nítida delimitación entre el discurso mítico de los poetas y el *lógos* de los primeros filósofos. Pero sí, en cambio, a estos últimos los caracteriza una suerte de actitud crítica y reflexiva ante el conocimiento proveniente de la tradición religiosa.²⁶

²⁵ Platón, *República*, 607b.

²⁶ “The many scholarly attempts to trace the movement from poetry to philosophy —‘from mythos to logos’— have foundered on the problem of defin-

La preocupación por posicionar su enseñanza y ganar adeptos es especialmente notable entre los sofistas y después lo será también, como ya hemos adelantado, para los primeros filósofos que se identifican como tales. De ahí la importancia de la dimensión protréptica del discurso filosófico del siglo IV, pues estos primeros filósofos son también los creadores de las primeras instituciones consagradas a la enseñanza de la sabiduría:

the philosophers of the fourth century focused primarily on writing and private teaching, creating the first official schools of higher education. I say ‘philosophers’ because Plato and Isokrates were the first intellectuals to appropriate for themselves (and their models) the term ‘philosopher’ (philosophos) [...] Given that Philosophy was first constructed as a specialized discipline in the fourth century, we need to pay careful attention to the rhetoric that these Intellectuals used in defence of this new cultural practice. These thinkers used the powerful discourse of philosophical protreptic to stake a claim to wisdom, negotiate space, rebuke rivals, and advertise their different styles of pedagogy.²⁷

No me extenderé más sobre este punto. Sintetizaré simplemente lo dicho a este respecto subrayando que al atender a las diversas manifestaciones e implicaciones de la intención protréptica subyacente al discurso de los primeros filósofos, nos vemos impelidos también a comprender cómo se configuran las ideas del hombre sabio y de la sabiduría a partir de la aparición de la filosofía en el escenario intelectual del mundo clásico. Esta línea de análisis conducirá, al toparnos con la caracterización

ing the intrinsic qualities of ‘myth’ and of ‘rational argumentation’, and of identifying texts that are either purely mythic or purely analytic. Since the Greek poets were quite capable of constructing arguments, and the ‘philosophers’ were unable to avoid metaphor and myth, it is difficult to draw a clear distinction between mythos and logos. To be sure, we see in the Ionians a new way of thinking about the world; but we cannot say that their accounts are devoid of any mythical notions. What we can say is that these thinkers adopted a critical attitude towards received wisdom and were prized for their original speculations” (Nightingale, “Sages”, 161).

²⁷ Nightingale, “Sages”, 72-73.

aristotélica de la filosofía y del conocimiento, con los dos últimos aspectos que constituyen el gesto fundacional de la filosofía en la Grecia clásica: la caracterización del saber filosófico como una actividad fundamentalmente contemplativa, por un lado; y la asociación de dicho conocimiento con una comprensión de la verdad en términos de correspondencia, por otro.

Sobre este último aspecto considero importante sugerir, para finalizar, que en la vía de aproximación al pensamiento antiguo que aquí se recomienda, resulta natural y quizá inevitable, hacer un esfuerzo por recuperar la dimensión activa y práctica —aunque no productiva— que, como también Nightingale se ha adelantado a indicar, acompaña a la noción clásica de *theoria*.²⁸

III

Me ha interesado, a manera de exhorto y trazo provisional, proponer la pertinencia y los aspectos esenciales de la que considero sería una lectura de los momentos inaugurales de la filosofía en la Grecia clásica que, articulada en torno a la comprensión del gesto fundacional con el que surge la filosofía, ofrece una imagen enriquecida del pasado al tiempo que ofrece una clave para afrontar una coyuntura presente.

La identificación de dicha coyuntura y la atención hacia el gesto de definición y limitación que ejecuta la filosofía frente a otras formas discursivas, han surgido de las diversas conversaciones y sesiones de trabajo del grupo interdisciplinario que conformó el proyecto de investigación en el que se origina este texto; lo cual viene a reforzar la creencia en la necesidad de mantener vigentes y reactualizar donde sea necesario los vínculos entre las diversas disciplinas y prácticas epistémicas con las que pretendemos orientarnos.

Sin duda, la filosofía en particular y las disciplinas humanísticas en general, pueden encontrar en el estudio del pasado clásico herramientas pertinente para la articulación de los problemas apremiantes del presente. En especial en momentos en

²⁸ Véase Nightingale, *Spectacles of Truth*.

que su legitimidad y su relevancia en el proyecto de la cultura occidental son cuestionadas.

Pienso, por tanto, que el momento coyuntural de relativo enfrentamiento entre diversas prácticas discursivas puede leerse como una oportunidad para afirmar reiteradamente y ofrecer una nueva articulación a ese rasgo integrador del discurso filosófico clásico: la versatilidad argumentativa. Desde ella se antoja posible la construcción de una imagen renovada de la sabiduría y, quizá, de una novedosa concepción de la racionalidad consecuentes con el carácter diverso y plural de la realidad contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES

Ética Nicomáquea, traducción de Antonio Gómez Robledo. México: UNAM, 1983.

CASSIN, Barbara

El efecto sofístico. Buenos Aires: FCE, 2008.

COLLINS, James Henderson

Exhortations to Philosophy. The Protreptics of Plato, Isocrates, and Aristotle. Nueva York: Oxford University Press, 2015.

HADOT, Pierre

¿Qué es la filosofía antigua? México: FCE, 1998.

HAWKING, Stephen, y Leonard Mlodinow

The Grand Design. Nueva York: Bantam Books, 2010.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y Jean-Luc Nancy

El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2012.

LLANO, Alejandro

“El sueño y las ensoñaciones”. En *Mundos de papel: las difusas fronteras entre ficción y filosofía*, edición de José Torralba, 15-22. Madrid: Siglo XXI, 2014.

Sueño y vigilia de la razón. Pamplona: EUNSA, 2001.

MORGAN, Kathryn A.

Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

NEHAMAS, Alexander

“Eristic, Antilogic, Sophistic. Dialectic: Plato’s Demarcation of Philosophy from Sophistry”. *History of Philosophy Quarterly* 7, núm. 1 (1990): 3-16.

The Art of Living Socratic Reflections from Plato to Foucault. Berkeley: University of California Press, 1998.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson

“Sages, Sophists, and Philosophers: Greek Wisdom Literature”. En *Literature in the Greek and Roman Worlds: A New Perspective*, edición de Oliver Taplin, 156-191. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy Theoria in Its Cultural Context. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

PLATÓN

República. 2ª ed. México: UNAM, 2007.

REYES, Alfonso

El deslinde. En *Obras Completas XV*. México: FCE, 1997.

VOLPI, Franco

“Rehabilitación de la filosofía práctica y neo-aristotelismo”. *Anuario Filosófico* 32 (1999): 315-342.

VLASTOS, Gregory

“The Socratic Elenchus”. *The Journal of Philosophy* 79, núm. 11 (1982): 711-714.

WILLIAMS, Bernard

La filosofía como una disciplina humanística. México: FCE, 2011.

ZAGAL, Héctor

“Is Aristotle Common Sense an Epistemological Virtue?”. *Sensus communis* L4 (2000): 479-512.

ŽIŽEK, Slavoj

El sublime objeto de la ideología. México: Siglo XXI, 1992.

Primero como tragedia, después como farsa. Madrid: Akal, 2011.

CARTAS SOBRE LO NATURAL POÉTICO¹

SUSANA ROMANO SUED
(EN CORRESPONDENCIA CON CAROLINA DEPETRIS)

El arte debe, ante todo embellecer la vida, por consiguiente, hacernos agradables los unos a los otros, en lo posible: con esta mira, es una fuerza moderadora y nos sirve de freno, da forma a las relaciones sociales, impone leyes de convivencia, de propiedad, de cortesía a aquellos cuya educación no está acabada, y les enseña el arte de hablar y callar a tiempo. Además el arte debe “ocultar” y “transformar” todo lo que es feo, esas cosas desagradables, espantosas y nauseabundas, que, a pesar de todos los esfuerzos y a causa de los orígenes de la naturaleza humana, aparecen siempre de nuevo en la superficie; así debe proceder sobre todo con las pasiones, con los dolores del alma, con los temores. Luego de esta tarea del arte, que es enorme, el arte que se llama verdadero, el arte de las obras de arte, es cosa accesoria.

Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, aforismo 174

¹ Este intercambio epistolar entre Susana Romano Sued y Carolina Depetris tuvo lugar en 2015 y como invitación a las pláticas sostenidas en torno al proyecto “Literatura, filosofía y ciencia: hacia la metaforización del mundo como problema transdisciplinario”. Siendo, además, poetas, en su correspondencia ambas convocan temas y motivos de los libros *Parque temático y otros poemas*, de Susana Romano Sued, y *Pequeño mal*, de Carolina Depetris. También hablan de la obra de Alejandra Pizarnik.

INTRODUCCIÓN

Se trata aquí de dichos, de entredichos, salidos de la boca de Janus, el que acoge al peregrino que no tiene de dónde venir, y el que interpela a quien profiere alientos desde el lugar de la partida. El poemario *Pequeño mal* conmueve mis sentidos y mi pensar. Se engarza de manera refinada con los lineamientos que enlazan filosofía y naturaleza como metaforización del mundo.

Acaso porque su hechura revela, epifánicamente, los puntos de encuentro entre el adentro y el afuera del cuerpo, de la palabra, del rostro del amor con la pulsión de lo real al acecho. Y hace signo para recordarnos que el límite inestable entre lo mirado y lo que nos mira, cambiando lugares continuamente, pulsa la cuerda, el *cordis*, el corazón mismo de la subjetividad, y la naturaleza que es pensada y crispada por la poesía.

Me pregunto sobre la medida en que esta creación poética homenajea aquí al amor. La creación se anuda a la voluntad de sanación tanto del vacío del ser cuanto de la marca nosográfica del pequeño mal. Y evoco el film *Melancholia*, de Lars von Trier, pues leo en este homenajear la construcción de la casa, del *domus* como protección contra el derrumbe. Utopía, ucronía, reversos de la pena por lo perdido de antemano. Estigio y Leteo conmemoran el canto.

ESPONSALES DE LA LETRA

Nuestra correspondencia está justamente en ese borde abismal, y nos protegemos trayendo junto a nosotras a Alejandra, Flora, Buma Pizarnik, el tercero, la tercera necesaria que torna probable el corresponder, tal como el signo lo consigna. La que instala el oxímoron de la entropía y la probabilidad.

CARTA 1²

TELEGRAMA A FLORA ALEJANDRA PIZARNIK, BUCANERA

*Dirección: Pernambuco. Remitente; poeta que te invita a que te quedes.
Aunque más no sea en la brecha delgada de este lado.*

Tengo el agrado de dirigirme a vos
ahora que moras
cerca de Celan
en la ciudad iluminada
barquera y aduanera como él
de Ucrania ucrónica
vos de Rovne
y el otro de la Bukovina-Czernovitz
la estrábica *doppelgängerin*
—sí, la doble—

la judía del tachado nombre
cual un lapsus

(Olvido de nombre propio
por desamor de las nerviosas terminales
que ya no se besan en sinapsis)

Vuelve al latido en palpito
anticipo de fortuna
acierto
fallo
tallo marchito en la raíz

Se te empecina el seso
tanteás los sitios aledaños
una sílaba viene y desaloja
desvaría
agota hasta la última energía

² De Susana Romano Sued a Carolina Depetris.

se emperra
a su antojo combina
hace y deshace.

Inútil diapasón
fútil el instrumento
la escasa retentiva
agobia por esquiva

Verbera la atonal escala
insuficiente
ajena
de adopción elíptica en la letra
las carnes opíparas.

El arte de decir en holofrases
portadas en la línea duradera
al regresar de a ratos
en raptos desde allá
tu castellano
suplente de la hilacha
del yiddish maternal

¡Cuánto trabajo y cuántos días!
—sí, *Los trabajos y los días*—

dedicados a pasar aguas tofanas por el nombre

—sí, lejía o lavandina—

Elegías profesas
hechas a medida
endechas en cartas repetidas
de frascos alojados de mensajes

Al destintar la letra del origen
la esquiva misiva

dejaste en cercas
arriba
en lilas
y pupilas hiperbólicas
Flora Alejandra
desflorada
hasta la *Rosa de nadie* de Celan

—sí, *Árbol de Lilas*—
—sí, *Die Niemandrose*—

Paciente
la talla nomenclada en los idiomas
mas yo los comprometo

los caso
los enlace

Y me dan vuelto en poemas de abundancia:
la dote que me toca por el acto.

CARTA 2

Querida Susana:

Tu hipótesis de una bulimia poética en Pizarnik, poeta que nos convoca a nosotras, me ha llevado a pensar en los límites fatales de la estética. “Si digo pan, ¿comeré?”, se pregunta Pizarnik en esa suerte de última *ars poetica* que es “En esta noche, en este mundo”, poema que no nos gusta pero denso en sugerencias. Eso, no poder comernos la belleza, como decía Simone Weil, es precisamente el terrible lindero de la estética: estamos condenados a contemplarla. Y es el límite de la palabra poética y de toda palabra. Decimos palabras, las leemos, las oímos y con frecuencia nos las tragamos pero sin real ingesta. ¿Cómo entra la palabra poética en el que escribe y en el que lee? ¿Y cómo sale? Me gusta

esta respuesta que me dan mis hijos a veces: “no fui yo, fue mi boca”. Ésa es la causa primera de la poesía para el Platón de *Ión*. Y esto es así porque así habló Homero al comienzo de la *Iliada*. Son las musas, los dioses, Dios, el espíritu, el genio, mi neurosis, la misma escritura que me escribe, pero “yo no” (Paula Vázquez *dixit*). Pizarnik dirá, en una carta de los tiempos en que escribía *La bucanera de Pernambuco*, que los poemas “se/me escriben”.

Porque de Pizarnik hablaríamos originalmente, de poesía y de filosofía hablaríamos a partir de ella. Nos escribiríamos cartas sobre ella, hablaríamos a partir de su emblemático poema “Alejandra, Alejandra, debajo estoy yo, Alejandra”. Hablemos pues. Hablemos de ella, de poesía, de filosofía. Tres pesados nombres propios, un adverbio de lugar, un pronombre. “El” pronombre que pone todas las picas de las demás personas, de todos los lugares y de todos los tiempos: yo, aquí, ahora. “Alejandra”, el nombre que está debajo de su pronombre que es, en realidad, su nombre. En este poema, ¿cuál es el límite del nombre y lo que nombra? La pregunta está invariablemente unida a problemas tan aplastantes como cuál es el límite del ser, de la desinencia, de la referencia, de la cosa, de la otra cosa que no es cosa (el “coso ese” diríamos si el alma no fuera de género femenino). Se me cruza ahora esa canción de Spinetta que dice: “¡Ah, qué razón de ser, me habrá puesto piel, en la inmensidad!”.

Este poema de Pizarnik es una aseveración tan carcelaria como tener que tener piel en la inmensidad. Porque “yo”, que es un incierto, amorfo aglomerado de andá a saber cuánta cosa infinita, está aplastado por un nombre de una manera tan regia y tan cruel que lo empobrece, designa y da identidad. ¿Cómo escaparte de tu nombre? Tu “Telegrama a Flora Alejandra Pizarnik, bucanera” señala esta cuestión. Tu poema “De camino a leer o desflora; abolición de la lengua, explicado” también, y todo tu libro *Parque temático*, recorre con suma ironía esta pregunta al punto que los nombres aparecen fatalmente ligados no sólo al ser sino al devenir del ser: acontecen. ¿Es consecuencia de la forclusión de “Flora” la poesía de “Flora Alejandra Pizarnik? Esa pregunta es tuya. Y repasás más nombres allí, tu propio nombre,

buscás la coherencia de tu nombre con tu vida, la razón en un *sin nombre razonable* (Susana Nelly Romano), la razón que enlaza a los nombres con las vidas. No parece haber azar: hay una causalidad secreta, como señalás, y esta llevó a que Karlheinz Stockhausen, que carga la semántica de “casas de varios pisos”, calificara, por ejemplo, el desmoronamiento de las torres gemelas como obra maestra del siglo XXI y eso le costara su puesto de trabajo.

Y, al mismo tiempo, poéticamente pareciera que *con nombres razonables* llegamos a lecturas vacías. No lo digo yo, lo decís vos en la página 13 de la edición de tu poema que yo tengo. Entonces, ¿razón, bulimia o forclusión? ¿Causa —evidente o secreta—, vómito dirigido o borrón y cuenta nueva? Ahora recuerdo que cuando yo tomé clases de estética con vos en la universidad, y nos hablaste de la posmodernidad, y alguien te preguntó si eras posmoderna, dijiste que no, que ni moderna siquiera, que eras medieval. ¿Cuál es el camino, como decís en tu poema, que va de las ideas al texto? ¿Cómo son los “caminos del bosque” que van del nombre al nominado? ¿Qué vas siguiendo, al cabo, en tu meta/escritura, los *vestigia dei* o el azar objetivo?

Va un abrazo
Carolina

CARTA 3

Querida Carolina,

He recibido tu carta, con emoción y alegría. Y con las alarmas de los sentidos encendidas, alertadas al máximo y la intelección dispuesta hacia el horizonte de la poesía, la nuestra, la de Alejandra, que se aventura a rasgar los límites de la estética, y a retornar la pregunta sobre los nombres.

¿De dónde regresa esa voz escuálida que había creído espantar? Claro que no me ha alcanzado el amuleto de la escritura para deshacerme del peligro... Quizás venga acoplada en el amoroso desglose de tu lectura.

En las mareas acunadoras de las barcas, según se entona en el primer poema de tu *Pequeño mal*, creemos contar con el olvido y apenas si cantamos... Recostadas en la mecedora que parece remedar el movimiento estereotipado de los que sufren el repliegue, del ensimismamiento que no es sino anonadamiento... Ese resto que escapa al olvidar pero que sin embargo no puede ser reintegrado.

Siempre resuena en el mismo nombre, arcaico. Tenemos dificultades para reconocer lo caído en desuso de aquella línea urdida para enlazar tiempo y miedo en el verso sinuoso de Alejandra. Espantada por temor a no dormir, a no saciar, el ansia calmada apenas por el milagro químico y fugaz, atragantada la boca en este mundo, vocífera. Vos zífera, en esa tarea entrañable de desentrañar el sentido de camino a leer. Te advierto acerca de mi improbable razonar el propio nombre después de que la estela de transmisión sanguínea y consanguínea atravesara los calendarios y las filiaciones en el beso sináptico que emparienta el patronímico, mejor dicho el matripatronímico, con el Sistema Nervioso. Es que no morí por la belleza, no morí, sino viví más bien por el mal nacido momento de la nominación durante mi baño ritual o mikva: entonces trasladaron la belleza de la madre de mi padre portada en su arábigo nombre N'sli, que significa "bella". Traducción tullida, acaso causa del eclipse de Nelly, el que sigue a Susana —que suele verterse al hebreo con los falsos amigos Shulamit (en literal Zulema) o también Shoshana (en literal Rosa, o Flor)— y antecede a Romano, incontables veces trastrocado en aromas de Romero debido a la dislexia universal que me confunde. Las judías sirias —sefardíes— llevan el nombre de sus abuelas paternas vivas a la hora del nacimiento. Fui tempranamente pícara a fuer de exigencias dramáticas y escenarios familiares demandándome gracias y muecas; cancelar el acecho de la maledicción junto con la exigencia de la lectoescritura me empujaron a la insaciabilidad y a la desobediencia; me motejaron "mala". En árabe "mala" se dice "bume". En yiddish "bume" es sinónimo de rosa, flor, transfonologización del alemán "blume/bume", apodo que le dieron a Alejandra cuando la nombraron Flora, y que ella se ocupó de podar...

Te acordás de que al finalizar el medioevo se inició desde el Sefarad el asalto y el acoso del continente que habitamos y al mismo tiempo se ejecutó la expulsión de los judíos de esos territorios atesorados en el verbo ladino y en la grafía hebrea. Por eso es que me afilié “medieval” en aquellos encuentros con ustedes, los alumnos, los venideros, en las clases de estética y también para advertir sobre los peligros que trae el olvido de las raigambres, de los lazos de transmisión con que nos tentaba la seducción del instante arrasador de lo post durante los 90.

Esta conversación carteada, en la que el azar toca delicadamente versos y deseos, impulsa los dones y la mirada, el oído y la respiración del ritmo de los cuerpos y de los *corpora*. Cada cual con su falta. Con sus crueldades y sus consuelos. Claro que sí, que los males y las dolencias, la algemia en fin, son la cantera de los versos. Dispongo el ánimo a fin de cuerppear entonces los males de toda magnitud. Caro nombre acechado por el otro, que como bien decimos, decís, fue tachado, a diferencia de la resta que resulta en el diminutivo de tu nombre, pequeño bien, Caro.

Estamos en países extranjeros, y aún si así no fuera, lo extranjero del ser habitaría en la poesía que escribimos.

Mirá las reminiscencias que suscita en mí tu *Pequeño mal...*

Son innumerables las formas acuñadas en las lenguas, en la nuestra, que nos aproximan a cernir la naturaleza, el soma, lo real de nuestro cuerpo biológico y sus males. El mal, componente de mal/estar me empuja a los múltiples y hasta indiscernibles trayectos que ese menudo signficante ha trazado y traza en el paño de las hablas. Desde los remotos programas rituales de diferentes comunidades y creencias destinados a combatir lo que Hannah Arendt llamó “la banalidad del mal”, luego de Bataille entre muchos otros —sin ignorar la voluntad y la determinación manifiestas del Marqués de Sade en sus escritos sobre los infortunios de la virtud—, el mal calculado en todo tipo de magnitudes ha sido objeto de discursos y prácticas. También en los campos de siembra, de batalla, de pasturas y de tectónicos avatares. El mal, (*das*) *Mal* que en lengua germana significa *marca*, *vez*, *pintura* y es en ese idioma homófono de *Mahl*, *comida*, está

en tu escritura, desde donde irradia. Es por eso que al comienzo mencionaba lo encendido, lo iluminador y relampagueante que una y otra vez mentaba Benjamin en su martilleo por los sitios inhóspitos de su merodear convulsionado, clamando por el aura, habida y perdida, una y otra vez. Una proxémica fallida, desacuada entre el temor y el temblor. Los judíos de oriente de Europa y de Medio Oriente africano dicen “Jámse”, que en árabe quiere decir cinco, los cinco dedos de la mano que protege de la mirada malvada, de la suerte contraria.

En la apertura despiadada del horizonte hacia un infinito de *otros mundos*, siento el poema convulsivo que aspira las resistencias racionales. ¿Será acaso el mal menor, el del aferramiento de la voz poética, de la escritura como amarra que ampara del destellar aurático de la convulsión? Otra recaída: Filosofía y Poesía, enredos de la naturaleza que hace pie en las circunvoluciones, en el lóbulo, a la vez límbico y lugar de fijación tribal de la alianza: aretes, pendientes, circuncisiones, marcas de afiliación, poema.

¿Será la letra la principal, la que mantiene a raya los males grandes y pequeños? La heroína involuntaria que marca por siempre cuerpo y mente, carne y espíritu, y el relámpago de peligro que te visita en las intermitencias y se literaliza? (como litera sobre la que se puede reposar del temblor y del temor)...

¿Podemos preferir lo mítico a lo místico, nosotras, visitadoras razonables de las holofrásticas pulsiones de Alejandra y sus arrojos?

A veces en la pregunta está la respuesta. Hasta pronto.

Susana

CARTA 4

Querida Susana:

Una vez más, el intervalo. Hago una pausa en mi “fúlgido ceremonial”, como dice nuestra amiga, para el reencuentro con vos a través de la palabra. El diálogo: diá-logo/día-logo. Logos al fin: el eje aceitado y chirriante, el punto de todos los encuentros y

todos los desencuentros entre filosofía y poesía. Y te contesto: aunque quisiera no puedo preferir la mítica a la mística porque llegamos tarde a la fiesta: hay filosofía en la poesía. Si hemos, a modo de pequeña gran revancha, intentado mostrar en estos años de trabajo en grupo, que también hay poesía en la filosofía. Creo que sí, que hay poesía en la filosofía, ¿pero qué poesía? Porque al llegar tarde a la fiesta ya nos perdimos las danzas desenfrenadas y conservamos sólo el impulso. El impulso “escrituriento”: la pura acción poética, *pura-acción-poética* viciada por el vicio de pensar hasta las formas. *Somos seres filosóficos* y los caminos y los atajos para evitar esta marca ontológica no logran escapar a la marca de agua que llevamos. Ni Crátilo, no el de Platón sino el otro, el de verdad, que por evitar el logos cerró la boca para siempre y decidió comunicarse con el mundo moviendo un solo dedo. Y lo logró: mostrando que el logos nos lleva por la senda de la incomunicabilidad, se comunicó. Y fracasó.

Del otro lado está el artilugio, la gran simulación, la mentira de pensar para salvarnos de nuestra debilidad biológica frente a las demás especies: ésta es la herramienta de supervivencia mayor que hemos encontrado los humanos según Nietzsche en un maravilloso libro que trajeron a discusión Luis y Sandra: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. De modo que pensamos para disimular que somos débiles, y construimos conceptos por lo mismo, y edificios conceptuales, y complicados universos en el aire no para buscar la verdad sino para robustecer nuestra mentira necesaria y no morir rápido. La metáfora, y la poesía toda, y toda la literatura se vuelven así nuestro más grande rasgo ontológico: no *somos* sino que *somos poetas*. Todos somos poetas desde el primer instante del lenguaje. Y a medida que fuimos construyendo nuestros complicados, delicados, hermosos y rotundos sistemas de pensamiento, con leyes y todo, fuimos siendo más y más poetas.

Entonces, como bien decís, somos “frenesí y freno”, “altavoz y mordaza” merodeando los contornos del olvido para lograr saber algo cuando, en realidad, apenas si cantamos. ¿O será que queremos olvidar para poder *saber cantando*? Fijáte que la Pizarnik,

en una entrada de su diario, se queja de su regreso a Argentina después de sus años en París: “Lo que más me asusta desde que volví a este país extraño: la distancia, o la voluntad de distancia, entre la palabra y el acto. Esto parece literario en el peor sentido del término, pero se puede morir de distancia. On meurt à moins”. La Argentina, quizás en algo que Pizarnik identifica con costumbres nacionales (¿políticas?, o a lo mejor eso muy nuestro de “sí, dale, llamáme así hacemos algo” cuando todos tienen la intención de hacer nada), acentúa un problema poético. Y no la distancia insalvable entre palabra y cosa sino, creo, una peor: la *voluntad* (que queda en eso, en voluntad) de distancia entre palabra y acto.

Cuando Aristóteles dijo que es la trama de los actos la parte principal de la tragedia y apenas se ocupó del canto y el espectáculo, hizo de las palabras herramientas para decir y no actuar. Hacer poesía con el cuerpo, comerse la belleza, practicar la crueldad estética a lo Artaud son intentos de decir haciendo y no nombrar señalando el ser. El problema poético, creo, al menos uno de mis problemas poéticos, es no poder decir haciendo: yo quiero escribir “amor” y estar amando pero sin sucesión temporal en la acción: que no tenga que escribir para hacer y menos aún hacer para escribir. El instante poético, entonces, el casamiento místico, el instante privilegiado de Nietzsche, de Bataille, de Paz, de Pizarnik, el punto supremo del surrealismo, la quinta dimensión cubista, todos son esfuerzos, intentos, experiencias, momentos auráticos, sinestias absolutas en donde todo, en la parálisis, es acción y todo en la ausencia es la más total de las presencias. Sí, (*das*) Mal y el *petit* mal tienen sus grandes bienes y uno de ellos es que sobrepasan, clínicamente, el desafío poético de romper la distancia entre acción y dicción. En la atemporalidad aurática yo no es un otro: yo estoy y hago en todo y todo en mí; pasado, presente y futuro sintetizan en un *dejà vu*. Es posible, sí, anular la distancia entre palabras y acciones, librarnos de Aristóteles, fundir el pensamiento a una acción (o no-acción) y vivir una experiencia poética pura. Lo que no se puede es tener esta experiencia poéticamente. Una

nueva distancia se abre, al cabo, y es aquella trazada por el intervalo que va de la clínica al papel.

Te mando un abrazo.

CARTA 5

Carta Blanca

(a Carolina Depetris)

Más tarde o más temprano las cartas llegan, dirigidas al lenguaje y a los destinatarios, y convidan a descifrar. La impredecible ruta se puebla con los tropos, las figuras, la intrépida gramática en romance con cada balbuceo, letra, sílaba o acento. Amoroso cortejo tocado de bellos tonos y siniestros.

(Ajenas las visiones mensajeras
pero al fin propias del deseo de pensar
¿es acaso lo propio del poema?)

CURATE IPSUM

nos lo dice el pase de mano a mano
en la partida neuronal

de mensajear entre pequeños males
y el amor,
y la letra,
ordenada y convulsa,
hacia vos, caro y pétreo dominio
entre misterio, mística y olimpos,
dar y no dar
lo que no se tiene a quien no lo es.

BIBLIOGRAFÍA

DEPETRIS, Carolina

Pequeño mal. México: Magenta, 2014.

ROMANO SUED, Susana

Escriturienta. Córdoba: Argos, 1994.

Parque temático y otros poemas. Córdoba: El Emporio Libros, 2011.

DEL MIEDO Y DEL AMOR: NATURALEZA / LÍMITE Y COMUNIDAD POLÍTICA

SANDRA LUCÍA RAMÍREZ SÁNCHEZ

En la primera escena de la película *Little Miss Sunshine*, dirigida por Jonathan Dayton y Valerie Faris, la mirada hipnotizada de la pequeña Olive Hoover muestra de modo incuestionable los anhelos de una niña de siete años que no oculta su incipiente sobrepeso: ganar un concurso de belleza. El “concurso” es el marco en el que se desarrolla el discurso, diré superficial, de la narrativa.

Tal y como es recortado por su padre, Richard Hoover, el mundo de Olive sólo establece dos categorías para los seres humanos: perdedores y ganadores. La autonomía personal y la disciplina puesta en la consecución de los anhelos son los rieles sobre los que se desplazan las acciones de los ganadores. Los perdedores no son autónomos ni disciplinados, peor aún: tienen miedo. Vencer al miedo es condición necesaria de la autonomía. Los sueños son personales y, sin importar cuáles sean, realizarlos o no depende de las capacidades individuales. Los ganadores son luchadores que no confían en la suerte.

La suerte, dice Richard Hoover, no existe. Así, omite rampantemente las circunstancias que ponen a Olive en el camino que conduce a su sueño y a la familia entera en la vía hacia Redondo Beach. El grito de “gané, gané” reduce a ruido de fondo los desacuerdos de la familia que se embarca en un viaje de mil tres-

cientos kilómetros por carretera: un abuelo heroinómano, un tío suicida, un hermano seguidor de Nietzsche que ha hecho voto de silencio, unos padres en bancarrota económica y emocional y una niña que sólo desea **ganar**. El disfuncional clan se dirige en un viejo volkswagen al sitio donde Olive deberá probarse a sí misma a qué lado del mundo pertenece, un lugar frente al Pacífico en el que los protagonistas descubrirán que “la vida es un jodido concurso de belleza tras otro”. Un jodido concurso de belleza, qué duda cabe, termina por ser agotador. El *crack* emocional de los miembros de la familia denota su agotamiento, su fracaso, el lado del mundo al que pertenecen: son todos ellos perdedores.

Pero ese discurso oculta, desocultando simultáneamente, el *juego sutil* que mantienen los miembros del clan y que a partir de pequeños gestos estructura los vínculos que los unen: un mensaje en el que el sobrino pide al tío no suicidarse mientras comparten habitación y la respuesta clara de éste (quien asegura que “jamás le haría eso”), el abrazo del abuelo al padre, la solidaridad con Olive al momento del desayuno, el robo del cadáver del abuelo (muerto, a saber, por una sobredosis), y el catártico momento en que la familia comparte la coreografía *streeptease* montada por el viejo.

Creo que la narrativa del film articula dos discursos que, entretejidos, confeccionan nuestra forma de estar en este mundo. Y cuando digo nuestra, quiero referirme a esa experiencia compartida por los herederos de una Modernidad que el siglo pasado declaró en pleno fracaso, y que no obstante continúa conformándonos como individuos autónomos en perpetua competencia. El miedo o su ausencia nos define como perdedores o ganadores, y la dependencia emocional es, por lo menos, mal vista. Sin embargo, la película también nos hace un guiño, una insinuación: la vida buena, la que merece ser vivida, requiere de más que nueve pasos hacia el éxito. La vida buena hace necesario el juego que nos vincula unos con otros, nos acoge y nos permite sonreír. El juego sutil que Martha Nussbaum llama *amor* y del que quiero hablar en este ensayo.

En su trabajo *Emociones políticas*, Martha Nussbaum se plantea una pregunta que, dice, a algunos resultará extraña: ¿por qué el amor es importante para la justicia? Dada la tradición política liberal, sobre todo pos-kantiana, defender la pertinencia de la pasión amorosa como relevante para la vida política resulta por lo menos arriesgado. Pues si bien en la tradición filosófica-política de Occidente las pasiones han ocupado un lugar privilegiado para la constitución de la comunidad, los caminos trazados por la filosofía práctica después de Kant privilegian la estructura formal de las condiciones que hacen posible la moral y la política. Aunque, claro está, no es que los filósofos prácticos, ni siquiera el mismo Kant, hayan hecho caso omiso de las pasiones. Como destaca Nussbaum,¹ o más recientemente Omri Boehm,² los esfuerzos kantianos por fundamentar a la comunidad política sobre la base de estructuras formales responden no a la ignorancia del filósofo sobre la importancia de las emociones en la vida humana, sino a los peligros que él cree representa pensarlas como fundamento de la vida en común. El más notorio entre ellos, el del nihilismo. En términos actuales, estaríamos hablando de problemas asociados tanto a subjetivismos como a relativismos éticos y políticos.

Los motivos del rechazo kantiano a los intentos de Hume y Locke por establecer un marco “naturalista” para la filosofía práctica son claros cuando, en su segunda *Crítica*, apunta algunas de las consecuencias de intentar basar la moralidad humana en cuestiones tales como el dolor y el placer. Kant reconoce entre las facultades de la razón la de desear, pero considera falso que el deseo, por sí mismo, sea fundamento de la moral, rechazando así la idea spinozista de que “los hombres no desean una cosa porque la consideren buena, sino que es porque la desean que la consideran buena”.³ El deseo, o el apetito, sólo sirve a la vida

¹ Véase Nussbaum, *Emociones políticas*, capítulo 1.

² Boehm, *Kant's Critique*, i-xxxii.

³ Baruch Spinoza afirma: “we do not endeavor, will, seek after our desire because we judge a thing to be good. On the contrary, we judge a thing to be good because we endeavor, will, seek after and desire it” (*Ethics*, III, Prop. 9, Sch.).

moral cuando es racional, pero en ningún caso constituye un criterio para la determinación de lo bueno o lo malo, de lo moral o inmoral.⁴

No está de más recordar, aunque sea traer a colación un lugar común, que fue en el seno de la tan denostada Modernidad que se planteó la inmanencia de los valores políticos y morales. Pareciera ser que, cuando los modernos ponen a Dios en suspenso (y literalmente lo dejan suspendido en el sueño eterno del séptimo día), sólo quedan abiertos dos caminos: o se generan estrategias de trascendencia inmanente a la Kant, o se asume alguna clase de inmanencia relativista. En cualquier caso, el problema no radica en si los seres humanos podemos o no vivir juntos, sino si podemos *vivir bien* unos con otros, y si ese vivir bien implica algo más que el aprovechamiento de unos y otros como medios para la preservación individual. En otras palabras, la Modernidad intentó responder la vieja pregunta filosófica acerca de la Vida Buena desde una perspectiva inmanente. Y es en el marco de esa problemática que se inscriben las cuestiones alrededor de las pasiones, así como su lugar en la conformación de las comunidades políticas.

Charles Taylor,⁵ mientras nos guía a través de los resquicios que configuran la identidad de los individuos modernos, ilumina los procesos histórico-conceptuales que posibilitaron la construcción del “yo” desvinculado (de los otros y de la naturaleza). Taylor

⁴ Boehm defiende que el verdadero blanco de las *Críticas* kantianas es el racionalismo spinozista, en la medida en que una concepción mecanicista absoluta (como es la de Spinoza) no puede configurar criterios no arbitrarios para la moral: “An Inmanent-mechanistic conception of nature had to undermine religious and broadly teleological conceptions in order for individual happiness in this life —wordly pleasure, even— to become the standar of value. However, and this is the point, if life in this world is a product of blind causality —as most rationalists today still believe— individual happiness in this world cannot be regarded a non-arbitrary anchor of ‘value that has value’. This is the root of nihilism in Spinoza: the reason why the Enlightenment is also associated with the vulgarity of the Sade or of Nietzsche’s ‘last man’. The reason why the third Reich is sometimes counted among its consequences” (Boehm, *Kant’s Critique*, xi-xii).

⁵ Taylor, *Sources of the Self*.

nos recuerda que más allá de los supuestos liberales utilitaristas que subyacen a múltiples prácticas y creencias políticas y morales actuales, se encuentran ideas del bien que nos han sido heredadas desde fuentes religiosas, filosóficas, políticas, morales, etcétera, pero que han debido ser rehechas en su tránsito histórico. Parte de esa herencia apunta hacia la vida que consideramos digna de ser vivida, y ésta es una en la que nos encontramos con otros. Pero, si la Modernidad privilegia una idea de individuo desvinculado, necesita dar cuenta del origen de las comunidades humanas sin caer en la trampa naturalista que reduce tal explicación a cuestiones meramente biológicas. De acuerdo con su reconstrucción, son los cristianos reformados quienes comenzarán a preguntar por los criterios de pertenencia a una comunidad, pero será la filosofía práctica, y no la teología, la que apuntalará una respuesta con base en la idea de un “contrato social”.

Para algunos autores, la metáfora del “contrato social” aparece ya desde el siglo XVI en la filosofía de Francisco Suárez,⁶ pero es el giro realizado por Thommas Hobbes el que le imprime sus características comúnmente conocidas. Es Hobbes quien, retomando las ideas de Hugo Grotio, construye el marco que sirve de contención al “contrato”, es él quien invierte la jerarquía entre el derecho natural y el derecho social a partir de la que se traza la separación ser humano/naturaleza como fundamento de la humanidad, y es a partir de sus obras como puede reconstruirse la idea de “individuo” que sostiene la política, la economía y la ciencia modernas. Traer a colación el concepto de individuo moderno implica pensar en las nociones de autonomía, soberanía y libertad, rasgos todos que son atribuidos a (algunas) personas humanas en el contexto del contrato social hobbesiano.⁷

⁶ Schwartz Porzecanski, “Francisco Suárez”, 119.

⁷ La idea hobbesiana de contrato social más difundida es aquella que aparece en *Leviathan* (publicado en 1651), obra en la que se alude a un hipotético “estado de naturaleza” en el que probablemente habrían vivido Abel y Caín, o bien en el que vivirían aún algunos salvajes americanos (cap. XIII y XIV). Para realizar este trabajo uso la versión de *Leviathan* en formato digital preparada por Digireads.com, 2014, basada en la edición de Penguin Books, The Pelican Classics Series, 1968.

En Hobbes la distinción entre derecho natural y derecho social se vincula al estado de naturaleza, por un lado, y al estado civil, por otro, y parte de una consideración hipotética que presupone al mismo estado civil. El carácter autointeresado, la violencia y la guerra son condiciones sociales empíricamente observables y es sobre ellas que se conjetura el estado de naturaleza carente de restricciones civiles, donde cada individuo es enteramente libre para ejercer su potencia. En tales circunstancias, es derecho de cada individuo pugnar por apropiarse de lo que pertenece a cualquier otro, así sea la propia vida. De ahí que, la necesidad intrínseca de preservar en el ser, el *conatus*, empuje a los seres humanos a ceder (al menos parte de) su potencia a una entidad soberana para constituir el Estado.⁸ Todo ser racional que reconozca en sí mismo dicho *conatus* no dudará en transferir su potencia a esa entidad trascendente que, como señala Giorgio Agamben,⁹ se encuentra en el límite, en una frontera difusa entre el estado de naturaleza y el estado civil, conservando lo que sus constituyentes han perdido: el poder.

Si bien el concepto de “potencia” en Hobbes mantiene remembranzas aristotélicas, apunta hacia un significado moderno: como despliegue infinito (en principio) que nos constituye como aquello que somos, haciéndonos más fuertes, más vitales. En el escenario hobbesiano, cada individuo (al menos cada individuo humano) posee una potencia intrínseca así como un *conatus*. En el estado de naturaleza, los seres humanos conforman una multitud, un conglomerado de fuerzas indiferenciable, una fuerza vital (o mortal) que todo arrasa, pero nada construye. Por ello la multitud debe trascenderse y constituir *un* pueblo. El pueblo como la multitud está constituido por los mismos materiales corpusculares, cada uno de los cuales posee su propia potencia, la diferencia entre ambos es que, antes de ser trascendida, la multitud no posee un alma común y, por tanto, no posee un *conatus* compartido que impulse su autopreservación, una multitud se disgrega tan rápida y accidentalmente como se congrega. La

⁸ Hobbes, *Leviathan*, cap. XXIV.

⁹ Agamben, *Homo sacer*, 27-40.

trascendencia desde la multitud al pueblo da lugar a un espíritu común, que bien puede llamarse simplemente interés común de preservación.¹⁰ Es la valoración racional del autointerés, del reconocimiento del *conatus* individual, lo que posibilita la conformación de un alma común que, a su vez, pugnará por preservarse. Es el impulso de la preservación del pueblo lo que da lugar a una segunda trascendencia que da origen al Soberano. El soberano-Leviatán no es humano pero precisa de seres humanos que en un acto voluntario (autónomo) ceden su potencia (soberanía) a fin de preservar en su ser (*conatus*).

La inversión en la jerarquía entre el derecho natural y el derecho social realizada por Hobbes descansa, así, sobre la idea de potencia. El derecho natural obedece a la potencia que es, por definición, un proceso de despliegue *ad infinitum*. Es el derecho social el que ha de poner límites. En el hipotético estado de naturaleza regido por el derecho natural, cualquier individuo puede, si el despliegue de su potencia lo exige, asesinar a cualquier otro; pero, por derecho social estará obligado a respetar la vida ajena. Sin embargo, esta obligación no responde a consideraciones de carácter intrínsecamente moral sino que surge de una evaluación racional basada en el autointerés. Recuérdese que, de no aceptarse las restricciones impuestas por el derecho social, si alguien decide moverse de acuerdo con su potencia y asesina, siempre es posible que exista una potencia mayor que decida, por su parte, asesinarlo. Luego, el derecho natural configura un entorno que condena a vivir en el miedo. Todo ser racional, nos dice Hobbes, elegirá ceder su potencia, a cambio de que todos los otros con los que convive también lo hagan. Así, parece ofrecernos sólo dos opciones: o vivimos en el miedo o transferimos nuestra potencia a una entidad trascendente y tiránica que se mantiene en esa zona innombrable entre el derecho natural y el derecho social. La pasión política por excelencia es el miedo y su conjuro es la Tiranía.

Pese a tal conclusión es preciso observar que la obra de Hobbes ilumina una novedosa concepción del ser humano. Cada ser

¹⁰ Hobbes, *Leviathan*, cap. XVI.

humano será definido en adelante como potencia, como una potencia encarnada. Cada individuo es un cuerpo con posibilidades de despliegue *ad infinitum* (en principio); cada cuerpo, también en principio, posee autonomía, razón, libertad. Así, en el corazón del pensamiento hobbesiano aparece una importante tensión, una paradoja que afirma a la Libertad como un rasgo fundamental de la condición humana y, simultáneamente, sostiene que la verdadera humanidad, la que permite una vida digna de ser vivida, requiere la renuncia a tal Libertad.

Podría decirse que la claridad y contundencia de la argumentación hobbesiana fue fuente de inspiración de una tradición política liberal que se prolonga hasta nuestros días, si bien es preciso no olvidar, siguiendo la interpretación de Crawford B. Macpherson,¹¹ que los pilares sobre los que se sostiene la propuesta de Hobbes no son otros que los principios del modelo económico capitalista naciente. No obstante, es el núcleo liberal de la propuesta hobbesiana lo que está en tensión con la defensa de un estado totalitario, y es hacia esa tensión que se dirigen estudiosos y comentaristas de la obra hobbesiana. Uno de los más importantes críticos y, sin contradicción, seguidores de la obra de Hobbes fue Baruch Spinoza.

El *Tratado teológico-político* de Spinoza, publicado en 1670,¹² traza una innegable simetría con los problemas abordados en la obra hobbesiana: la separación Estado-Iglesia, la tolerancia religiosa, la libertad de expresión, la constitución del Estado, el problema del origen y de la legitimidad de las comunidades políticas, el cuerpo y el cuerpo político, así como el uso de conceptos como: cuerpo, *conatus*, potencia, libertad, contrato social.

¹¹ Macpherson, *The Political Theory*. El autor defiende que la teoría democrática liberal moderna adolece de problemas que surgen con ella misma, en particular los asociados a la idea de propiedad privada y el derecho a ésta como compromiso del Estado. Idea asociada más directamente a Locke, no a Hobbes, pero que explica la idea de negativa de libertad que, en Hobbes, impulsa las relaciones entre individuos y que se regula mediante contratos.

¹² Spinoza, *Theological-Political Treatise*. Para la elaboración de este trabajo hago uso de la edición electrónica Spinoza, *Complete Works* (Hackett Publishing Company, Inc., 2002).

No obstante, Spinoza elabora una teoría política que, pese a seguir los problemas hobbesianos, infiere conclusiones divergentes. Por ejemplo, afirma que la Democracia es el orden social más adecuado a la naturaleza humana, naturaleza que no sólo no requiere ser trascendida, sino que es imposible trascender o negar; así también sostiene que la potencia es no enajenable, ningún individuo puede renunciar a su potencia, cediéndola a alguna entidad trascendente (Pueblo o Soberano);¹³ o bien, de manera más contundente: la libertad no es una condición humana dada naturalmente, sino que se alcanza a través de la generación de relaciones. Quiero defender que las razones de estas divergencias yacen en el núcleo metafísico de la obra spinoziana (esto es, su monismo radical), el concepto de naturaleza que sostiene, y el lugar vinculante que otorga a las pasiones.

En el *Tratado teológico-político*, como en la *Ética* y en su inacabado *Tratado político*,¹⁴ Spinoza se hace presente como un escrupuloso lector de Hobbes, uno que reconoce la paradójica riqueza de su pensamiento. Así, aunque acepta la inversión realizada por Hobbes entre el derecho natural y el derecho social, Spinoza niega que la libertad sea constitutiva del estado de naturaleza. Los seres humanos no nacen libres, muchos de ellos ni siquiera llegarán a serlo. La libertad no es una condición primaria de esa entidad identificada por Hobbes como potencia encarnada. La libertad concebida por Hobbes, y según Spinoza por muchos en sus días, es un engaño. Es preciso señalar, sin embargo, que la idea negada es la de libertad entendida como *ausencia de constricciones*. Por el contrario, para Spinoza lo característico de los seres

¹³ Es preciso señalar, sin embargo, que Hobbes sostiene que no todo en la potencia puede ser enajenado, ya que la vida misma depende de su conservación. La diferencia entre ambos autores radica en que, mientras Hobbes sostiene que el individuo libre puede ceder, al menos, una parte de su potencia, para Spinoza, en tanto la potencia es uno de los elementos que hacen posible la individuación es imposible cederla. Las fronteras entre ambas afirmaciones son difusas y sólo un acercamiento a las metafísicas de estos autores hace inteligible la diferencia.

¹⁴ Tanto la *Ética* como el *Tratado político* fueron publicados póstumamente en 1677, ambas obras están contenidas en Spinoza, *Complete Works*.

humanos es que nacen y viven limitados, primeramente por sus propios cuerpos.

El constreñimiento a que están sujetas las entidades corpóreas no refiere a la idea del cuerpo como “prisión de alma”. Para Spinoza, como para Hobbes, los seres humanos —y los no humanos— son potencia encarnada. Potencia, como en Hobbes, remite a una idea de despliegue vital *ad infinitum*. Y, como en Hobbes, cada una de estas encarnaciones tiene como objetivo preservar en su ser el *conatus*. Sin embargo, distanciándose de su predecesor, Spinoza piensa que la fuente primaria de constricción no está en las otras potencias-cuerpos ajenas a la potencia encarnada en el individuo,¹⁵ sino que yace en el hecho de que los seres humanos **son** un cuerpo conformado por infinitas partes extensas y, como tales, sufren de afecciones y viven afectos.

Acorde con la metafísica postcartesiana, el autor holandés acepta a la Extensión y al Pensamiento como realidades. Pero, contra Descartes, no piensa en ellas como realidades sustantivas sino como atributos de una única sustancia: Dios o Naturaleza.¹⁶ Sustancia divina que bien podría poseer una infinidad de atributos aunque sólo dos nos sean accesibles. Estos atributos se actualizan en modos. Cada cuerpo es una actualización particular del atributo Extensión y cada espíritu (*mens*) es una actualización también particular del atributo Pensamiento. Cada ser humano es, por tanto, una actualización particular de los atributos divinos Extensión y Pensamiento.

Un cuerpo es una infinidad de cuerpos extensos infinitamente pequeños unidos en una relación característica. Cada cuerpo es una relación. Cada individuo humano es una relación. Un espí-

¹⁵ Pese a lo cual reconoce: “There is in Nature no individual thing that is not surpassed in strength and power by some other thing. Whatsoever thing there is another more powerful by which the said thing can be destroyed” (Spinoza, *Ethics*, IV, Ax.).

¹⁶ “By God I mean an absolutely infinite being, that is, substance consisting of infinite attributes, each of which expresses eternal and infinite essence” (Spinoza, *Ethics*, I, Def. 6), y posteriormente: “Nature does not act with an end in view; that the eternal and infinite being, whom we call God or nature, acts by the same necessity whereby it exists” (Spinoza, *Ethics*, IV, Preface).

ritu (*mens*), por su parte, es una expresión del Pensamiento en la que se actualiza un cierto grado de la Potencia. Cada individuo es, así, un conglomerado infinito de partes extensas unidos bajo una relación característica en las que se expresa un grado específico de la potencia. La distinción cuerpo/espíritu da cuenta de expresiones diferentes de la sustancia pero no sustenta ninguna clase de dualismo. En los seres humanos la Extensión y el Pensamiento son inseparables aunque irreductibles entre ellos.¹⁷ Tal concepción explica por qué es imposible partir de una mítica libertad negativa para dar cuenta del origen de las comunidades políticas.

Dado que la vida, la existencia humana, implica *ser un cuerpo*, éste se encuentra inevitablemente con otros cuerpos que lo limitan. Pero, además, en el encuentro con otros cuerpos radica el principio de conservación: “The human body needs for its preservation a great many other bodies, by which, as it were [*quasi*], it is continually regenerated”.¹⁸ El cuerpo es el centro alrededor del que se articula la Vida, con lo cual la idea intelectualista que supone a la mente (alma o espíritu) como rectora del cuerpo es desplazada. El ser humano no es un *imperio dentro de un imperio*. La mente, el alma, espíritu o razón no gobiernan el cuerpo: “el alma humana forja ideas y conoce, pero implicada *necesariamente* por la mediación del propio cuerpo”.¹⁹ No se trata de una inversión, sino del reconocimiento del ineludible vínculo que entrelaza al cuerpo con el espíritu. Vínculo que, nos dice Gregorio Kamisky, coloca a la imaginación como *el pensamiento que cabalga entre lo mental y lo corporal*.

El cuerpo es el escenario de mutaciones, perturbaciones, alteraciones, percepciones y autopercepciones. Transformaciones que diluyen la frontera entre lo externo y lo interno. Si el cuerpo es el mediador necesario, el yo que construimos, el alma o la conciencia, descansa sobre las alteraciones experimentadas en esas partes extensas que nos constituyen: el cuerpo, sus afecciones y sus afectos.

¹⁷ “The body cannot determine the mind to think, nor can the mind determine the body to motion or rest, or to anything else (if there is anything else)” (Spinoza, *Ethics*, III, Prop. 2).

¹⁸ Spinoza, *Ethics*, II, Post. 4.

¹⁹ Kaminsky, *Spinoza: La política de las pasiones*, 32.

Un cuerpo tiene la potencia de ser afectado. Un cuerpo: una infinidad de cuerpos infinitamente pequeños unidos bajo una relación característica. Cada encarnación, sea llamada humano, animal, planta, responde en estricto sentido a esa definición: una infinidad de cuerpos infinitamente pequeños unidos bajo una relación característica que puede ser afectada.

El cuerpo aquí aludido no es sustancial, sino relacional. Los corpúsculos que conforman el universo spinoziano, social y natural, son infinitamente pequeños y sólo son pensados en conglomerados que se unen bajo *alguna relación*. De ahí que la comunidad política spinoziana no pueda verse como la unión de una multitud de cuerpos atómicos o de potencias individuales que conforman un agregado. La comunidad política, como totalidad, en Spinoza remite a una relación de relaciones.

Esa manera de comprender a la comunidad acarrea consecuencias que, por un lado, parecen iluminar la primera trascendencia hobbesiana —el paso de la multitud al pueblo y conformación de un alma común— y, por otro, parece restar fuerza a una de las más caras aportaciones del liberalismo moderno: el individuo como eje de las formaciones políticas. Sin embargo, Spinoza, como dije antes, puede pensarse como un precursor del pensamiento liberal, con los valores de individualidad y libertad a él asociados.

Entonces, ¿es posible mantener alguna idea inteligible de individuo en Spinoza? Ya uno de sus críticos contemporáneos con quien mantuvo una breve correspondencia cuestionaba la inteligibilidad del modelo pan-relacional spinoziano.²⁰ En la *Ética*, Spinoza apunta una posible respuesta. Es posible mantener el concepto de individuo porque el *ser corpóreo* bajo una *relación característica* articula sólo dos de las dimensiones de la individualidad. Una tercera dimensión señala al ser individual como un *grado particular de potencia*. Debería decir: de La Potencia. Cada actualización particular de los atributos Extensión y Pensamiento, expresan algún grado particular de la Potencia. La indi-

²⁰ Correspondencia con Willem van Blyenbergh, carta 24, cuya fechada aproximada es 27 de marzo de 1665. Véase *The Letters*.

vidualidad emerge en esa actualización particular desplegada en el cuerpo y en el modo en que éste se relaciona con otros cuerpos también relacionales.

Un individuo es, por tanto, la expresión particular de un grado de potencia en una infinidad de partes extensivas infinitamente pequeñas que se mantienen unidas bajo una relación característica. Tres dimensiones que se expresan en el plano inmanente de la existencia en el que un cuerpo puede ser afectado.

En efecto, una manera frecuente en que Spinoza define a la potencia es como *potencia de ser afectado*. Hablamos de *afecciones* y de *afectos*. Las primeras mantienen un carácter relativamente pasivo —cuando un cuerpo se encuentra con otros cuerpos sufre alguna afección—. Los segundos son relativamente activos —cuando el cuerpo actúa afectando a otros cuerpos—. Las afecciones se padecen, los afectos se actúan. En cualquier caso, ambos presuponen al cuerpo y a éste en un encuentro constante con otros cuerpos. De ahí que, aunque Spinoza rechace la idea de una libertad *dada* a los seres humanos, apueste por una libertad *lograda*. Un cuerpo padece del encuentro con otros cuerpos y en tanto se mantenga en el plano de la existencia seguirá padeciendo afecciones; pero, al mismo tiempo, un cuerpo es capaz de conducir sus relaciones de una manera más o menos adecuada —los conceptos de verdad o falsedad no caben en la propuesta spinoziana—, producir afectos activos y, así, lograr un espacio de libertad cada vez más amplio. Vemos pues cómo afecciones y afectos aparecen en el eje del análisis spinoziano.

Spinoza identifica una diversidad de afecciones que, básicamente, se sostienen sobre dos afecciones primarias: tristeza y alegría. Distinguimos la tristeza de la alegría en la medida en que notamos cómo disminuye o aumenta nuestra potencia. Cambios que se registran en nuestros cuerpos.

Podemos decir, con Gilles Deleuze,²¹ que la vida humana en Spinoza transcurre en un proceso continuo e ininterrumpido de cambios que remiten a relaciones de composición y de descomposición. Hay composiciones que convienen, que afectan ale-

²¹ Deleuze, *Spinoza: Filosofía práctica*.

gremente; hay composiciones-descomposiciones que no convienen, que afectan tristemente. Unas permiten el desdoble de la potencia y la generación de más composiciones, otras impiden el desdoble y, en casos extremos, conducen a ese efecto desarticulador llamado muerte.

La muerte es triste. Pero un filósofo no piensa demasiado en ella. La muerte como el nacimiento son, de acuerdo con Spinoza, experiencias límite impensables, son vividas en nuestros cuerpos pero no podemos representarlas. De ahí la afirmación casi paradójica de que los seres humanos son, en cierto sentido, eternos pero no inmortales. La filosofía práctica de Spinoza es una filosofía de la Vida y ésta comprende tanto a la vida como a la muerte orgánicas.

La idea que surge de la relación Vida/vida-muerte orgánicas es que la Vida descansa en el continente de la Naturaleza. Naturaleza o Dios que siendo Potencia es despliegue. La infinitud es característica de la Naturaleza-Vida que se despliega en el tiempo y el espacio como Extensión y Pensamiento.²² Cada cuerpo y cada espíritu humano es no más, y no menos, que una expresión de esos atributos en modos particulares. Para conocer a Dios/Naturaleza hay que conocer las cosas existentes particulares. Es en la pluralidad del mundo donde se expresa la divinidad.

Sin embargo, Spinoza tiene buen cuidado de distinguir la causa del efecto. Dios/Naturaleza, como totalidad es causa de sí mismo y de lo existente, pero lo existente no es Dios, aunque en lo existente particular (es decir, cada cuerpo, cada cuerpo/espíritu) es como contactamos con Dios. Y lo hacemos de la manera más directa: con el cuerpo.

El pensar así a la divinidad, como Naturaleza, causa eficiente de todo lo existente, unido a la idea de que la configuración de cada ser humano como individuo depende de articulaciones relacionales que implican la interacción de cuerpos con cuerpos—incluso cuerpos que conforman el cuerpo que, a su vez, se relaciona con otros cuerpos— ilumina por qué, al final del segundo

²² Al menos, porque nada impide que haya una infinidad de atributos inaccesibles a nuestra conciencia.

libro de la *Ética*, Spinoza señala que su filosofía (su pensamiento sobre la divinidad y el cuerpo) enseña, por un lado “cómo debemos comportarnos ante los sucesos de la fortuna”, aquellos que no podemos controlar; al tiempo que es “útil para la vida social” porque nos enseña a no odiar ni a despreciar a nadie, a no experimentar envidia; y, finalmente, es útil para la vida civil, porque enseña de “qué modo han de ser dirigidos y gobernados los ciudadanos, no para que sean siervos, sino para que hagan libremente lo mejor”.

La filosofía de Spinoza es práctica y se asienta sobre una comprensión metafísica que reconoce límites y se abre hacia un pensamiento estrictamente moderno de despliegue infinito.

La identificación Dios/Naturaleza implica en primera instancia el rechazo de un Dios personal a la manera de las tradiciones religiosas judías y cristianas, aun de las reformadas, apunta hacia una comprensión del sentido de la Vida como infinita pero limitada y rechaza los intentos de desvinculación del individuo apuntalados en la Modernidad.²³ El continente de la Vida, incluyendo la humana, es la Naturaleza. En ella radica la potencia de la cual cada individuo humano no es sino una expresión. De ese modo, haciendo eco de una vieja tradición humanista-renacentista, Spinoza defiende la intrínseca relación que vincula a los existentes unos con otros y, avanzando hacia el universo moderno, avizora la infinitud del Mundo como sus límites.

Si, como dice el filósofo holandés, la potencia individual es una expresión de la potencia divina (Dios/Naturaleza), dado que cada cuerpo es una expresión de la extensión y cada espíritu lo es del pensamiento, vemos que el criterio de individuación fundamental no es el cuerpo, o el alma personal, o una potencia atómica encarnada. Cada ser individual, humano y no humano, existe con sus rasgos característicos debido a que en él se con-

²³ Desvinculación que se da al menos en dos sentidos muy precisos y relacionados: el de la desvinculación del “yo” como sujeto individual frente a un objeto, y el de la separación del ser humano de la naturaleza. En ambos casos, la constitución de la subjetividad epistemológica, ética y política exige la construcción de un “yo” aislado que requiere de caminos para su re inserción en la totalidad.

creta una serie de relaciones únicas. Relaciones que cambian con el transcurrir de la existencia en procesos de composición y descomposición. La composición de una relación que afecta alegremente, aumenta la potencia, mostrando así una *adecuación natural*, y hace a los individuos más vitales. Una mayor vitalidad, los hace también más libres.

Así, ya no vemos con extrañeza que, siguiendo a Hobbes, Spinoza no se comprometa con el derecho natural como base de la comunidad jurídica (y, por extensión, política) pero, contra Hobbes, no requiera de una Naturaleza trascendida (y olvidada) como condición de posibilidad de la realización humana. Lo que en Hobbes es la trascendencia necesaria de la potencia y alma individuales (multitud) hacia la configuración de una potencia y alma comunes (Pueblo), que implica la renuncia al ejercicio de la potencia individual, es para Spinoza la creación de relaciones de composición continuas que, en ciertos escenarios, aumenta la potencia individual.

Ciertos escenarios, pues si bien la comunidad política es consecuencia necesaria de la creación de relaciones —un cuerpo necesita de otros cuerpos para su preservación y regeneración—, no toda composición propicia el aumento de la potencia individual sino que, por el contrario, la disminuye. Tal es el caso de las comunidades en las que se privilegia la esperanza.

En contra de las ideas aceptadas alrededor de la esperanza, Spinoza la considera una afección triste, pues detrás de toda esperanza la duda subsiste.²⁴ Una vida sin esperanza, en la que lo *que es* se reconoce es el principio sobre el cual pueden comenzar a construirse relaciones adecuadas, que propician la expansión de la potencia, la alegría, la creación de relaciones amorosas. Una vida sin esperanza no es una vida desesperada.

La comunidad política ideal es la más acorde a la Naturaleza, a la expansión de la potencia, potencia que como dije antes no

²⁴ “Hope is ‘inconstant pleasure, arising from the image of a thing future of past, of whose outcome we are in doubt’. Fear is ‘inconstant pain, likewise arising from the image of a thing in doubt’. Now if the element of doubt is removed from this emotions, hope becomes confidence and fear becomes despair, that is ‘the pleasure or pain arising from a thing we have feared of have hoped’” (Spinoza, *Ethics*, III, Prop. 18, Sch. 2).

puede ser enajenada, aunque sí disminuida. Para Spinoza, como lo será para Nietzsche siglos más tarde, el incremento o disminución de la potencia no se asocia al ejercicio del poder político, sino al tipo de relaciones que se configuran. Para Spinoza, como para Nietzsche, los sacerdotes y los tiranos son esclavos que fundan su dominio sobre pasiones tristes, como el miedo o la esperanza.

Sólo quienes logran construir relaciones “adecuadas” incrementan su potencia y construyen espacios de libertad. Por ello es en el amor donde los seres humanos expresan sus mejores anhelos de comunidad y se hacen libres. La consolidación de la libertad y la proliferación de relaciones amorosas entre individuos en espacios concretos impulsan la construcción de espacios públicos democráticos, sostiene Spinoza en su *Tratado teológico-político*. La democracia, por tanto, es el modelo político más adecuado a la naturaleza humana. Después de todo: “love is merely ‘pleasure accompanied by the idea of an external cause,’ and hatred is merely ‘pain accompanied by the idea of an external cause’”.²⁵ Las afecciones básicas de alegría y de dolor se encuentran en el núcleo de la definición del amor como emoción vinculante.

Más allá de las ideas heredadas de siglos de cortesía (y del romanticismo decimonónico), para Spinoza el amor, esa alegría que remite a una causa exterior, es un afecto activo. Ciertamente puedo experimentar alegría y reconocer que su origen está fuera de mí, en otro cuerpo, en otro ser humano, en un no humano, y darme cuenta de que es una alegría enteramente pasiva (como el glorificado amor cortés que se asemeja a un tónico tomado de manera involuntaria), pero un amor así, enteramente pasivo, es inconstante, da cuenta de un alma que vacila. Un alma vacilante no construye relaciones adecuadas. Un alma libre, una que no vacila, emprende la creación de composiciones adecuadas a partir del reconocimiento de lo que es, del *amor fati*, del abandono de toda esperanza. Un individuo comienza, entonces, a actuar amorosamente incrementando su potencia. Empero, no todos los seres libres se relacionan con otros seres libres y el amor no es siempre un afecto activo.

²⁵ Spinoza, *Ethics*, III, Prop. 13, Sch.

Las almas humanas vacilan: aman y odian, temen y esperan. La comunidad política ideal, la Democracia que en el *Tratado teológico-político* es avanzada como consecuencia natural de la República es sopesada de manera diferente en el inconcluso *Tratado político*.

No sabemos qué pensaba Spinoza sobre la democracia al final de su vida, una vez que hubo concluido la *Ética*. Lo que sí sabemos es que en el *Tratado político* sostiene que las emociones que impulsan la creación de comunidades políticas son diversas, pero nunca el miedo a la guerra será suficiente para crear un entorno donde la vida humana se desenvuelva adecuadamente. Nadie quiere vivir en el miedo, aunque el miedo es innato a los seres humanos.²⁶ Sin embargo, esa pasión no nace, como en Hobbes, de la zozobra que despierta un otro que, siendo igual que yo, puede intentar arrebatarme lo que me pertenece (libertad, propiedades, vida), sino de una incertidumbre vital: soy incapaz de vivir sola, necesito de los otros.²⁷ Un cuerpo necesita para su preservación de otros cuerpos. La comunidad política no es consecuencia de una reflexión racional, sino que es una respuesta de la Vida ante la Vida.

Nadie sabe lo que puede un cuerpo, dice Deleuze, citando a Spinoza. El naturalismo de Spinoza transita por vías que buscan iluminar el escenario de fondo de esa frase. Antonio Damasio²⁸ apunta en el sentido correcto cuando afirma la actualidad del trabajo spinoziano alrededor de las pasiones, asentadas en el cuerpo, compartidas por formas sintientes no humanas, pero no alcanza a iluminar el alcance que una recuperación de su

²⁶ “Since men [...] are lead more by passion than by reason, it naturally follows that a people will unite and consent to be guided as if by one mind not at reason’s prompting but through some common emotion, such as [...] a common hope, or common fear, or desire to avenge some common injury” (Spinoza, *Political Treatise*, 6, [1]).

²⁷ “since fear of isolation is innate in all men inasmuch as in isolation no one has the strength to defend himself and acquire the necessities of life, it follows that men by nature strive for a civil order, and its impossible that men should ever utterly dissolve this order” (Spinoza, *Political Treatise*, 6, [1]).

²⁸ Damasio, *En busca de Spinoza*.

teoría de las pasiones podría tener para una filosofía política del siglo XXI. Martha Nussbaum²⁹ hace una significativa apuesta por las pasiones políticas pero, respecto del amor, lo conduce a un espacio programático liberal con el que pierde su fuerza constituyente.

El miedo y el amor son pasiones políticas constituyentes apuntadas por Spinoza en su *Ética* y en sus tratados *Teológico-político* y *Político*, trabajos en los que dialoga abiertamente con Hobbes.

En la misma obra hobbesiana se abren los problemas que habrían de ocupar a importantes pensadores en el los siglos subsiguientes, llegando incluso a nuestro siglo: un individuo humano como potencia encarnada que se posee a sí mismo, un individuo posesivo núcleo de todo intercambio económico, una potencia enajenada, una mercancía colocada en el mercado, un ser competitivo y desconfiado, sólo puede configurar una comunidad política desde el reconocimiento de su inminente soledad: un Yo desvinculado.

La filosofía spinoziana, que es en sí misma práctica, avizora con claridad meridiana la imposibilidad de configurar una comunidad política que permita el despliegue de las potencias individuales cuando se parte de un Yo desvinculado. Un individuo es necesariamente un ser con otros, que simultáneamente son límite y posibilidad. La comunidad política es límite y posibilidad a condición de que se reconozca que la libertad no nos es dada, sino que implica un camino que hemos de transitar con otros.

²⁹ Nussbaum, *Emociones políticas*.

BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, Giorgio

Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-textos, 1998.

BOEHM, Omri

Kant's Critique of Spinoza. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DAMASIO, Antonio

En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos. Barcelona: Crítica, 2005.

DELEUZE, Gilles

Spinoza. Filosofía Práctica. Traducción de Antonio Escotado. Barcelona: Tusquets Editores-Fábula, 2009.

HOBBS, Thomas

Leviathan or the Matter, Form & Power of a Commonwealth Ecclesiastic and Civil. Edición electrónica de Digireads.com Publishing, 2014.

KAMINSKY, Gregorio

Spinoza: la política de las pasiones. Barcelona: Gedisa, 1998.

MACPHERSON, Crowford B.

The Political Theory of Possesive Individualism. Oxford: Oxford University Press, 1962.

NUSSBAUM, Martha C.

Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia? Barcelona: Espasa Editorial, 2014.

SCHWARTZ PORZECANSKI, Daniel

"Francisco Suárez y la tradición de Contrato Social". *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía X* (2005): 119-138.

SPINOZA, Baruch

Theological-Political Treatise. Complete Works, edición de Michael I. Morgan. Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. Edición electrónica.

Ethics. Complete Works, edición de Michael I. Morgan. Indianápolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. Edición electrónica.

Political Treatise. Complete Works, edición de Michael I. Morgan. Indianápolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. Edición electrónica.

The Letters. Complete Works, edición de Michael I. Morgan. Indianápolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2002. Edición electrónica.

TAYLOR, Charles

Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Harvard: Harvard University Press, 1989.

NATURALEZA Y SOCIEDADES IDEALES

ROMINA ESPAÑA PAREDES

Cuando el escritor, historiador y representante del gobierno independiente de Yucatán, Justo Sierra O'Reilly, viajó a los Estados Unidos en 1847, buscando una nación moderna que abrigara los anhelos de la élite política a la que pertenecía, no imaginaba que unas décadas después, en 1873, la viajera y exploradora inglesa Alice Dixon Le Plongeon visitaría Yucatán —anexado a México desde 1848— siguiendo el mismo impulso de encontrar una alternativa a la decadencia de la Modernidad en Europa. Compartiendo la esperanza de descubrir sociedades ideales en los espacios que visitaron, elaboraron sus relatos de viaje siguiendo la tradición romántica del género en auge durante el siglo XIX. La mirada de estos viajeros, definida por sus lecturas y espíritu de la época, los llevó a escribir impresiones subjetivas sobre lejanos lugares, la fuerza ambivalente de su naturaleza y la historia de sus pueblos. Pero es justo el encuentro de sus visiones sobre la relación hombre y naturaleza lo que definió, a su vez, el punto de contacto y de choque entre las formas que asumieron sus construcciones de una realidad mejor.

Las sociedades ideales que imaginaron, tan cercanas y distantes en sus anhelos, revelan una verdad que podríamos considerar casi incuestionable —e incluso aterradora— y que subyace a lo largo del pensamiento de la humanidad: lo que para unos es un sueño de felicidad, para otros se traduce en pesadilla. Así de distantes suelen ser las ilusiones, y así de inconciliables fueron

las esperanzas de estos autores emparentados por una época y Yucatán. Pero, ¿qué tipo de sociedades añoradas son las que Sierra O'Reilly y Dixon Le Plongeon siguieron al momento de proyectar sus más profundos deseos?, ¿cómo se presentan en ellas los contrastes de sus romanticismos?, y finalmente, ¿qué papel tiene la naturaleza en cada una? Para responder a estas inquietudes, en estas páginas contrapondré las perspectivas que ambos escritores concibieron en el espacio de un "otro" distante, en una suerte de develamiento de las diferencias que los condujo a preferir una construcción de sociedad ideal y que, sospecho, es el punto de partida para explicar las diferencias en las adaptaciones de la estética e ideas románticas de sus obras, en especial las que se derivan de la compleja relación entre el hombre y la naturaleza. Tal vez, entonces, la pregunta con la que tendremos que empezar a ensayar estas reflexiones sea la siguiente: ¿cuáles eran sus sueños y por qué uno de estos viajeros añoraba la armonía natural del hombre, mientras que el otro deseaba la organización y dominio de la naturaleza?

EL SUEÑO DEL PORVENIR O EL VIAJE AL FUTURO

Las respuestas a estos cuestionamientos no tienen un camino de salida simple. Porque en la "adopción" de una forma u otra subyace, de modo inherente, el motivo del viaje y el referente de comparación. Al mismo tiempo, no puede ser suficiente la razón que justificó la visita de Sierra O'Reilly a los Estados Unidos o la de Dixon Le Plongeon a Yucatán, también habrá que contemplar el objetivo de la escritura de sus relatos de viaje, así como nombrar con quiénes compartían sus sueños o a quiénes deseaban persuadir sobre las virtudes de sus quimeras. Esto último es una ruta ineludible de cualquier reflexión sobre este género de escritura, ya que no es un secreto que hay más de la realidad del viajero y sus lectores en las obras que producen, que de los lugares que se describen en ellas.

Sobre el viaje de Sierra O'Reilly (1814-1861), la historiografía ha documentado que, el 12 de septiembre de 1847, este impor-

tante personaje de la élite política yucateca zarpó del puerto Campeche en la goleta Essex, acreditado por el gobierno de Santiago Méndez para negociar con los Estados Unidos condiciones favorables mediante las cuales enfrentar el reciente levantamiento armado de los mayas en Yucatán, así como la solicitud de la desocupación de la ciudad del Carmen por parte de esta nación en el contexto de la guerra con México. Pero de lo que no siempre se habla, y aprovecho la ocasión para jugar con esta ficción, es que Sierra O'Reilly abordó el Essex como quien espera estar entrando en una especie de máquina de tiempo que lo transportara en un muy lejano "más allá". La razón de esta expectativa casi futurista, esperanza vana para muchos de sus contemporáneos, fue explicada por él mismo en su diario personal y libro *Impresiones*.¹ En este último afirmó maravillado:

No hace más que dos generaciones, que los Estados Unidos se constituyeron en un cuerpo de nación soberana; hoy asombran al universo, que contempla admirado el estupendo y rápido progreso de un pueblo de ayer. No hay un ejemplo semejante en la historia antigua y moderna, y por lo mismo casi ha sido preciso discurrir en nuevas teorías para explicar y comprender un desarrollo tan prodigioso, un engrandecimiento tan súbito y un poder tan inmenso. Los más atrevidos pensadores no osan fijar el porvenir de un pueblo, que se engrandece de un modo tan fuera de las reglas comunes.²

No cabe duda, Sierra O'Reilly viajaba al futuro, hacia un porvenir que trascendía el tiempo presente de las naciones. Asimismo, estaba convencido de que el Yucatán que dejaba atrás era uno situado en el atraso, en agonía delirante y desgarrado desde su interior por numerosas luchas intestinas. Creía, con una certeza que caracterizó el tono de los periódicos

¹ Durante su misión política de siete meses, Sierra O'Reilly mantuvo un diario personal intitulado *Diario de nuestro viaje a los Estados Unidos*, dedicado a su esposa Concepción Méndez (Conchita), e iniciado el día 12 de septiembre de 1847 y concluido el 31 de mayo de 1848.

² Sierra, *Impresiones*, 27.

que fundó (*Museo Yucateco*, *Registro Yucateco* y *El Fénix*),³ que el enfrentamiento entre los que defendían la integración de Yucatán a la nación mexicana y aquellos que, como él, promovían el regionalismo y el federalismo como sistema político, se traducían en pugnas que retrasaban su progreso. Por tal motivo, el devenir nacional que Sierra O'Reilly añoraba no encontró su referente en el pasado o presente de Yucatán y México, sino en el lejano “allá”, tiempo y espacio de la avanzada sociedad estadounidense.

Nada más alejado de este movimiento evolutivo de los pueblos, entendido desde la perspectiva histórica que Sierra O'Reilly tenía de las naciones, que el levantamiento de los mayas rebeldes en Yucatán el 30 de julio de 1847, episodio conocido como Guerra de Castas. En este sentido, su viaje también era una búsqueda de auxilio. La amenazante hostilidad de este grupo indígena, que los criollos habían mantenido explotado desde la Colonia, debió ser un motivo suficiente para solicitar ayuda a quien pudiera brindarla. Evidentemente, el llamado de apoyo no incluía a México que conformaba otro frente de batalla, en este caso uno encabezado por Santa Anna, quien pretendía anexar a Yucatán de manera definitiva a la nación mexicana y asegurar la consolidación del gobierno centralista.

Ante esta triple amenaza, el escritor y político yucateco realizó su viaje anhelando satisfacer sus añoranzas de conseguir algún beneficio para el grupo de criollos defensores del federalismo y, con ello, de la soberanía de Yucatán como país intendente. Por este motivo, su viaje a los Estados Unidos debe ser entendido

³ En enero de 1841, Sierra O'Reilly publicó en Campeche su primer periódico, *El Museo Yucateco* (1841-1842), el cual se insertó en un momento particular de la literatura mexicana que planteaba regenerar la opinión de los yucatecos a través de la educación, la literatura y el arte. También formaron parte de esta labor su segundo periódico, el *Registro Yucateco*, que vio la luz en 1845, y *El Fénix* (1848-1859), su tercer periódico. En las páginas de éstos, el escritor yucateco dio a conocer gran número de sus obras literarias, entre ellas su novela romántica, *La hija del judío*, la cual siguió apareciendo a manera de folletín cada día 1, 5, 10, 15, 20 y 25 del mes, hasta el 25 de diciembre de 1849.

no como un mero escape, sino la indagación de una alternativa política distinta al centralismo mexicano, fundada en el sincero anhelo de conocer un nuevo orden nacional.

La idealización que Sierra O'Reilly tenía del pueblo estadounidense y de su rápido desarrollo como nación estaba vinculada a la esperanza que tenía en la marcha del tiempo, en el porvenir, y que se fundaba en su visión romántica de la historia de los pueblos, entendida como dinámica y en constante transformación. Esta perspectiva que había permeado de las ideas de Herder sobre la historia como una fuerza vital, marcada por rupturas, ajustes, golpes y revoluciones, llevó al escritor yucateco a proyectar la posibilidad de la transformación de Yucatán y México en el futuro. El ejemplo de progreso que retomó, evidentemente, fue la historia misma de la nación estadounidense y su pueblo, que con la ayuda de la Providencia había logrado adelantarse a los tiempos de crecimiento de las demás naciones.

El fracaso absoluto de los objetivos de su misión política —que vieron su mayor debacle con la anexión de Yucatán a México en 1848, pocos meses después del regreso de Sierra O'Reilly a Campeche, anunciado el 16 de junio del mismo año—, explica en gran medida quiénes fueron los lectores de su obra. Con una falsa modestia y un tono apologético que prevalecen desde la nota introductoria a su voluminoso *Impresiones*, dirigida a uno de sus críticos, Alonso Aznar Pérez, podemos considerar que sus lectores ideales posiblemente no eran defensores de su misión a los Estados Unidos, sino detractores.

El marco de producción y difusión de la obra de Sierra O'Reilly es ya una pista ineludible de lo que será la descripción de su utopía política, anhelante de la consolidación de un proyecto de nación moderna comparable a la que reconocía en los Estados Unidos. Esta que llamaremos su utopía perseguía el sueño recurrente entre las élites criollas latinoamericanas: el de los grandes logros de la Modernidad, la promesa del progreso y la civilización.

EL SUEÑO DE LA NOSTALGIA O EL VIAJE AL PASADO

Después de unos días de mar y una parada en Cuba, con tan sólo veintidós años de edad y llevando consigo la lectura de la célebre obra de John Stephens, *Incidents of Travel in Yucatan* –que, por cierto, había sido traducida al español por Sierra O’Reilly poco después de su publicación en 1841–, Alice Dixon Le Plongeon (1851-1910) llegó a Yucatán en julio de 1873 junto con su esposo, el polémico arqueólogo amateur Augustus Le Plongeon. La viajera de origen inglés dejaba atrás una Europa que experimentaba los avatares de la industrialización y la modernización de mediados del siglo XIX, razón suficiente para buscar un mundo donde fuera posible dar vida a sus anhelos científicos, añoranzas sociales y fantasías literarias. Durante un viaje de once años, Dixon fotografió la geografía y vestigios arqueológicos de la península, al mismo tiempo que elaboró un diario personal⁴ y publicó una serie de artículos en diferentes periódicos y revistas estadounidenses.

A lo largo de este periodo, Alice Dixon y Augustus Le Plongeon realizaron viajes a los alrededores de la península de Yucatán y a los Estados Unidos en busca de financiamiento y regresaron a Yucatán. En junio de 1876, el trabajo de la pareja se interrumpió cuando se ordenó a sus soldados que se desarmaran y retiraran de Pisté y Chichén Itzá, debido a los indios rebeldes. Al regresar a Yucatán en el mismo año visitaron varios lugares de la región. Este momento de la exploración es al que hacen referencia los relatos que publicaría posteriormente. En 1881 llevaron a cabo su tercera visita a Uxmal, donde continuaron con su objetivo de reconstruir la historia de la reina Moo que fue creciendo con el paso de los años, e hicieron el descubrimiento del hermano de Chacmool. Regresaron a Yucatán a finales de 1883, después de haber viajado a Nueva York en 1881, momento

⁴ En 2009, Lawrence Gustave Desmond publicó el libro *Yucatán Through Her Eyes*, donde incluyó las notas de campo que Alice Dixon Le Plongeon escribió durante su primer viaje a Yucatán (1873-1876), las cuales permanecieron perdidas junto con otros materiales de la viajera hasta su descubrimiento en 1999, cuando el Getty Research Institute en Los Angeles adquirió una colección de los documentos de ella y Augustus Le Plongeon.

en el que comenzaron los descontentos directos con la American Antiquarian Society.⁵ Sin saberlo, éste fue su último periodo en Chichén Itzá.

Regresaron a Brooklyn y en 1886 Alice Dixon publicó su libro *Here and there in Yucatan*. Esta obra fue el resultado de la compilación de quince artículos que escribió con anterioridad, ocho de los cuales se reprodujeron en periódicos ingleses y revistas reconocidas como *New York World* y *Proceedings*, de la American Antiquarian Society en los Estados Unidos.

Los trabajos de Alice, publicados después de su recopilación, durante diez años siguieron la temática de la cultura, la religión y la historia maya, y vieron la luz en revistas especializadas y de divulgación como el *Magazine of American History*, *The Engineering Magazine*, *Harper's Magazine* y *Popular Science*. El tema de sus escritos fue cambiando de finales de la década de 1890 hasta su muerte en 1910, de modo que las descripciones etnográficas e históricas de los antiguos mayas y modernos empezaron a ser reemplazadas por la relevancia de la expresión poética.

Prueba de esta labor son las obras literarias que realizó durante los últimos años de su vida. En 1902 publicó en Nueva York su poema épico sobre la reina Moo y el príncipe Coh, llamado *Queen Moo's Talisman*, pieza de ficción en verso basada en las teorías de Augustus y en su análisis histórico de los mayas. El poema comenzó a ganar popularidad en los círculos literarios, lo que permitió que los Le Plongeon consideraran la posibilidad de transformarlo en un drama. Motivados por esta idea, dieron

⁵ Intolerante para continuar trabajando en la American Antiquarian Society, en junio de 1882, Augustus presentó su carta de renuncia y pidió que se le regresaran varios objetos antiguos que había dejado con la sociedad para que los guardaran. Sus reportes ya no aparecerían en *Proceedings* y, en contraparte, comenzaría a publicar en revistas como *Scientific American* y en sus libros. Argumentó que la sociedad socavaba el futuro serio del trabajo científico en Yucatán: "I consider it wrong to keep silent longer; knowing that no earnest, true and honest scientific investigator will come to Yucatan to study the ancient monuments, and much less stay in the country on finding himself confronted by such an individual, armed with certificates of membership delivered to him by respectable American scientific societies, backed by an official position granted by the American government" (Desmond, *A Dream*, 86).

permiso a Brooks Betts para que realizara la adaptación, y a su hermano M. Beverky para elaborar un acompañamiento musical basado en cantos y danzas mayas. Alice Dixon supervisó la escritura del drama, *The fall of Maya*, que se completó poco tiempo antes de su muerte, el 8 junio de 1910.

A dream of Atlantis gozó también de popularidad desde su aparición seriada en la revista de la Theosophical Society, *The World*, desde 1909 hasta después de su muerte en 1911. Con este libro, la viajera quería que el lector supiera que su esposo había interpretado varios manuscritos mayas, incluyendo el Códice Troano, de cuya lectura derivó su teoría difusionista acerca de los mayas como fundadores de la Atlántida. En la obra se explica que los antiguos mayas partieron del occidente para poblar la Atlántida y que regresaron a Yucatán pocos años antes de la destrucción de dicho continente.

Las excéntricas teorías de los Le Plongeon desarrolladas durante sus viajes por la península de Yucatán, especialmente aquellas dadas a conocer por Augustus en sus escritos, enseguida despertaron las críticas de sus contemporáneos, como las realizadas por Désiré de Charnay y Teoberto Maler, reconocidos exploradores de la región. En poco tiempo, la mala fama impidió que su trabajo sobre Yucatán fuera tomado con seriedad por la academia estadounidense. Las descalificaciones de las hipótesis difusionistas de Le Plongeon sobre el origen maya de la civilización egipcia, así como el supuesto vínculo histórico entre los mayas y la isla perdida de la Atlántida, debió ser uno de los principales motivos por los cuales Alice Dixon exploró en la literatura, con mayor éxito que su esposo en la academia, la proyección de sus ideas.

Si bien *Queen Moo's Talisman* y *A dream of Atlantis* son ejemplos claros de la inclinación literaria de la viajera, su obra anterior, *Here and there in Yucatan*, fue ya un documento donde la realidad y la ficción se intercalan de un relato a otro, acompañadas de la narración de sus recorridos. En este texto compilatorio, Dixon Le Plongeon da a conocer a su público lector, ávido de literatura de viajes e interesado en conocer sobre el exótico Yucatán y la

antigua civilización maya, su personal visión de una sociedad ideal fundada en la nostalgia. Entre sus páginas cobran vida sus añoranzas de un pasado mejor, alejado de las angustias de la Modernidad y localizado en el presente de las poblaciones de los indios de la península de Yucatán. De tal modo que si el sueño de Sierra O'Reilly era el de la Modernidad, el de la viajera inglesa era un mundo arcádico, donde el hombre vive en armonía con la naturaleza en una temporalidad anterior al momento que le era contemporáneo. Su perspectiva partía de las creencias que tenía sobre la historia cíclica de los pueblos, los cuales después de alcanzar una etapa de auge y desarrollo, que ella identificaba con el periodo de auge de los mayas, volvían a una fase arcádica.

Mientras que Sierra O'Reilly miraba con esperanzas hacia el porvenir, Dixon Le Plongeon veía con nostalgia la temporalidad arcádica de los nativos mayas decimonónicos. Pero, ¿en qué sentido se trata de una utopía y de una arcadia?, ¿y cómo se relacionan ambas formas con las miradas románticas de estos viajeros?

DOS CARAS DE UNA MISMA MONEDA: UTOPIA Y ARCADIA

No es sólo en la perspectiva que estos viajeros románticos tenían del tiempo donde radica la diferencia de sus sueños, sino también en las representaciones que hicieron de los mitos de sociedades ideales que han formado parte de la historia del pensamiento occidental. Sean cuales sean los nombres que han adoptado estos mundos maravillosos —Utopía, Arcadia, Cucaña, Paraíso, Jauja, etcétera—, generalmente situados en un tiempo y espacio lejano al que se suele acceder mediante el viaje, están emparentados por un elemento común: en ellos el hombre es capaz de alcanzar y experimentar con plenitud la felicidad. No obstante, como toda ilusión humana, lo que en uno se traduce en bienestar para sus pobladores, en el otro es causa de descontento, conflicto, e incluso, antítesis de sus aspiraciones y proyectos. Es en este sentido que podemos entender la utopía de Sierra O'Reilly como la contracara de la arcadia de Dixon Le Plongeon, y viceversa.

Empecemos por reconocer la relatividad de estas sociedades ideales que responden a la imaginación crítica y anhelante de quienes las crean, y que han acompañado la necesidad de una alternativa social en cada época, asumiendo las adaptaciones del momento. Así, la utopía clásica de Platón, Tomás Moro, Campanella y Bacon, contrasta con la utopía moderna de los siglos XVII y XVIII que tuvo entre sus objetivos principales impulsar la transformación social. De igual modo, la popular arcadía asumió variadas maneras hasta cobrar su aspecto moderno en el ensayo *De los caníbales*, de Michel de Montaigne, en el siglo XVI. Ahora bien, estos mundos redefinidos en el tiempo comparten un nudo que los ata y que se encuentra en el centro de sus universos, éste es la relación del hombre y la naturaleza. Utópicos y arcádicos meditan y discuten incansablemente sobre este asunto, y a partir de él definen las divergentes rutas de su orden social y los principios básicos de la armonía del hombre y su entorno. Sin embargo, sus conclusiones siguen dos caminos profundamente diferentes que no sólo no se tocan, sino que, incluso, conducen a destinos contrarios. Éstas son las dos caras encontradas de una misma moneda.

No es extraño, entonces, que sea justo en este vínculo esencial que articula los engranajes de sus sociedades, donde se localiza la más distintiva escisión entre estos universos emparentados por el sueño de un lugar mejor, y por lo tanto, en el que se ubica el choque entre el orden social ideal imaginado por Sierra O'Reilly y Dixon Le Plongeon. Una vez más, ensayemos analizar la diferencia y partamos de la tradición de estos universos.

Moro imaginó Utopía como una isla organizada por una rigurosa normatividad. Su obra asentó las bases de un género cuyos aspectos fundamentales están determinados por la descripción de una sociedad donde el hombre moderado es aquel que domina la naturaleza. Porque para los utópicos, el problema colectivo nace de los caprichos del hombre y los peligros de la naturaleza. Desconfiados de ella, pretenden alcanzar el orden a través de las leyes e instituciones. Es decir, se trata de una idealización de la organización llevada a cabo a manos de los hombres.

Es sabido que este aspecto de las sociedades utópicas, que en la obra de Moro encuentra su justificación histórica en el periodo de secularización renacentista, desencadenó posteriormente la escritura de distopías, en las cuales el autoritarismo del orden institucionalizado y la rigurosidad de las leyes terminan por poner en entredicho la libertad humana.

Por su parte, la condición de la arcadia es más radical. A diferencia de la utopía, en esta sociedad ideal el hombre vive en armonía con la naturaleza benévola. Es por este motivo que los arcádicos comparten la creencia de que si la naturaleza es abundante, entonces, pueden vivir satisfechos, realizar sus trabajos con ligereza y continuar el ciclo de la vida de manera pacífica. Nadie ambiciona más porque la exuberancia natural satisface a todos por igual, evitando las tensiones, la angustia y la artificialidad de otras sociedades. En este sentido, la arcadia se distancia de la utopía en dos principios básicos: lo que en la primera es integración entre hombre y naturaleza, en la segunda es dominación humana. Asimismo, entre los arcádicos se enfatiza la simplificación de sus deseos y satisfacción, mientras que para los utópicos es necesaria una pauta de moderación.

LA NATURALEZA DOMADA: UTOPIA Y ROMANTICISMO

Marcadas estas diferencias enraizadas en la base misma de la utopía y la arcadia, cabe preguntarnos ahora no sólo cómo son estas sociedades ideales proyectadas por Sierra O'Reilly y Dixon Le Plongeon en sus libros de viaje sobre Estados Unidos y Yucatán, sino sobre todo cómo es representado en ellas el binomio fundamental del hombre y naturaleza desde sus miradas románticas. Me parece que es importante destacar dos aspectos de esta visión: la ambivalencia de la naturaleza como fuerza positiva y negativa para el hombre, y la concepción de la historia cultural de los pueblos. Sobre esta última ya he adelantado algunas reflexiones, fundadas en las perspectivas que cada uno de los autores tenía sobre los cambios y transformaciones de los pueblos y sus sociedades.

Podemos decir que, tanto en la utopía de *Impresiones* como en la arcadia de *Here and There in Yucatan*, la relación del hombre con la naturaleza se encuentra marcada por el elemento de ambivalencia: la naturaleza como fuerza positiva para el hombre, y como una fuerza negativa que lo devora. En ambas obras, la estética de lo sublime y la visión subjetiva de la cartografía plantean la tensión de este binomio, no obstante, en cada una de ellas ésta se resuelve de diferentes formas, atendiendo su noción de sociedad ideal.

Siguiendo la lectura crítica de la utopía, Sierra O'Reilly realiza comparaciones entre el "aquí" que se desea superar y el "allá" proyectado en el futuro al cual aspira. Esta mirada doble de la naturaleza construye dos semánticas en *Impresiones*, la del espacio mexicano y la del estadounidense. Ambos lugares son configurados por el escritor a partir de representaciones románticas. Evidentemente, mientras que en el espacio mexicano son recurrentes los cuadros de naturaleza exótica y sublime, en los Estados Unidos la proyección de la utopía se caracterizará por el dominio de la misma bajo la mano civilizada del hombre.

Desde el momento de su partida del apacible puerto de Campeche en la goleta Essex, Sierra O'Reilly narra su recorrido por la costa veracruzana, en el que describe cuadros de la naturaleza mexicana. Entre los recursos literarios que emplea se encuentra uno de los tópicos por excelencia del romanticismo, lo sublime, que consiste en la experimentación de un sentimiento de extrañeza o terror por parte del viajero como respuesta a la fuerza avasalladora de la naturaleza, la cual plantea los límites de su comprensión. Similar a la famosa subida de Humboldt al Chimborazo, el escritor mexicano describe un cuadro del Pico de Orizaba como una vista impresionante que exige el respeto del espectador, al mismo tiempo que escapa a la comprensión y razón humanas:

Más de una vez, la vista del Pico de Orizaba había excitado en mí un sentimiento de infinita grandeza, mezclado de una melancolía indefinible [...] no fue sino una mañana fría y serena en que se desarrolló delante de mí aquel coloso, cubierto de eternas nieves

descendiendo por algunos giros hasta muy debajo de la cumbre, y que le daba aire de un formidable gigante embozados en un manto azul tachonado de plata.⁶

El motivo recurrente de la naturaleza sublime en sus descripciones revela que Sierra O'Reilly nunca pierde la perspectiva literaria de su obra, ya que se trata de pasajes que buscan amenizar la lectura y evocar estas imágenes popularizadas en el género de viaje decimonónico. Pero sobre todo, retomando descripciones de la obra de Chateaubriand a las que hace constantes referencias, el escritor mexicano logra contrastar estas ideas de la naturaleza sublime con el paisaje civilizado de los Estados Unidos. Evidentemente, si bien el espacio mexicano es exótico, exuberante y dominante frente al hombre, en los Estados Unidos la naturaleza es enmarcada y ordenada por la sociedad. Los contrastes entre uno y otro lugar surgen de la admiración que el desarrollo industrial del país extranjero genera en el viajero, especialmente aquel ligado al transporte y comunicación.

Fascinado de la capacidad y la velocidad del vapor americano *Empire* durante su viaje por el río Mississippi, Sierra O'Reilly escribe:

Yo no sé si será humillante para mí la confesión que voy a hacer; pero aseguro con franqueza que esa particularidad de nuestro viaje llamó más la atención y me proporcionó momentos más agradables e interesantes que la vista majestuosa del río, de los bosques, de los estimbotes y aun de la animación y vida de algunas poblaciones.⁷

Esta confesión es muy reveladora. La preferencia por describir las características del vapor por sobre los paisajes naturales o las escenas de la vida pintoresca de sus habitantes hace notorio el interés político del viaje y de la obra de Sierra, quien busca mostrar a sus lectores el referente estadounidense como el de una nación avanzada, en contraste con el desarrollo de México, un país atrasado.

⁶ Sierra, *Impresiones*, 35.

⁷ Sierra, *Impresiones*, 114.

No es casualidad, entonces, que para realizar una descripción romántica del río Mississippi, Sierra O'Reilly recurra a la mención de las célebres obras de Chateaubriand sobre él.⁸ Estas descripciones en los textos del escritor francés contrastan con la realidad que el viajero observa al momento de su travesía. No exento de una nostalgia más por la obra del escritor francés que por el pasado natural, Sierra responsabiliza a la civilización y al desarrollo de las transformaciones de la naturaleza.

La mano del hombre y el poder de la civilización han alterado las sombras de esos cuadros primitivos y confundido con los acentos del poeta inspirado el crujir de las máquinas de vapor; pero allí está todavía el gigante, aún permanece en pie de las selvas y florestas; y sobre todo, el recuerdo imperecedero de la presencia del cantor de Atala. ¡Quién, que haya leído las páginas brillantes que ha escrito Chateaubriand sobre el Mississippi, puede ver por primera vez este río, sin que sienta inundarse su corazón de los sentimientos más tiernos!⁹

Como toda buena utopía, en el espacio estadounidense la naturaleza deja de ser la fuerza negativa que obstaculiza el viaje o que coloca al escritor en un estado de perplejidad y pequeñez frente a ella, y pasa a ser un importante elemento regulado y controlado por el hombre. En este sentido, en el país del norte la civilización domestica la naturaleza y, a su vez, ésta sólo es positiva para el viajero cuando es vista desde la mirada (también civilizada) del escritor francés.¹⁰ Ésta es la utopía de la Modernidad de Sierra O'Reilly, fundada en el dominio de la naturaleza

⁸ En *Impresiones*, Sierra O'Reilly menciona: "Chateaubriand ha inmortalizado el Mississippi en su *Atala*, los *Natchez* y sus memorias *d'outré-tombe*. Contemplad esas brillantes pinturas, esos golpes tan admirables de un pincel que ha ido buscar los sublimes coloridos en la paleta infinita de una imaginación sobrehumana" (Sierra, *Impresiones*, 117).

⁹ Sierra, *Impresiones*, 117.

¹⁰ Existe en esta idea de civilización un eco de las utopías que solían asociar la disposición del orden social con la simetría y orden de la ciudad. Desde Platón que describió la Atlántida organizada en círculos concéntricos, hasta las utopías posteriores, se abordó el tema del trazo geométrico.

amenazante y avasalladora que atenta contra el hombre y que, de hecho, el viajero verá domada en la conducta social de los civilizados estadounidenses, en especial en cuanto a su modelo político.

LA NATURALEZA ARMONIOSA: ARCADIA Y ROMANTICISMO

En los relatos de Alice Dixon Le Plongeon la ambivalencia de la naturaleza como fuerza vital y destructora forma parte de su vivencia romántica de la naturaleza, así como de su visión de la arcadia. Esta dualidad contradictoria del paisaje natural es evidente en la convivencia de dos tipos de descripciones: los recorridos por la cartografía sublime de Yucatán, y los cuadros pintorescos de la vida cotidiana de los mayas.

Lo sublime aparece en varias de sus descripciones. Principalmente se trata de la conjunción del movimiento generalizante y particularizante, movimientos jerárquicos de la descripción que permiten observar al hombre y a la naturaleza en relación comparativa. Entre los lectores, este modo de ordenamiento genera la sensación de que algunos elementos tienen una importancia mayor frente a otros y que algunos pueden estar subordinados.

Alice Dixon debió retomar esta estrategia de sus lecturas, misma que tenía como finalidad llevar a sus propios espectadores por un mundo nuevo donde la inmensidad de la naturaleza revela la diminuta dimensión del hombre. En el primer relato de su obra, “A lo largo de la costa”, emplea este recurso para representar el bote en el que viajaban como un minúsculo objeto frente a la inmensidad del mar:

Estaba oscureciendo cuando bajamos los resbaladizos escalones del muelle de madera, y cuando una gran ola trajo el bote junto a nuestros pies saltamos adentro y fuimos trasportados a remo hasta la Vivi, que se veía diminuta balaceándose sobre las olas oscuras, porque el mar estaba decididamente violento.¹¹

¹¹ Dixon, *Aquí y allá*, 16.

Vemos que el sentido de peligro y de aventura está determinado por el movimiento jerárquico de la descripción que establece la relación del todo y de la parte, de la descripción general al detalle que convierte al mar en la fuerza destructiva de la naturaleza, capaz de colocar al hombre en un estado de vulnerabilidad. El mar también es el torrente que borra las huellas del hombre a su paso, dejando ver su poder avasallador en el tiempo. Ésta es la presentación que la viajera realiza de un cuadro que observa durante su recorrido por el pueblo de Dolores, donde contempla el promontorio de una antigua edificación maya desaparecer ante la embestida de las olas:

El promontorio rocoso sobre el que se encuentra el santuario es un lugar salvaje y romántico, en su base rodeada por peñascos contra los que las olas rugientes lanzan constantemente su blanca espuma. A ambos lados las rocas están cediendo a la incesante acción de las olas; parta de la plataforma y el muro este del santuario ya han sido arrastrados al mar. Átomo a átomo, toda la estructura desaparecerá en esa forma en el curso del tiempo.¹²

Compartiendo Dixon *Le Plongeon* la idea romántica de la naturaleza ambivalente, en sus relatos la representa en una condición doble y contradictoria, que va de lo armónico, acogedor y bello, a lo aterrador y amenazante. Por tal motivo, en algunos de sus escritos existe un sentido cíclico del desplazamiento, sobre todo evidente en los sistemas semánticos de oposición binaria visibles en las descripciones de recorridos. Así, en el relato “Bella Cozumel”, el viaje a Buena Vista se inicia con la advertencia del guía nativo que anuncia que el viaje será difícil de realizar. En seguida, Dixon narra el agonizante recorrido por el paisaje hostil: “Caminábamos sobre rocas de coral cubiertas por una perfecta red de raíces como cuerdas, que se extendían en todas direcciones, con intersticios del tamaño exacto para apretar el tacón o la punta del zapato”.¹³ “Ya teníamos los pies llagados, de manera que emprendimos el regreso, prometiendo

¹² Dixon, *Aquí y allá*, 26.

¹³ Dixon, *Aquí y allá*, 35.

que la próxima vez que un indio nos dijera que un camino era malo aceptaríamos sus palabras”.¹⁴ Inmediatamente después, como si el universo compartiera su mirada romántica, estas descripciones de la naturaleza hostil e impenetrable son contrastadas por la escritora con las representaciones idílicas del camino de regreso:

Nuestro camino de regreso al pueblo fue un contraste delicioso con el intento de llegar a Buena Vista. Fuimos a caballo por la orilla del mar, atravesando palmares y pasando de vez en cuando por las plantaciones donde cañaverales exuberantes y muchos otros cultivos daban prueba de la maravillosa fertilidad del suelo y de cómo, estando éste completamente cultivado, fácilmente podría producir alimento abundante para todos en la época en que esta antigua Meca era frecuentada por miles de peregrinos devotos.¹⁵

Continuando con la dualidad de la naturaleza en el romanticismo, Dixon narra su viaje por la península de Yucatán y sus alrededores haciendo énfasis en las armonías y las “fuerzas ocultas” de la misma. Pero ¿cómo adapta esta ambivalencia romántica a la arcadía que proyecta en este espacio? Es interesante observar que en sus relatos los habitantes de las poblaciones mayas, o de indios como ella los llama, conviven en armonía con su entorno natural, siendo más bien ellos, los exploradores, los que sufren las dificultades de su hostilidad.

Yucatán es para Dixon Le Plongeon este espacio de naturaleza romántica donde su abundancia, fertilidad y exuberancia conviven con su hostilidad incontrolable y que escapa del dominio del hombre. Sin embargo, a diferencia de Sierra O’Reilly que ve en esta característica un aspecto negativo y que es superado únicamente al momento de su llegada a los Estados Unidos, donde la naturaleza es domada, para la viajera inglesa este aspecto es positivo. ¿Por qué? Porque en la arcadía nada importa más que este dominio de la naturaleza frente al hombre. Evidentemente, si este elemento es idealizado por Dixon Le Plongeon es gracias

¹⁴ Dixon, *Aquí y allá*, 36.

¹⁵ Dixon, *Aquí y allá*, 36 y s.

a que conforma un punto de contraste y, con ello, de crítica a la sociedad europea industrializada de la que procedía.

Here and there in Yucatan abre las ventanas a cuadros pintorescos y románticos en los que los habitantes nativos de las poblaciones viven en armonía con su entorno natural, abundante e imponente. “Entre los cazadores de tortugas” y “Bella Cozumel” son algunos de los relatos que retratan este paisaje. En el primero, el indio y la naturaleza comparten una misma ley a la manera del buen salvaje de Rousseau, por lo tanto, encuentran la satisfacción de sus necesidades gracias a sus modos de vida sencilla, sin ambición y tomando de ella únicamente lo que necesitan:

El aire era exquisitamente suave y perfumado, la luna brillaba tanto que hasta las nubes que pasaban rápidamente se reflejaban en las claras aguas de la bahía de Dolores, mientras que la arena blanca de la playa brillaba bajo nuestros pies cuando nos paseábamos disfrutando la belleza del paisaje [...] La principal ocupación de los lugareños es la pesca, y desde el mes de abril hasta agosto dedican toda su atención a la caza de tortugas [...] La familia que atrapa dos o tres en una noche se siente muy satisfecha [...] Su carne tiene un sabor parecido al de la buena carne de res, pero generalmente la dejan tirada en la playa a que se pudra y se la comen los zopilotes, porque los habitantes no son suficientes para acabársela.¹⁶

La arcadia romántica de Alice Dixon Le Plongeon es un ejemplo crítico de una sociedad sin ambiciones, donde la naturaleza es un escenario abundante y vital que contempla, entre sus características favorables, la bondadosa integración con la vida de los nativos de la región. Es interesante que esta visión esté presente en sus relatos explícitamente vinculados a sus recorridos por Yucatán y sus alrededores, así como en aquéllos donde la ficción se entrelaza con sus teorías sobre el pasado glorioso de la civilización maya.

¹⁶ Dixon, *Aquí y allá*, 28.

EL SUEÑO DE UN SUEÑO COMÚN

Ni el sueño de Justo Sierra O'Reilly ni el de Alice Dixon Le Plongeon son producto de la casualidad. Cada uno formó parte de una subjetividad atravesada por la compleja fórmula de su época. El mito romántico que inspiró la sociedad idealizada por la viajera inglesa debía ser común entre aquellos exploradores, escritores y artistas que salieron de países europeos con la necesidad recurrente de conocer mundos diferentes. Los arrebatos de la Modernidad, criticados por numerosos representantes del romanticismo europeo con gran parte de sus fundamentos centrados en la razón, fueron sin duda uno de los ingredientes básicos de los relatos de esta escritora, en los que la realidad y la ficción se fundieron en un mismo plano de argumentación.

Pero también el viaje del escritor yucateco debe ser comprendido en el marco del romanticismo. Sierra O'Reilly, uno de los principales constructores de la nacionalidad yucateca a mediados del XIX, compartía la visión de la historia de los pueblos como una fuerza viva y cambiante. Creía que en ella se encontraba definido el elemento de identidad cultural, marcado en el tiempo y en la memoria. Esta creencia era tan profunda que, en su destacada labor como historiador, escribió y reconstruyó lo que él entendía como la cultura y el ser yucateco, diferenciado en sus raíces del resto de México. Por tal motivo, su esperanza en el porvenir es también parte del mito romántico.

Las visiones encontradas de estos dos viajeros, que compartieron una época y un referente de contacto, es un recordatorio de que los sueños humanos, aún los más emparentados, pueden ser profundamente contradictorios. A veces abismales, a veces tenuemente reconciliables. Mientras que la utopía de uno contemplaba la regulación de la naturaleza bajo el orden social, la arcadía del otro planteaba un vínculo de armonía con el hombre. De tal modo que un elemento fundamental, como el de la naturaleza en el romanticismo, siguió diferentes caminos al momento de ser proyectado en espacios lejanos y en distintas temporalidades. Lo que hace preferible un modelo de sociedad ideal a otro son las necesidades y expectativas de cada una de

las subjetividades que las imaginaron y añoraron. No cabe duda que, en este orden de ideas, la mayor idealización de todas sería suponer un sueño común.

BIBLIOGRAFÍA

ARAUJO, Nara

Visión romántica del otro. Estudio comparativo de Atala y Cmandá, Bug-Jagal y Sab. México: UAM, 1998.

DAVIS, J. C.

Utopía y la sociedad ideal. Estudio de la literatura inglesa, 1516-1700. México: FCE, 1985.

DESMOND, Lawrence G.

“Augustus Le Plongeon and Alice Dixon Le Plongeon: Early Photographic Documentation at Uxmal, Yucatan, Mexico”. *Mesoamerica: The Journal of Middle America* 2, 1 (1985): 27-31.

Yucatán Through Her Eyes. Alice Dixon Le Plongeon, Writer & Expeditionary Photographer. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2004.

DESMOND, Lawrence G. y Jaime Litvak

“Prólogo”. En Alice Dixon Le Plongeon, *Aquí y allá en Yucatán*, 9-14. México: Conaculta, 2001.

DESMOND, Lawrence G. y Phyllis Mauch Messenger

A Dream of Maya. California: University of New Mexico Press, 1988.

DIXON LE PLONGEON, Alice

Here and There in Yucatan. Nueva York: John W. Novell Company, 1889.

Aquí y allá en Yucatán. México: Conaculta, 2001.

HUSSEY, Christopher

The Picturesque. London: Archon Books, 1967.

LACQUE-LABARTHE, Philippe y Jean-Luc Nancy

El absoluto literario. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editorial, 2012.

LOZANO, Jorge

El discurso histórico. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

MILANI, Raffaele

El arte del paisaje. Madrid: Biblioteca Nueva, 2005.

MINGUET, Charles

“Colón y Vespucio en la visión geo-histórica de Alejandro de Humboldt”. En *De Colón a Humboldt*, compilación de Leopoldo Zea y Mario Magallón, 9-20. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia-FCE, 1999.

PIMENTEL, Luz Aurora

El espacio en la ficción. México: Siglo XXI-UNAM, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger

Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán. México: Tusquets Editores, 2009.

SIERRA O'REILLY, Justo

Impresiones de un viaje a los Estados Unidos de América y al Canadá. Libro Primero. Campeche, 1850a.

Impresiones de un viaje a los Estados Unidos de América y al Canadá. Libro Segundo. Campeche, 1850b.

Impresiones de un viaje a los Estados Unidos de América y al Canadá. México: UNAM, 2012.

TARACENA, Arturo

De la nostalgia por la memoria a la memoria nostálgica. México: UNAM, 2010.

CIENCIA Y NATURALEZA EN TRES ACTOS. EL DEBATE EN TORNO A LA REAL SOCIEDAD DE LONDRES¹

MARÍA FERNANDA VALENCIA SUÁREZ

Actualmente, la Real Sociedad de Londres, o *Royal Society of London*, es una de las academias científicas más reconocidas a nivel mundial; un semillero de premios Nobel y avances científicos.² Basta echar una mirada a la lista de personas y descubrimientos importantes con los que puede asociarse para afirmar su relevancia histórica y su papel central en el desarrollo científico occidental.³ Hoy en día, pocos se atreverían a sugerir que la filosofía experimental promovida por la Real Sociedad (RS) en

¹ Agradezco el apoyo brindado para la realización de esta investigación al programa de becas posdoctorales de la Coordinación de Humanidades de la UNAM.

² Hoy cuenta con 1600 miembros, incluyendo 69 premios Nobel. Véase www.royalsociety.com.

³ Leewenhoek y sus observaciones en el microscopio; Robert Boyle y sus textos sobre gases y el peso del aire; Edmund Halley y sus descripciones sobre la aparición del cometa que lleva su nombre; Isaac Newton y sus estudios sobre la descomposición de la luz y sobre los telescopios refractores; John Locke y su rechazo a las ideas innatas y sus tratados sobre el gobierno civil; Benjamin Franklin y sus textos sobre conducción eléctrica; incluso Charles Darwin y su teoría de la evolución, y James Maxwell y la termodinámica; sólo por mencionar algunos ejemplos.

el siglo XVII no haya generado resultados trascendentes para el desarrollo de la ciencia y provechosos para Inglaterra y para la humanidad. Sin embargo, cuando esta institución fue creada en 1660, tomando como modelo e inspiración la filosofía experimental de Bacon, hubo quienes la criticaron y se opusieron con fervor a su existencia.

Francis Bacon (1561-1626) fue uno de los primeros ingleses en juzgar como precaria y deficiente la filosofía de su tiempo, criticando el método aristotélico y la escolástica medieval. En sus obras filosóficas, especialmente en *Novum organum* (1620), Bacon expuso los principios de una nueva filosofía que no se limitaría a observar pasivamente la naturaleza sino que, a partir de la interpretación empírico-inductiva y la experimentación, permitiría al hombre recuperar el dominio que había perdido a causa de Adán y Eva. El método que Bacon proponía era claro y consistía en una serie de etapas: primero, se debía observar y compilar la información; luego, se realizaban experimentos y se descubrían leyes (inducción); enseguida, se realizaban nuevos experimentos para corroborar las leyes y, finalmente, se aplicaban las leyes en invenciones útiles. En *New Atlantis* (1626), Bacon reflejó el ideal de una sociedad científica, la Casa de Salomón, cuyo objetivo era apropiarse de la naturaleza y usarla para beneficio humano.

Bacon murió sin que se hubiera fundado ninguna institución en Inglaterra que adoptara su método. Sin embargo, sus ideas no cayeron en saco roto: su filosofía experimental se convirtió en materia de discusión en distintos círculos intelectuales. El más entusiasta fue un grupo de hombres que en la década de 1640 adoptó la costumbre de reunirse de manera regular para conversar y discutir en la Universidad de Oxford y más tarde en Londres, en el Gresham College.

Este grupo logró sobrevivir las guerras civiles que azotaron a Inglaterra de 1642 a 1649 y, aunque contó con la aprobación del puritano Oliver Cromwell durante el Interregno, se mantuvo al margen de las aspiraciones y políticas de ese gobierno. Así, al término del Protectorado de Cromwell, con la restauración de

la monarquía, el grupo de Gresham College se constituyó como una asociación. El 28 de noviembre de 1660 se llevó a cabo la primera reunión oficial y los doce presentes, hoy llamados miembros fundadores,⁴ acordaron encontrarse una vez a la semana y prepararon una lista de cuarenta personas para engrosar sus filas. Algunos de los candidatos pertenecían al mundo universitario y académico, otros tenían influyentes cargos políticos, algunos se habían quedado en Inglaterra durante el Protectorado, otros acababan de volver de su exilio. La mayoría eran ingleses pero se invitó también a extranjeros eminentes. El nuevo rey inglés, Charles II, vio con buenos ojos la creación de esta sociedad y accedió a formalizarla en 1662, con un decreto real que la nombraba oficialmente “Real Sociedad de Londres para el Avance del Conocimiento Natural”. De hecho, esta monarquía fue el primer Estado en promover deliberadamente la actividad científica como motor del desarrollo industrial.

La mayoría de los invitados a participar respondieron con entusiasmo pero las críticas y burlas hacia ellos no tardaron en aparecer. Los miembros de la RS no se dieron por vencidos y buscaron contraatacar para defender su asociación, su postura y su prestigio. Entonces, se abrió una disputa entre dos bandos: los defensores y promotores de la institución frente a sus críticos.

Las referencias a la RS que aparecen en los documentos ingleses escritos entre 1660 y 1675 ofrecen una visión interesante del ambiente intelectual que reinaba entonces en Inglaterra. Informan acerca de los enfrentamientos, tensiones y debates entre quienes sostenían diferentes posturas en torno al tipo de

⁴ 1) William Petty, parlamentarista y matemático; 2) Robert Boyle, químico y físico; 3) William Ball, astrónomo y abogado; 4) William Brouncker, miembro de la corte real y matemático; 5) Jonathan Goddard, parlamentarista y médico; 6) Abraham Hill, próspero comerciante; 7) Robert Moray, miembro de la corte real; 8) Lawrence Rooke, parlamentarista y matemático; 9) Paul Neile, astrónomo de la corte real; 10) Alexander Bruce, inventor; 11) John Wilkins, parlamentarista y filósofo, y 12) Christopher Wren, astrónomo y arquitecto.

filosofía/ciencia⁵ y conocimiento que se debían promover, los métodos y procedimientos a utilizar, el papel que deberían tener las instituciones como las universidades, academias y la Iglesia, así como sobre la relación de la “nueva filosofía” con la filosofía “antigua”, con la religión y con Dios. Asimismo, los documentos refieren cuestiones vinculadas con la participación de las mujeres en círculos académicos y con el carácter y genio de los diferentes tipos de filósofos.

Para contar esta historia, en este texto utilicé el diálogo como recurso comunicativo. Varios autores del siglo XVII, retomando la tradición socrática, hicieron lo mismo. Entre los personajes aquí citados, Boyle y Hobbes fueron los que con más frecuencia lo emplearon para exponer sus argumentos, simulando conversaciones. Boyle lo usó en su *Sceptical chymist* (1661) y Hobbes en sus *Dialogus physicus* (1661), *Problemata physica* (1662) y *Decameron physiologicum* (1678). Generalmente, los diálogos sucedían entre dos interlocutores pero en algunas ocasiones la conversación incluía a más participantes. En los diálogos escritos por Hobbes, él mismo aparece conversando con un personaje anónimo que al final queda convencido de los argumentos del autor. Por su parte, Boyle incluye siempre más de dos personajes que participan ordenadamente creando una charla que termina en consenso. En ambos casos, el diálogo va hilando argumentos y le permite al autor hacer críticas concretas y defender sus puntos de vista. Aquí, lo que yo busco es sumergir al lector en el ambiente polémico que existía en Inglaterra y hacerlo escuchar de algunas de las argumentaciones y deliberaciones de los más prominentes defensores y críticos de la Real Sociedad.⁶

Las escenas que presento no ocurrieron. De hecho, algunos de los interlocutores nunca coincidieron en lugar y tiempo. Sin embargo, aunque algunos murieron antes de 1675, todos los per-

⁵ En el siglo XVII todavía no se establecía una distinción clara entre filosofía y ciencia, sin embargo, comenzaba a distinguirse entre conocimiento que se consideraba útil/práctico y aquel que se veía como inútil.

⁶ Hubo otros, ingleses y extranjeros, que participaron en las controversias y aportaron argumentos respecto a lo que aquí se trata, sin embargo solamente incluí a los que, a mi juicio, fueron los más importantes.

sonajes que aparecen fueron protagonistas reales de la historia; participaron en el intercambio de ideas sobre la RS; conocían las opiniones de los otros, y de hecho muchos pronunciaron públicamente sus posturas al respecto. El único personaje ficticio es Mr. X, que aparece con el fin de hilar las palabras de los interlocutores en una conversación continua. Su participación la lleva a cabo a través de preguntas, un tanto inocentes, que permiten que los demás personajes puedan presentar sus argumentos e ideas. Con esta excepción, las palabras y expresiones de cada uno de los personajes se corresponden, exactamente, con las de las fuentes originales, aunque podría haber algunos cambios debidos a la traducción que hice del inglés al español. Sólo por cuestión de estilo decidí omitir las comillas. Las itálicas son mías y los corchetes con tres puntos suspensivos indican que en el original el texto continúa, pero siempre con la misma idea e intención que la que aquí aparece.

DEBATE EN TORNO A LA ROYAL SOCIETY EN TRES ACTOS

Personajes:

MR. X (único personaje ficticio). Observador fortuito que hace preguntas incómodas.

Defensores y promotores de la RS:

CHARLES II (1630-1689). Rey de Inglaterra, miembro honorario de la RS.

JOHN EVELYN (1620-1706). Miembro de la RS desde 1663, poeta, diarista, filósofo natural, estudioso de jardinería y experto en árboles.

ABRAHAM COWLEY (1618-1667). Miembro fundador de la RS, poeta, ensayista, historiador.

THOMAS SPRAT (1635-1713). Miembro desde 1663, historiador y vocero de la RS.

- JOSEPH GLANVILL (1636-1680). Miembro de la RS desde 1664, escritor y clérigo anglicano.
- ROBERT BOYLE (1627-1691). Miembro fundador de la RS, físico, químico y filósofo natural.
- ROBERT HOOKE (1635-1703). Miembro de la RS desde 1663, interesado en biología, medicina y microscopía.
- SAMUEL PEPYS (1633-1703). Burócrata de la Armada Real, diarista, miembro de la RS desde 1665.
- ROBERT SHARROCK (1630-1684). Editor de los libros de Robert Boyle y botanista, opuesto a las ideas de Thomas Hobbes.
- SIMON PATRICK (1626-1707). Obispo de Ely.
- RICHARD GRAHAM PRESTON (1648-1695). Vizconde de Preston, diplomático y político.
- RICHARD JACKSON (?-1685). Maestro de escuela en la ciudad de Kendal.
- ANTHONY A. WOOD (1632-1695). Anticuario.
- RALPH AUSTIN (1612- 1676). Escritor y especialista en jardinería.

Críticos de la RS:

- HENRY STUBBE (1632-1676). Crítico de la RS, médico, miembro del Colegio Real de Médicos, escritor.
- FABIÁN PHILIPPS (1601-1690). Abogado monarquista que concuerda con las ideas de Stubbe contra la RS.
- THOMAS HOBBS (1588-1678). Filósofo y teórico del absolutismo político, crítico de las prácticas, actitudes y teorías de algunos de los miembros de la RS, en especial de John Wallis y Robert Boyle.
- SAMUEL SORBIÈRE (1615-1670). Filósofo, médico y escritor francés. Promotor del trabajo de Hobbes y crítico de la RS.
- ROBERT SOUTH (1634-1716). Clérigo de Oxford.
- MARGARET CAVENDISH (1623-1673). Duquesa de Newcastle, filósofa, escritora y poeta.
- THOMAS SHADWELL (1642-1692). Satirista y dramaturgo.
- SAMUEL BUTLER (1612-1680). Escritor, satirista y poeta.

ACTO I. ESCENA 1

En un salón muy elegante.

Varios hombres con pelucas acaireladas esperan impacientes.

Suena la fanfarria y entra el rey Charles II con su séquito.

Todos saludan al rey con una reverencia.

CHARLES II: Tengo la resolución de extender no sólo las fronteras del Imperio, sino también las del arte y la ciencia [...] veo favorablemente todas las formas de aprendizaje, pero en particular los estudios filosóficos que con experimentos dan forma a una nueva filosofía y perfeccionan la antigua [...] Por eso, de ahora en adelante habrá una Sociedad, que consista de un presidente, un consejo y miembros, y su nombre será “Real Sociedad para el Avance del Conocimiento Natural”.⁷

Todos sonríen y aplauden.

El rey y su séquito salen.

EVELYN: ¡Gracias al rey y a sus consejeros! Dios los iluminó para promover y apoyar a la RS, la más noble de las empresas que se ha hecho en cincuenta eras y más. Antes, el conocimiento de las causas y la naturaleza de las cosas había permanecido oculto a nuestro entendimiento. El mundo continuaba sin tener el valor ni la determinación que nuestro Ilustre Príncipe mostró al apoyar y cultivar un designio tan valioso y tan benéfico para la felicidad humana.⁸

SPRAT: Y no olvidemos al hombre que tuvo la visión de toda esta empresa que hoy es realidad: ¡Lord Bacon! En sus libros están los mejores argumentos que se han producido a favor de la filosofía experimental.⁹

⁷ Palabras tomadas del acta constitutiva de la RS concedida por el Rey Charles II el 15 de julio de 1662. Syfret, *Translation of first charter*, 1.

⁸ Evelyn, *Instructions*, 3.

⁹ Sprat, *The History*, 35.

EVELYN: El noble barón de Verulamo¹⁰ superó a todos quienes estuvieron antes que él [...] los sabios se levantan al oír su nombre, y ¿por qué?, por sus grandes y loables esfuerzos para cultivar el espíritu e ingenio humanos y elevar el anfiteatro de la sabiduría.¹¹

COWLEY: Bacon, un hombre poderoso se levantó, elegido por un rey sabio y por la naturaleza [...] Terrores ridículos y sin sentido atemorizaban a niños y a hombres supersticiosos [...] Bacon, como Moisés, nos llevó hacia adelante, cruzó tierras salvajes y estériles, llegó a los márgenes de la tierra prometida [...] la vio, nos la mostró. Pero la vida nunca concede tiempo suficiente a un hombre, para descubrir mundos y conquistarlos también.¹²

Todos aplauden emotivamente.

BOYLE: Sin duda, la RS se erige sobre los pilares firmes e inamovibles de la razón, los sentidos y la experiencia [...] Estamos haciendo realidad el noble proyecto del famoso Verulamo, una filosofía experimental real y práctica establecida sobre principios sencillos y verdaderos.¹³

SPRAT: Les prometo caballeros, que las diferencias de país, de interés o religión, no nos detendrán en esta misión. De hecho, toda Europa se lanzará a la guerra en dos frentes, el sagrado y el filosófico, uno en contra del enemigo común del Cristianismo y el otro en contra de un enemigo también poderoso y bárbaro: la ignorancia y las opiniones falsas que no han podido ser derrotadas en estos seis mil años.¹⁴ Será una empresa conjunta, ¡todas las naciones civiles uniendo sus fuerzas y su razón!¹⁵

¹⁰ Se refiere a Francis Bacon, quien en 1616 fue nombrado miembro del Consejo Privado del rey Jacobo y Señor Guardasellos, convirtiéndose en 1618 en Señor Canciller y Barón de Verulamo.

¹¹ Evelyn, *Instructions*, 7.

¹² Sprat, *The History*, 5-10.

¹³ Boyle, *The Original of Forms*, 4.

¹⁴ En el siglo XVII se creía que la Tierra tenía seis mil años de haber sido creada.

¹⁵ Sprat, *The History*, 57.

*Asienten todos con la cabeza y sonríen complacidos.
Intercambian apretones de manos y abrazos.
Todos salen.*

ACTO II. ESCENA I

*Salón de la taberna Old Cheshire Cheese.¹⁶
Entran Evelyn, Cowley, Sprat, Glanvill y Sharrock.
Todos toman asiento alrededor de una larga mesa de madera.
Un mozo se acerca y sirve bebidas.
Entra Mr.X, saluda y se sienta.*

SPRAT: Aunque está claro que la experimentación como la hacemos nosotros no puede dañar, sino sólo mejorar la virtud y la sabiduría de los hombres, sus artes, ciencias y prácticas; no hemos podido librarnos de los reparos de los ociosos y maliciosos, de los celos de los intereses privados, de los prejuicios infundados [...] yo pretendo demostrar que no tienen razón para sospechar de la RS ni de las nuevas cosas que estamos produciendo.¹⁷

MR X: Señores, yo tengo toda la disposición de escucharlos y ayudarlos si su causa lo merece. Yo siempre he celebrado que se hagan esfuerzos para avanzar el conocimiento, aunque yo mismo ignoro más de lo que conozco. Sin embargo, no entiendo en qué se diferencia lo que ustedes hacen en la RS de lo que han hecho otros filósofos y eruditos desde tiempos antiguos.

SHARROCK: ¡Jamás se hizo nada igual! Es evidente en la historia que nunca hubo ningún grupo significativo que, con seriedad y con el bien de la humanidad en mente, realizara un escrutinio severo de los cuerpos naturales.¹⁸

¹⁶ Esta taberna sobrevivió al incendio de 1666 y, aunque con algunas remodelaciones, sigue estando en Fleet Street número 145, en la ciudad de Londres.

¹⁷ Sprat, *The History*, 321.

¹⁸ Véase prefacio de Sharrock en Boyle, *Some considerations*, 2.

COWLEY: De hecho, el mundo había tenido hasta ahora la idea perniciosa de que todas las cosas que se podían descubrir en la naturaleza habían sido descubiertas ya por los antiguos [...] ¡pensaban que Aristóteles había descubierto todas las verdades! [...] Es una locura creer que todo ha sido descubierto. Los antiguos nunca soñaron o imaginaron a América. Hay todavía mucho por descubrir, mucha Tierra Incógnita por explorar [...] no debemos complacernos con heredar el conocimiento de nuestros ancestros, sino que hay que contribuir a su ampliación. La contemplación inactiva y solitaria de la naturaleza por algunas personas en sus propios estudios privados nunca lo hubiera conseguido. Mucha gente de capacidades admirables desperdició su tiempo, su vida, en comentar la filosofía de Aristóteles y nunca pudieron ir más allá [...] Y por eso vemos que en más de mil años nada ha sido sumado a los usos de la sociedad humana, excepto armas de fuego y la imprenta.¹⁹

GLANVILL: La RS se creó para remover la pereza y la desidia que en las últimas eras han acalabrado los esfuerzos haciendo que el hombre se contente con sus escasos descubrimientos, como si fueran certezas y demostraciones.²⁰

MR. X: Entonces no entiendo por qué algunos critican a la RS.

COWLEY: No ha habido nunca un proyecto más loable y no se merece ser criticado.²¹

EVELYN: Yo lamento con justa indignación el desgano y la apatía de los que se consumen en especulaciones vacías y poco fructíferas.²²

MR. X: Entiendo. Ahora, si me permiten, he pedido a algunos de los críticos de la RS que se presenten a explicar sus argumentos. Quizás todo sea un malentendido.

Entran Stubbe y Philipps.

Se sientan y el mozo de la taberna les lleva bebidas.

¹⁹ Cowley, *A Proposition*, 5-10.

²⁰ Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 3.

²¹ Cowley, *A Proposition*, 55.

²² Evelyn, *Instructions*, 10.

MR.X: Mucho les agradecería señores que tuvieran la bondad de explicar por qué critican con tanto fervor a la RS.

PHILIPPS: Ustedes son nobles y sabios, pero no le han dado la consideración necesaria a las cosas antiguas y por eso han sido criticados con justa razón por Henry Stubbe (lo señala con un ademán, pues está sentado junto a él), que ha probado que muchas de las cosas que ustedes apuntan como nuevas datan de épocas más antiguas.²³

Glanvill irritado apunta con su dedo a Stubbe.

GLANVILL: Esa persona que usted menciona, ese reverendo que tiene reputación de haber aprendido de sus vecinos y se llama a sí mismo filósofo aristotélico [...] no se contenta con admirar y celebrar a Aristóteles, sino que quiere perjudicar a la RS [...] la que es una asamblea muy honorable.²⁴

STUBBE: ¡Yo sólo hago lo que es necesario que alguien haga!²⁵

GLANVILL: Nosotros los empiristas modernos pensamos que los filósofos de antaño, aunque su ingenio era excelente, no sabían cómo hacer para que el conocimiento brindara beneficios y fuera útil para la vida humana [...] Se quedaban en un laberinto de discursos sin aportar nada. Lo estéril de su método científico no brindó en tantos siglos nada práctico ni benéfico que, por ejemplo, pudiera ayudar a curar un dedo [...] Los modernos podemos mostrarles más resultados en estos últimos seis años que lo que los aristotélicos han logrado en trescientas veces ese tiempo.²⁶

STUBBE: ¿Cómo se atreve usted Glanvill a decir que dieciocho siglos de filósofos no han producido tantos trabajos como estos últimos seis años?²⁷ Los experimentalistas modernos subestiman la filosofía antigua de Hipócrates y Aristóteles, y a los galenistas [...] Ellos no sólo curaban dedos cortados,

²³ Philipps, *Regale Necessarium*, 14.

²⁴ Glanvill, *Plus Ultra*, 3-4.

²⁵ Stubbe, *A Censure*, 1.

²⁶ Glanvill, *Plus Ultra*, 7-8.

²⁷ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 42.

sino todas las enfermedades [...] es injusto e intolerable que nos traten de llenar la cabeza con esa filosofía nueva, como si los antiguos no hubieran contribuido con nada de conocimiento práctico y útil. Yo no he leído de gente más sabia que la de Grecia, Roma y los mahometanos gobernados por sus primeros califas y el Rey Alamanzor, y todos ellos admiraban a Aristóteles. Él se encargó de Felipe de Macedonia, de Alejandro Magno y de sus sucesores. La RS no tiene un patrón que se interese tanto en ella como Aristóteles en Alejandro Magno.²⁸

EVELYN: Prefiero ser uno de esos inventores de cosas útiles que ser Julio Cesar o Alejandro Magno. Prefiero ser un Bacon, un Harvey, un Gutenberg, un Colón, un Galileo [...] nos dieron el uso de los magnetos, la imprenta, descubrieron que la sangre circula, detectaron mundos nuevos, inventaron el telescopio y otros lentes ópticos, máquinas y motores.²⁹

GLANVILL: Y todos esos inventos han sido mejorados por la RS. Además, muchas cosas se han inventado por primera vez. Simplemente con lo que ha hecho nuestro ilustre Mr. Boyle es suficiente para que la humanidad erija un monumento eterno en su memoria. Los registros de la RS demuestran lo que hemos hecho [...] y como menciona mi señor Bacon, la filosofía debe probarse por su trabajo, con resultados. Y si los aristotélicos no pueden mostrar tantos resultados como nosotros [...] ¡que carguen con su resentimiento!³⁰

STUBBE: ¡Y usan a Lord Bacon para defenderse!³¹ Es imposible alcanzar la ciencia exacta en la filosofía natural, y aún si fuera posible, con su método jamás la alcanzarán. Han mostrado negligencia en sus observaciones, falsedad en sus relatos, ignorancia sobre lo que ya ha sido publicado por escritores antiguos y modernos, y ¡han plagiado sin cesar!³²

GLANVILL: Usted está claramente enojado con la RS y con los filósofos experimentalistas porque lo que nosotros hacemos pone en

²⁸ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 39, 15, 21.

²⁹ Evelyn, *Instructions*, 6.

³⁰ Glanvill, *Plus Ultra*, 10, 92, 8.

³¹ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 42.

³² Stubbe, *Legends no Histories*, viii.

duda lo que usted hace y demuestra que usted no sabe nada. Eso evidentemente molesta a una mente soberbia como la suya.³³

STUBBE: Sé que Aristóteles escribió muchos libros de anatomía y que acompañó a Alejandro Magno en su expedición a Asia y que por eso tuvo más ventajas para escribir que cualquier virtuoso ahora. Sé que el termómetro es el descubrimiento de un médico galénico. Sé que las observaciones con microscopio las publicó Petrus Borellus antes, y de más utilidad, que las de Mr. Hooke.³⁴

GLANVILL: La cuestión es si los modernos han avanzado el conocimiento desde los días de Aristóteles. Yo presenté en mi *Plus Ultra*³⁵ una colección de avances muy significativos [...] pero usted (señalando a Stubbe) se ha dedicado a apuntar errores de prensa, una palabra aquí otra allá, y luchar contra las sombras de su propia imaginación.³⁶

STUBBE: Yo reduje su *Plus Ultra* a un *Non Plus*, descubriendo los errores de los virtuosos y recuperando el crédito de los aristotélicos [...] mostrando las ventajas de la educación antigua en Inglaterra sobre la educación nueva y mecánica, la noción peripatética de la gravedad del aire y de la presión de aire en un cilindro, las fallas del telescopio, entre otras muchas cosas. Así respondí su insolencia.³⁷

³³ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 118.

³⁴ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 3, 20, 10, 22.

³⁵ Glanvill, *Plus Ultra*, portada. “Plus ultra” fue el moto de Carlos V, usado para expresar el desafío del Imperio Español al clásico *Non terrae plus ultra* (‘No existe tierra más allá’) que señalaba que Hércules había puesto dos pilares en el Estrecho de Gibraltar para marcar los límites del mundo y, por lo tanto, el último punto que los marineros podían alcanzar. Los experimentalistas ingleses retomaron y se apropiaron del *plus ultra* y la idea que representaba, y en la portada de la edición de 1620 del libro *Instauratio Magna*, de Francis Bacon, aparecía un barco a punto de traspasar dos columnas, simbolizando el progreso de los seres humanos gracias al cultivo de las ciencias. La imagen estaba acompañada de la frase “Multi petransibunt et augebitur scientia” —muchos pasarán por ahí y el conocimiento será mayor—. En 1665, Glanvill usó el *Plus ultra* como título para su libro.

³⁶ Glanvill, *A Further Discovery*, 18-19.

³⁷ Stubbe, *The Plus Ultra Reduced*, portada, ii.

GLANVILL: Si la Antigüedad conocía la anatomía, si los griegos y los seguidores de Aristóteles sabían de química, si la filosofía aristotélica avanzó el conocimiento práctico, si las invenciones que yo atribuyo a los virtuosos no les pertenecen, si los modernos no pueden mostrar más frutos de su filosofía en poco tiempo en comparación con los aristotélicos en muchos años [...] si todo esto es falso como usted argumenta; de todas formas eso no quiere decir que la anatomía y la química no hayan mejorado mucho en esta última era, no significa que la filosofía aristotélica sea tan operativa y útil como la experimental, no significa que los virtuosos no sean inventores o que no hayan mejorado algunos inventos que ya existían, no significa que hoy nuestro conocimiento no sea más avanzado que el de la Antigüedad, en fin, no significa que usted Mr. Stubbe no sea un impertinente sin escrúpulos [...] Así que sostengo lo antes dicho: el conocimiento útil ha avanzado notablemente de las formas y por las personas que he mencionado, y podemos esperar muchas mejoras más gracias a la RS.³⁸

MR. X: Me parece que en eso tienen razón, Aristóteles y los antiguos no pudieron saberlo todo.

Stubbe sale enojado. Los miembros de la RS suspiran aliviados.

MR. X: Como sea, me temo que esta controversia no está resuelta.

ESCENA 2

*The Grecian Coffeehouse*³⁹

Mr. X, Sprat, Glanvill, Cowley, Hooke, Boyle y Pepys
están sentados nerviosos alrededor de una larga mesa.

³⁸ Glanvill, *A Further Discovery*, 18-19.

³⁹ Las cafeterías eran, en el Londres del siglo XVII, uno de los lugares favoritos de los intelectuales para reunirse a oír novedades, discutir y debatir ideas nuevas sobre arte, ciencia, tecnología, filosofía, política y hasta religión. The Grecian Coffeehouse, establecida en 1665 en Wapping Old Stairs, era la favorita de muchos miembros de la RS, según lo atestiguan Hooke y Pepys en sus diarios.

*Entra Stubbe con Hobbes y, detrás de ellos, Austin, Sorbierié
y Margaret Cavendish del brazo de su esposo William.
Todos toman asiento.*

MR. X: Caballeros (*voltea la mirada a los señores Cavendish*), disculpe señora Cavendish. Damas y caballeros, les agradezco que estén aquí. Trato de entender y de ser posible disipar las controversias en torno a la RS.

SPRAT: Permítanme mencionar que la RS tuvo su comienzo en el maravilloso y pacífico año de 1660, coincidiendo con el tiempo en el que nuestro país fue liberado de la confusión y la esclavitud, así nuestra asociación, si creemos en los buenos augurios, redimirá las mentes de los hombres sacándolos de la oscuridad, la incertidumbre y el cautiverio.⁴⁰

GLANVILL: Es que buscamos la libertad de investigación [...] como lo representa el moto de la RS: *NULLIUS IN VERBA*.⁴¹

HOBBS: Está bien no creer las historias ciegamente, pero ustedes dudan de los fenómenos que ven a diario. ¿Por qué no confiar en lo que cada uno de ustedes ve sino hasta que todos lo ven simultáneamente?⁴² ¿Por qué consideran que los fenómenos generados artificialmente por los experimentos son superiores a los fenómenos producidos por los cielos y los mares y la superficie de la tierra?⁴³

SPRAT: Los antiguos confiaban en su razón, se mantuvieron ocupados en investigar, en sustituir viejas creencias por nuevas artes y principios, sin ser serviles a sus predecesores [...] ¿Por qué no

⁴⁰ Sprat, *The History*, 58.

⁴¹ Glanvill, *Scepsis Scientifica*, 3. El moto fue propuesto por John Evelyn. “Nullius in verba” (take nobody’s word for it): no hay que creer lo que se dice, hay que experimentar y comprobarlo, hay que observar los fenómenos independientemente de lo que se encuentra plasmado en los libros.

⁴² Hobbes, *Dialogus Physicus*, 351. Este texto fue publicado en latín, en 1661, como respuesta al texto de R. Boyle, *New Experiments Physico-Mechanical*, de 1660. Véase Hobbes, “Dialogus physicus, De natura aeris”. Aquí uso la traducción del latín al inglés por S. Shaffer. La traducción al español es mía.

⁴³ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 351. La RS enfatizaba la importancia de los experimentos, mientras que Hobbes rechazaba la experimentación como fuente principal del conocimiento verdadero.

nos dan esa misma libertad, para distinguir, para escoger nuestro camino? El trabajo que la RS se propone [...] es una exhaustiva y ardua excavación y manipulación de la naturaleza.⁴⁴

STUBBE: Aristóteles y Galeno jamás fueron enemigos de experimentar, pero eran precavidos para no concluir nada apresuradamente o llevar a cabo experimentos inseguros o inconsistentes con la buena conciencia.⁴⁵

GLANVILL: Tal como fue señalado por el excelentísimo Lord Bacon, y algunos otros genios modernos, la filosofía debe ser un instrumento para encontrar los beneficios que la Providencia ha puesto en la naturaleza con el fin de ayudarnos [...] La filosofía que otros hacen no es más que una combinación de teorías y nociones que tienden a crear disputas y charlas que nunca avanzan para el beneficio y uso del hombre [...] La naturaleza debe ser conocida, dominada, usada, manipulada y puesta al servicio de la vida humana.⁴⁶

COWLEY: Por eso para contribuir al avance del conocimiento verdadero y práctico creamos un grupo formado por personas selectas bien dirigidas.⁴⁷

MR. X: Entiendo que los miembros de la RS favorecen la experimentación por encima de todo, ¿podrían contarme cómo hacen para trabajar en conjunto, para organizar sus experimentos?

SPRAT: Usualmente nos reuníamos en el Gresham College, en las presentaciones de los miércoles o jueves del Dr. Wren o el Dr. Rook [...] Esa costumbre era observada hasta el año fatídico [...] después del incendio nos reunimos en la Casa Arundel.⁴⁹

⁴⁴ Sprat, *The History*, 49-50, 94.

⁴⁵ Stubbe, *Legends no Histories*, viii.

⁴⁶ Glanvill, *Plus Ultra*, 86-87.

⁴⁷ Cowley, *A Proposition*, 11-12.

⁴⁸ Sprat, *The History*, 57. Se refiere al gran incendio de 1666, que consumió toda la antigua ciudad medieval. El Colegio Gresham no sufrió daños pero las autoridades de la ciudad de Londres trasladaron ahí las oficinas del gobierno y de algunos comerciantes importantes, obligando a la RS a buscar otra sede. De manera temporal, se reunían en la Casa Arundel del conde de Norfolk.

⁴⁹ Sprat, *The History*, 253.

GLANVILL: Era necesario contar con muchas cabezas y muchas manos y conformar una asamblea que pudiera intercomunicar sus pruebas y observaciones, trabajar en conjunto y considerar colectivamente los fenómenos de la naturaleza [...] tal era el deseo del sensato Verulamo.⁵⁰

SPRAT: Recuerdo que mi señor Bacon en algún lugar dice que es uno de los más grandes secretos de la naturaleza que las pasiones humanas se elevan a niveles más altos en compañía que en soledad [...] Esto es cierto. En asambleas, los ingenios de los hombres son más claros, sus aprehensiones más terminadas, sus pensamientos más completos, que en sus armarios.⁵¹

MR. X: Pero ¿cómo proceden en sus reuniones?

SPRAT: En las reuniones nos encargamos de dirigir, juzgar, hacer conjeturas y mejoras, discutir los experimentos. Con esos objetivos, una semana se propone un experimento particular que se llevará a cabo la siguiente semana y así se debate con anticipación qué procedimientos se deben realizar para obtener los mejores resultados [...] En esta etapa cualquier miembro puede externar sus opiniones, sus dudas, sus experiencias, lo que ha oído, visto o leído respecto al asunto en cuestión. Y con rigor se distingue entre verdades y falsedades.⁵²

COWLEY: Si alguien encuentra algo importante, de consecuencia, debe comunicarlo a la asamblea para ser examinado y experimentado, y finalmente aprobado o rechazado [...] Así los errores populares de la filosofía experimental, que como hierba en un jardín se han multiplicado, serán puestos en evidencia en las asambleas públicas.⁵³

HOOKE: Cada vez que se registra un experimento el acta es firmada por un cierto número de las personas presentes que atestiguan los procedimientos y que funcionan como testigos.⁵⁴

⁵⁰ Glanvill, *Plus Ultra*, 87-88.

⁵¹ Sprat, *The History*, 98.

⁵² Sprat, *The History*, 95.

⁵³ Cowley, *A Proposition*, 36, 38.

⁵⁴ Hooke, *Philosophical Experiments*, 27-28. La edición que uso aquí es la de W. Derham de 1726 quien publicó por primera vez, entre otras cosas, los manuscritos que Boyle escribió durante los primeros años de la RS.

STUBBE: Demando que nos informen qué número de personas son actualmente miembros de la RS, quiénes atienden y quiénes pagan sus cuotas [...] Sólo así sabremos juzgarlos y sabremos qué respeto merecen.

COWLEY: ¿Quién podría oponerse al establecimiento de una asamblea de personas selectas que dedican su vida al estudio para mejorar y avanzar todas las profesiones, desde la ocupación del más alto general hasta la del más humilde artesano?⁵⁵

MR. X: ¿Una asamblea de personas selectas?⁵⁶

HOBBS: ¿Puede asistir quien quiera y opinar sobre los experimentos que se realizan? [...] ¿Se reúnen en un lugar público? [...] ¿No?, ¿para nada? [...] ¿Cómo pueden prevenir que entre quien quiera hacerlo?⁵⁷

COWLEY: Los miembros nuevos son recomendados para su elección por los miembros actuales, que son los más aptos para saber qué hombres de la nación cumplirán con las labores de nuestra Sociedad [...] Y tienen el poder de negar la entrada a cualquier persona que haya demostrado ser escandaloso o poco provechoso para el grupo.⁵⁸

CAVENDISH: ¡Y no nos dejan participar a las mujeres! Es bien sabido que a nuestro sexo no nos permiten estudiar en las universidades, ni escuelas [...] Muchas tenemos la capacidad, la inteligencia, el genio, somos tan capaces como los hombres, después de todo la educación es artificial, pero la inteligencia es natural.⁵⁹

PEPYS: Bueno, hubo quienes no estuvieron de acuerdo y fue muy debatido, pero al final usted fue invitada a la RS a observar una de nuestras reuniones en la Casa Arundel [...] le mostramos varios experimentos relativos a los colores, imanes, microscopios, líquidos y recuerdo que usted estaba muy sorprendida.⁶⁰

⁵⁵ Cowley, *A Proposition*, 55.

⁵⁶ En 1663 eran 115 miembros, según Birch, y 137, según Lyons. Véase Birch, *The History of the Royal Society*, 5, 19, 239-240. También, Lyons, *The Royal Society*, 327.

⁵⁷ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 350.

⁵⁸ Cowley, *A Proposition*, 21.

⁵⁹ Cavendish, *Observations*, 11.

⁶⁰ Pepys, *The Diary*, 30 de mayo 1667, 243.

HOBBS: ¡Baah! Ellos hacen demostraciones de máquinas e inventos, para mostrar el vacío y algunas novedades insignificantes, a la manera de quienes comercian con animales exóticos a los que no muestran sin recibir el pago por adelantado.⁶¹

CAVENDISH: Debo confesar que tengo poca fe en esos artilugios y en las inspecciones telescópicas, microscópicas y de ese tipo. Prefiero las observaciones racionales y reflexivas antes que lentes y experimentos ilusorios.⁶²

HOBBS: ¿Por qué habría de saber más filosofía aquel que descubre máquinas útiles para experimentos sin saber las causas de los experimentos, que aquel que sin saber las causas diseña máquinas? No hay diferencia, excepto que uno de ellos sabe que no sabe y lo acepta y el otro pretende saber pero no sabe.⁶³

CAVENDISH: En mi opinión, el microscopio es una pérdida de tiempo y esfuerzo, la observación detallada de las partes exteriores de un vegetal no nos da conocimiento sobre cómo plantar y cosechar de tal forma que un granjero o jardinero puedan obtener beneficios. Si observamos a una abeja en el microscopio no conseguiremos más miel, ni observando un grano más maíz [...] La verdad es que esos empeños son más falacias que descubrimientos de la verdad, pues los sentidos engañan y la observación exterior por medio de un vidrio o lente no es confiable [...] Puede ser que me equivoque y que me juzguen por oponerme a tantos escritores eminentes e ingeniosos, pero no lo hago para contradecirlos sino para contribuir a que encontremos la verdad.⁶⁴

⁶¹ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 348. Frecuentemente en las reuniones de la RS se llevaban a cabo experimentos con el dispositivo para crear vacío inventado por Boyle, se metían diferentes animales y se los veía morir asfixiados a falta de aire. En las *Philosophical Transactions* podemos encontrar reportes de experimentos realizados con gallinas, serpientes, ratones. Una cuestión que llamaba la atención era por qué algunos animales morían antes que otros. Otra actividad muy concurrida era la de realizar transfusiones de sangre a diferentes animales e incluso, en alguna ocasión, a un hombre adulto.

⁶² Cavendish, *Observations*, 4.

⁶³ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 383.

⁶⁴ Cavendish, *Observations*, 9.

HOOKE: Los instrumentos nos permiten acceder a regiones inaccesibles, impenetrables e imperceptibles para los sentidos [...] Nos permiten descubrir nuevos mundos.⁶⁵

BOYLE: ¡La información que pueden obtener los sentidos se amplía y subraya con los instrumentos!⁶⁶

SPRAT: Con el microscopio se han revelado un gran número de cosas.⁶⁷

STUBBE: Pero si hasta Lord Bacon desconfiaba de la fiabilidad de los telescopios pues engañan a nuestros sentidos. Y aunque se perfeccionaran tanto que pudiéramos descubrir a los habitantes de otros planetas [...] no cambiaría nada, las cosas seguirían siendo tal y como son ahora.⁶⁸

GLANVILL: Stubbe ha publicado que nuestros telescopios y microscopios son engañosos; parece que a este caballero le cuesta creer que le creamos a nuestros ojos más que a su querido Aristóteles.⁶⁹

HOBBS: Hay hombres a los que les sobra el dinero y que compran aparatos, telescopios, máquinas [...] Pueden hacer motores, aplicarlos a las estrellas, fabricar recipientes y sacar conclusiones de éstos, pero nada de eso los vuelve más filósofos. Debo reconocer que es una buena acción que gasten sus ahorros en deleites curiosos, pero eso que hacen no es filosofía.⁷⁰ El que quiera aprender la ciencia de las causas naturales [...] tiene que saber que la naturaleza hace todo a través del conflicto entre los cuerpos que se empujan unos a otros con su movimiento; si no entiendes esto, si te contentas con los argumentos vacíos de otros, pensarás que entiendes lo que no se puede entender y te equivocarás. La máquina para crear vacío de Boyle, por ejemplo, no es un instrumento filosófico confiable, no funciona de la manera en que Boyle la describe [...] En realidad no produce el efecto de vacío y lo más importante es que

⁶⁵ Hooke, *Micrographias*, prefacio.

⁶⁶ Boyle, *Propositions*, 25.

⁶⁷ Sprat, *The History*, 384.

⁶⁸ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 20, 29, 10.

⁶⁹ Glanvill, *Plus Ultra*, 65-66.

⁷⁰ Hobbes, "Considerations upon the Reputation", 436-437.

Boyle y los otros experimentalistas no han logrado entender todavía la naturaleza del aire, así que no pueden entender los experimentos que llevan a cabo.⁷¹

AUSTIN: El honorable Robert Boyle ha sido mi mentor y la RS me permitió presentar mi tratado sobre cómo plantar y preservar los árboles frutales [...] Y yo me atrevo a opinar que aunque muchos han escrito sobre este tema, especialmente algunos autores de la Antigüedad, sólo nos habían presentado algunas nociones y opiniones [...] La mayoría falla cuando son puestas a prueba por la experiencia, haciéndonos perder tiempo, dinero y entusiasmo. Como ha señalado Sir Francis Bacon en su *Advancement of Learning*, para obtener un conocimiento fructífero y sólido es necesario que los hombres activos y empiristas se conviertan en escritores. Así pues, entre más se repite la experiencia año con año, más se comprueban las hipótesis y son más válidas para ser difundidas y practicadas. Lo que yo hago sobre las plantas no puede ser juzgado así, es real, sustancioso y sirve a toda la gente desde la cuna hasta la muerte. Es un trabajo que en lugar de estar compuesto por especulaciones inútiles y vacías, llena barrigas y viste personas. ¡Un trabajo que enriquece a los pobres y adorna a los ricos, que aumenta las arcas del rey y da sustento al pueblo! ¡Los miembros de la RS deben ser honrados perpetuamente!⁷²

Algunos le dan la mano para felicitarlo, otros aplauden.

BOYLE: A Hobbes no le basta con magnificarse a sí mismo y su forma de tratar los asuntos físicos, sino que le complace menoscabar a los filósofos experimentales, por eso creo que es importante señalar [...] particularmente considerando a aquellos que todavía no se familiarizan con la filosofía experimental, que es mucho más fácil devaluar el recurso de la experimentación, que explicar verdaderamente los fenómenos de la naturaleza prescindiendo de los experimentos. Espero que

⁷¹ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 349, 353.

⁷² Austin, *A Treatise*, 5-7.

nadie encuentre más valiosa la forma que él usa para filosofar que la filosofía que menosprecia.⁷³

MR. X: Creo que ahora entiendo por qué Hobbes no es miembro de la RS. Aunque me sigue pareciendo extraño que su relación sea tan hostil tomando en cuenta que tiene varios amigos entre sus miembros, como John Aubrey, John Evelyn, Sir William Petty, Sir Kenelm Digby, John Dryden y el propio patrón de Hobbes, William Cavendish.⁷⁴ Además Hobbes fue aprendiz del gran Francis Bacon, quien lo tenía en la más alta estima.⁷⁵

SPRAT: Perdón, pero no conozco a dos hombres en este mundo que sean más diferentes que esos dos, mi señor Bacon y Hobbes.⁷⁶

*Sprat y Hobbes se ven mutuamente, fruncen el ceño
y ambos voltean la cara hacia otro lado*

MR. X: Pues dicen que Hobbes sería un miembro de la RS de no ser por una o dos personas ahí con las que está enemistado.⁷⁷

SORBIÈRE: De hecho el rey comentó en una entrevista que creía que Hobbes sería necesario y muy útil para la RS, pues él cree que hay pocas personas que pueden ver tan claramente las cosas como Hobbes y que han estudiado tanto la filosofía natural. De hecho Hobbes es el heredero de Bacon en el estudio de la filosofía natural.⁷⁸

SPRAT: ¡No! La RS no puede aceptar entre sus miembros a dogmáticos modernos. La tiranía debe ser combatida tanto en el

⁷³ Boyle, *Animadversions*, vi-viii.

⁷⁴ Homónimo del esposo de Margaret Cavendish. William Cavendish, tercer conde de Devonshire (1617-1684) fue miembro de la RS desde 1663.

⁷⁵ Mr. X se refiere a los manuscritos de John Aubrey, miembro de la RS, anticuario y autor de breves piezas biográficas sobre sus amigos. Véase Aubrey, "Brief Lives", 331, 365-371.

⁷⁶ Sprat, *Observations*, 163.

⁷⁷ En su "Brief Lives", Aubrey se refiere claramente a Wallis y a Boyle como los principales enemigos de Hobbes en la RS. Aubrey, "Brief lives", 372.

⁷⁸ Sorbierè visitó Inglaterra y la RS en 1663; en 1664 publicó su relato. Sorbierè, *Relation d'un voyage*, 97. La traducción del francés es mía.

conocimiento como en el gobierno. No hay razón para preferir la tiranía de ningún filósofo moderno sobre la de los antiguos. Ningún hombre puede producir por sí solo un sistema completo y satisfactorio de filosofía. Es probable que aquel que descubrió primero que todas las cosas se ordenaban en la naturaleza por el movimiento (Hobbes) pudiera tener mucho que aportar si tan sólo disputara amablemente las cosas sobre la naturaleza y el movimiento [...] En contraste, todos los miembros de la RS somos modestos, humildes y amistosos, tolerantes a las opiniones distintas y trabajamos juntos a favor de metas alcanzables y sólidas.⁷⁹

STUBBE: Esta raza de hombres sólo se valora y admira a sí misma.⁸⁰

SPRAT: Y usted señor Sorbierè, usted probó en el relato que escribió sobre su viaje a Inglaterra ser un mentiroso [...] olvidó su inteligencia y sus buenos modales. Yo lo había visto en la RS, había sido testigo de su civilidad, supe que fue recibido amablemente en Oxford, e incluso por nuestro magnífico rey y por eso esperaba que usted diera una descripción justa de Inglaterra, en cambio lo que usted escribe son arengas con el fin de enardecer los ánimos en contra de hombres virtuosos. Usted critica nuestro latín y critica nuestras asambleas.⁸¹

SORBIERÈ: (*confundido*) Yo soy de la opinión de que el proyecto de la *Academie Royale* va a contribuir al avance de la ciencia y las próximas generaciones agradecerán los nobles esfuerzos hechos por hombres educados [...] e Inglaterra ofrecerá útiles invenciones al mundo.⁸²

HOBBS: No hay duda que habrá un avance en las ciencias resultado de sus reuniones, ya sea cuando por fin descubran la verdadera ciencia del movimiento por sí solos, o callando cuando acepten la mía. Pueden reunirse y dedicarse a estudiar y a hacer tantos experimentos como quieran, sin embargo, a menos que usen mis principios no avanzarán en nada [...] Esa

⁷⁹ Sprat, *The History*, 28-34.

⁸⁰ Stubbe, *A Relation of the Strange*, ii.

⁸¹ Sprat, *Observations*, 2, 9-10, 218, 236-239.

⁸² Sorbierè, *Relation d'un voyage*, 77, 82.

academia abunda en hombres ingeniosos, pero el ingenio es una cosa y el método otra. ¡Aquí se necesita método!⁸³

GLANVILL: El famoso Verulamo que permitió que avanzara notablemente la sabiduría, nos legó las mejores instrucciones.⁸⁴

HOBBS: (*Muy molesto*) Esos miembros del Gresham College [...] que discuten conmigo sobre física. Todos ellos son mis enemigos.⁸⁵

Hobbes resopla enojado y se dispone a marcharse.

Mr. X lo detiene tomando su brazo.

MR. X: ¿Son sus enemigos? ¿Le han hecho daño?

HOBBS: ¿Usted me pregunta si me han hecho daño los greshamitas? Sabe, yo encontré el método de interponer dos líneas proporcionales entre dos líneas rectas, y escribí ese método. Lo envié a un amigo en Londres para que los geómetras tuvieran acceso a ese conocimiento, pero luego me di cuenta de que estaba equivocado y escribí la corrección. Sin embargo, los de la RS, sabiendo que yo había corregido el error, lo ignoraron, se aprovecharon y publicaron una refutación. ¡Qué noble y generosa acción!⁸⁶

Hobbes da la media vuelta y sale de la taberna sin despedirse.

STUBBE: La RS está construyendo teorías falsas que sólo crean problemas [...] Roban los experimentos de otros y los publican como si fueran suyos [...] ¡Y no entienden nada de filosofía antigua ni de escritores modernos! [...] Si alguien les hubiera enseñado latín o griego me habrían ahorrado muchos problemas.⁸⁷

Sale Stubbe enojado.

Todos los demás terminan sus bebidas y salen también.

⁸³ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 347.

⁸⁴ Glanvill, *Plus Ultra*, 75.

⁸⁵ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 348.

⁸⁶ Hobbes, *Dialogus Physicus*, 348.

⁸⁷ Stubbe, *Campanella Revived*, 19.

ACTO III. ESCENA I

En un callejón londinense.

Entran caminando Mr. X, Wood, Boyle, Glanvill, Cowley y Sprat.

Todo está en silencio, pasan corriendo unos niños y cantan en tono burlón.

NIÑOS: ¡El Colegio Gresham es desde ahora la universidad de todo el mundo, Oxford y Cambridge son la burla, su enseñanza es puro absurdo!⁸⁸

Los niños salen corriendo con risas.

Los caballeros sonríen.

MR. X: Interesante cancioncita, ¿y cuál es la disputa con las universidades?⁸⁹

WOOD: Se instauró la RS, eso molestó a la Universidad, ellos (*señalando a los miembros de esta sociedad*) quieren otorgar títulos universitarios, la Universidad está en contra de eso. Por eso Stubbe escribe en contra de la RS.⁹⁰ Stubbe asegura que sus miembros quieren atacar el antiguo y sólido aprendizaje, a Aristóteles y desaparecer las universidades, o al menos reducirlas hasta que sean inconsiderables.⁹¹

BOYLE: En esta época curiosa e inquisitiva, cuando los hombres *están* insatisfechos y cansados de las especulaciones inútiles de las escuelas, y buscan un uso más sólido, racional y útil de la filosofía [...] *nosotros* buscamos iluminarlos, guiarlos en su

⁸⁸ Verso de la balada titulada “In praise of the choice company of Philosophers and Witts, who meet on Wednesdays weekly at Gresham College”. Citada por R. H. Syfret, *Early Reactions to the Royal Society, 207-258, 220*. El original dice: “The Gresham College shall hereafter; be the whole world’s University; Oxford and Cambridge are our laughter, their learning is but pedantry”.

⁸⁹ Bacon y otros filósofos seguidores de la nueva ciencia experimental criticaban a las universidades por tener una currícula escolástica y aristotélica y habían sugerido que estaban actuando como detractoras de la nueva ciencia. Muchos dentro de las universidades se oponían a cambiar sus prácticas. Purver, *The Royal Society*, vii.

⁹⁰ Wood, *Life and Times*, véase entrada “Agosto 1660”.

⁹¹ Wood, *Athenae Oxonienses*, 414.

camino hacia el océano de conocimiento [...] librarlos de las nociones nebulosas e impertinentes.⁹²

Stubbe entra por donde salieron los niños regañándolos y haciendo corajes.

STUBBE: El desprecio con el que Mr. Glanvill se ha referido a la educación universitaria es inaceptable.⁹³

GLANVILL: Usted ha diseminado esa gran sospecha de que las universidades están en peligro a causa de nuestra sociedad y de la nueva filosofía [...] ¿Cómo puede ser?, si muchos en la RS son eminentes miembros de una u otra de las escuelas de conocimiento, y muchos de ellos todavía mantienen una relación con esas antiguas y venerables instituciones.⁹⁴

COWLEY: Nuestras universidades fueron fundadas en otra época, por eso no es de extrañar que su constitución y el tipo de aprendizaje que fomentan sean defectuosos.⁹⁵

STUBBE: La política de Aristóteles es perfecta para nuestro gobierno monárquico [...] Estamos preparados para tener y respetar el régimen que ese sabio filósofo representó en oposición a la monarquía absoluta hace tanto tiempo. Los virtuosos se entretienen apartando a los nobles, a los caballeros y a la juventud de ese importante conocimiento.⁹⁶

GLANVILL: Aquí debo observar la incompetencia de los juicios de aquellos que son enemigos de la verdadera filosofía experimental [...] ellos entienden poco lo que critican.⁹⁷

WOOD: Stubbe, me parece extraño que usted antes admirara a la RS y ahora le haya agarrado tanto rencor.⁹⁸

⁹² Este fragmento aparece sin firmar en el libro de Boyle como un prefacio anónimo titulado "From the publisher to the ingenious reader". Es probable que no haya sido escrito por Boyle, sin embargo refleja claramente el pensamiento contemporáneo de los miembros de la RS, y por eso me tomo aquí la libertad de ponerlo en boca de Boyle. Véase Boyle, *The Original of Formes and Qualities*, 1.

⁹³ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, xi.

⁹⁴ Glanvill, *Plus Ultra*, xvi.

⁹⁵ Cowley, *A Proposition*, 11-12.

⁹⁶ Stubbe, *Plus Ultra Reduced*, 13-14.

⁹⁷ Glanvill, *Plus Ultra*, 123.

⁹⁸ Wood, *Athenae Oxonienses*, 414.

STUBBE: De hecho, cuando yo fui a Jamaica quise que el honorable Mr. Boyle me procurara unas instrucciones para realizar investigaciones filosóficas en esas islas y él, con desorden, me dio un papel ridículo acerca de las particularidades de China y las partes orientales [...] ¡Media hoja de instrucciones dadas a un capitán de la compañía de las Indias Orientales que ellos pretendían que sirvieran para todos los meridianos y todos los países!⁹⁹

BOYLE: Considerando los avances que se han hecho a la historia natural [...] gracias a los viajes de caballeros, marineros y otros, y tomando en cuenta las desventajas que muchos hombres ingeniosos encuentran en sus viajes por no saber de antemano qué cosas deben investigar en cada lugar que visitan o con qué método hacer las preguntas y las investigaciones, hemos hecho ya unas “Direcciones generales para la historia natural de países pequeños y grandes”.¹⁰⁰

MR. X: Creo que la cuestión aquí es si la filosofía de la RS afecta, y cómo, a las universidades.

SPRAT: Es una duda obvia preguntarse si nuestra labor tendrá consecuencias en los métodos antiguos de enseñanza [...] y en las reglas de disciplina y de instrucción entre los jóvenes [...] pero deben saber que esta institución no tiene ninguna comunicación con quienes no han terminado su formación escolar completamente. El arte experimental no se puede confiar a niños o a principiantes sino a una asamblea de hombres maduros.¹⁰¹ La historia civil [...] la historia de los hombres y el gobierno [...] las partes fundamentales de la educación, los instrumentos que los hombres usan para expresarse y gobernar sus propias mentes e investigar las acciones de los otros [...] las artes de la argumentación y la demostración [...] los estudios de las ciencias matemáticas [...] todo eso seguirá siendo igual

⁹⁹ Stubbe, *Legends no Histories*, 13. Stubbe envió a la RS sus “Philosophical Observations Made in his Sailing from England to the Caribbean Islands and in Jamaica” y fueron publicadas en *Philosophical Transactions* en 1667 y 1668, en los números 27 y 36 de la revista.

¹⁰⁰ Boyle, “General Heads for the Natural History”, 186.

¹⁰¹ Sprat, *The History*, 323.

y continuará siendo aprendido y enseñado con los mismos sistemas y métodos que antes.¹⁰²

GLANVILL: Es cierto que los jóvenes deben ser cuidadosos al estudiar las nociones sistemáticas y nunca verlas como el límite y la perfección del conocimiento, deben evitar quedarse eternamente clavados en esas teorías, como si fueran verdades infalibles y establecidas. Por el contrario, deben tomarlas por lo que son, un puente a otras teorías más valiosas e importantes. Sin embargo, los estudios peripatéticos no se verán afectados necesariamente por el método práctico, y las universidades tampoco se perjudicarán por el espíritu que rechaza la perpetua aceptación de la filosofía que se hace en esas escuelas.¹⁰³

STUBBE: ¡Todo eso que dicen sobre erigir una nueva filosofía es un discurso vacío!¹⁰⁴ ¡Lo que ustedes quieren es tener un monopolio de todos los inventos para siempre!¹⁰⁵

SPRAT: Pero si nuestro diseño es del todo inocente [...] en especial respecto a nuestras dos universidades [...] a esos magníficos sitios de conocimiento humano y divino, a los que la filosofía natural de nuestra nación debe gratitud viendo que en ellas se ha alimentado y revivido.¹⁰⁶

Stubbe resopla y sale enojado.

ESCENA 2

En la calle, South, Stubbe y Patrick.

SOUTH: He observado que el espíritu innovador ha estado atacando a nuestra Iglesia; si logran destruir nuestra disciplina, nuestra doctrina no sobrevivirá [...] No somos ilusos, sabemos bien quiénes son los que actúan en nuestra contra.¹⁰⁷

¹⁰² Sprat, *The History*, 325.

¹⁰³ Glanvill, *Plus Ultra*, 127-128.

¹⁰⁴ Stubbe, *Campanella Revived*, 19.

¹⁰⁵ Sprat, *The History*, xv.

¹⁰⁶ Sprat, *The History*, 328.

¹⁰⁷ South, *Twelve Sermons*, 7.

STUBBE: Es un grupo de comediantes que pretende hacerse pasar por un grupo de hombres cultos para destruir la religión y para atacar la educación que es necesaria para la Iglesia y la monarquía.¹⁰⁸

PATRICK: Señores, seamos tolerantes: [...] hay una eterna afinidad entre toda la verdad y nada es cierto en la divinidad si es falso en la filosofía, y viceversa. Lo que ha unido Dios no lo debe separar el hombre.¹⁰⁹

SOUTH: Nosotros servimos a un Dios sabio y constante, y deseamos hacerlo con una religión y una iglesia como Él, sin cambios, sin alteraciones.¹¹⁰

*Entran Pepys, Hooke, Glanvill, Evelyn, Boyle,
Sprat y Jackson, acompañados de Mr. X.*

MR. X: Señores ministros, si nos permiten unas palabras.

SPRAT: Debo defender a la RS y a la nueva ciencia experimental en lo que respecta a la fe cristiana. La filosofía experimental se puede usar para instruir las mentes de los hombres, para la religión cristiana, para la Iglesia de Inglaterra [...] Sería perverso apoyar una empresa cuyos efectos fueran la abolición de la consciencia, de la creencia de una vida futura, o de cualquiera de las doctrinas celestiales, que no sólo aseguran la condición eterna del hombre sino que contribuyen a su razón natural y a su seguridad terrenal [...] Por eso la RS es muy cuidadosa de no interferir con asuntos espirituales.¹¹²

STUBBE: El problema es que la RS sigue los consejos de Campanella para destruir el protestantismo inglés. Basta con ver lo amigable de las conversaciones entre papistas y protestantes en su asamblea.¹¹³ Mantienen correspondencia con papistas

¹⁰⁸ Stubbe, *A Reply unto the Letter*, 60.

¹⁰⁹ Patrick, *A Brief Account*, 11.

¹¹⁰ South, *Twelve Sermons*, 3.

¹¹¹ Sprat, *The History*, 345, 322.

¹¹² Sprat, *The History*, 346-347.

¹¹³ Stubbe, *Campanella Revived*, 4, portada, 1.

libremente.¹¹⁴ No dudo que busquen ayudar a los papistas a recuperar Inglaterra [...] Temo que estos virtuosos con sus artimañas y experimentos le jueguen un truco a nuestra nación como el flautista de Hamelin: primero tocó su flauta logrando que todos los ratones y ratas lo siguieran y los destruyó, pero luego tocó otra vez y todos los niños lo siguieron y murieron.¹¹⁵

PATRICK: Es cierto que potentes enemigos nos asechan, los papistas [...] son numerosos, ricos, astutos e industriosos [...] y por eso no hay tiempo para que la Iglesia de Inglaterra se mutile a sí misma, se desangre a causa de guerras intestinas; abracemos a todos aquellos que están listos para servir a nuestra Iglesia, dejemos que todos sus hijos se unan con afecto y concordia para oponernos a los enemigos comunes.¹¹⁶

SPRAT: La Iglesia jamás se verá afectada [...] pero si ella se vuelve enemiga del comercio, la inteligencia, los descubrimientos, la navegación o cualquier tipo de mecánica, debemos preguntarnos si es la Iglesia existente la que funciona para esta nación. ¿Cómo reconciliar los dos títulos de nuestro rey como defensor de la fe y patrón del conocimiento experimental?¹¹⁷

SOUTH: ¡No! Aunque en la filosofía se pudiera recomendar tomar el riesgo de experimentar, en la religión y en aspectos religiosos los nuevos experimentos son fatales y perjudiciales. La Iglesia es una sociedad real para establecer las cosas antiguas y no para encontrar cosas nuevas [...] ¿En qué me beneficia saber si el sol se mueve alrededor de la Tierra o si el sol es el centro

¹¹⁴ Había varios miembros de la RS que no eran ingleses y con los que Henry Oldenburg, editor de las *Philosophical Transactions*, mantenía comunicación frecuente. Algunos de los miembros extranjeros más destacados de estas primeras décadas fueron Huyghens, Hevelius, Petit, Malpighi, Leeuwenhoek, Leibniz y Vossius. Oldenburg además intercambiaba correspondencia con otras academias científicas europeas.

¹¹⁵ Stubbe, *Campanella Revived*, 7.

¹¹⁶ Patrick, *A Brief Account*, 13. Patrick escribió en defensa de un grupo de clérigos de Cambridge sobre los cuales corrían rumores de que eran peligrosos porque buscaban adaptar la Iglesia de Inglaterra a las nuevas tendencias científicas y filosóficas.

¹¹⁷ Sprat, *The History*, 363, 372.

del mundo, y si la Tierra es un planeta y gira alrededor? ¿De qué me sirve saber si yo no veo un cambio en el curso de la naturaleza? El día y la noche siguen siendo iguales, el verano y el invierno vuelven siempre, la fruta se madura igual bajo una hipótesis u otra y el día no comienza antes con Ptolomeo que con Copérnico [...] Lo único que importa saber y lo único de lo que estamos seguros es que Dios existe.¹¹⁸

BOYLE: Es que la filosofía natural es un acto religioso.¹¹⁹ Un hombre adicto a la filosofía experimental es más propenso a ser un buen cristiano.¹²⁰ La inmensidad, la belleza y el orden del mundo no pueden ser producto de la casualidad, o de una disposición fortuita de los átomos, sino que son resultado de una causa poderosa, bondadosa y sabia; de un ser supremo que no ha abandonado su obra de arte [...] y esto es evidente en el movimiento de los cuerpos celestes, en la excelente estructura de animales y plantas, en la forma en que se nutren y propagan [...] Dios le dio la razón al hombre para que pueda contemplar sus obras en la naturaleza y adquirir la convicción de su existencia [...] Por eso la razón natural le dicta al hombre a expresar sus sentimientos divinos, venerar, adorar, agradecer y servir a Dios, ser humilde ante su bondad, su majestuosidad y su justicia.¹²¹

SPRAT: Precisamente es de los experimentos que nos nutrimos de argumentos para adorar a Dios. Quien experimenta tiene siempre ante sus ojos la belleza, el plan y el orden de los trabajos de Dios, [...] de ahí que él entiende mejor que nadie

¹¹⁸ South, *Twelve Sermons*, 3. Estos sermones los dio el reverendo Robert South entre 1667 y 1692.

¹¹⁹ Boyle, *Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy*, 2, 32, 62. Robert Boyle, como Newton unos años más tarde y muchos de sus contemporáneos, tenía un gran interés en la Biblia y en descifrar sus mensajes, la estudió en varias versiones y ediciones en inglés, griego, hebreo y arameo.

¹²⁰ Boyle, *The Christian Virtuoso*, portada. Este texto apareció publicado en 1690, sin embargo, el mismo Boyle indica en el prefacio fue escrito mucho antes y existe un manuscrito que data de 1670.

¹²¹ Boyle, *The Christian Virtuoso*, 30-33.

la distancia entre él mismo y su Creador [...] aprende a adorar esa sabiduría [...] a admirar el maravilloso diseño de la Creación.¹²²

STUBBE: Es obvio que ustedes ven con indiferencia las palabras y formas *de las Escrituras* [...] ¡Ustedes abren camino para el ateísmo!¹²³

GLANVILL: Es una opinión perversa la que sostiene que los estudios de la Naturaleza son perjudiciales a los intereses de la religión [...] y que el naturalista tiene una correspondencia secreta con el ateo. Si esas acusaciones fueran sólo el resultado del miedo o de creencias vulgares podrían perdonarse fácilmente, pero vienen de algunos cuyos labios deberían preservar el conocimiento e instruir [...] En cambio, fomentan esos miedos con sus propias imaginaciones. Debe quedar claro que la filosofía, sobre todo la experimental, sirve a la religión en contra del ateísmo [...] Más bien hemos de sospechar que el ateo es aquel que dice que la filosofía tiende al ateísmo.¹²⁴

STUBBE: ¡Yo defendiendo a la verdad y a la Iglesia de Inglaterra!¹²⁵
¡Defendiendo a Aristóteles de todas las calumnias!¹²⁶

PATRICK: Sí, parece ser que para los que apoyan la nueva filosofía, Aristóteles y sus discípulos ya pasaron de moda [...] pero no creo que haya razón para que la Iglesia de Inglaterra se sienta ofendida [...] Yo no me voy a poner a comparar la nueva y la vieja filosofía; mejor les contaré una historia: un campesino preguntó a un filósofo peripatético [...] si le podría explicar la naturaleza de un reloj [...] El filósofo negándose a confesar su ignorancia, comenzó una larga historia sobre los materiales y la forma [...] mientras tanto llegó un cerrajero que había aprendido por él mismo a entender el funcionamiento de los relojes desarmándolos y armándolos una y otra vez, y le explicó al campesino —sencilla y claramente— cómo funcionaban los relojes [...] Así pues no cabe duda que la filosofía debe encon-

¹²² Sprat, *The History*, 349.

¹²³ Stubbe, *A Censure*, 52.

¹²⁴ Glanvill, *Philosophia Pia*, 1,3, 17.

¹²⁵ Stubbe, *A Censure*, 1.

¹²⁶ Stubbe, *Legends no Histories*, VIII.

trar el arte divino del gran autómeta observando cada parte y entendiendo cómo cada parte mueve a las otras.¹²⁷

STUBBE: La naturaleza humana no es capaz de tal hazaña [...] Su naturaleza, forma, movimiento y combinaciones son sólo conocidas por Dios.¹²⁸

PATRICK: Sólo diré una cosa más en defensa de la nueva filosofía: el teatro de la naturaleza es mucho más grande ahora que en épocas de Aristóteles, no hay parte del mundo donde no se hayan descubierto recientemente fenómenos nuevos [...] ¿Debemos ahora limitarnos a lo que dice Aristóteles, que nunca soñó con estas cosas? ¿Es posible que tantas novedades no alteren el marco de la filosofía? ¿No creen que debemos tirar la casa vieja en ruinas con muy pocos pilares y construir una casa nueva, magnífica?¹²⁹

STUBBE: Créame que tendría muy poco interés en la historia natural y en los mecanismos intrincados con los que este mundo se gobierna según algunos dicen, si la medicina no se viera afectada por sus debates, si la religión pudiera permanecer tal como está y la educación pudiera llevarse a cabo felizmente a pesar de los escritos de los virtuosos [...] entonces no intervendría para detener a los filósofos experimentalistas.¹³⁰

PATRICK: Yo pienso que esos argumentos no pueden evitar que la nueva ciencia avance y la Iglesia debe aceptarlo, avanzar también y rechazar a Aristóteles. El conocimiento avanzará como el fuego y atravesando como un rayo todos los obstáculos e impedimentos.¹³¹

STUBBE: Sólo me queda decirle a los de incuestionable conocimiento, a los sabios, que todavía apoyan a la RS: ¡siento mucho encontrarlos ahí! Les pido sólo que sean tan objetivos como puedan, tan leales y monárquicos, tan fieles a la religión protestante como el más de los ingleses, con virtud sobria, por el honor y el beneficio de este reino, juzguen ustedes mismos mis

¹²⁷ Patrick, *A Brief Account*, 14-19.

¹²⁸ Stubbe, *Campanella revived*, 19.

¹²⁹ Patrick, *A Brief Account*, 20-21.

¹³⁰ Sprat, *Legend no Histories*, iii-iv.

¹³¹ Patrick, *A Brief Account*, 23.

animadversiones en contra de la RS.¹³² ¡Ojalá el rey retire su apoyo a la RS, esa sería otra ilustrísima acción que confirmará su generosidad!¹³³

EVELYN: Esperamos que el rey nos siga protegiendo. Sólo con su ayuda nos será posible continuar el glorioso trabajo de restaurar las ciencias, de interpretar a la naturaleza, de develar los secretos de las artes, de recuperar lo perdido, de inventar cosas nuevas y útiles.¹³⁴

ESCENA 3

*Sentados en un salón de té están Evelyn, Glanvill,
Sprat, Hooke, Boyle y Pepys.*

*En una mesa contigua están en su propia conversación Preston y Jackson.
Entran caminando y riendo Shadwell y Butler.*

SHADWELL: Son mequetrefes que estudian sólo la naturaleza de los piojos, arañas e insectos [...] buenos para nada que hacen experimentos inservibles con moscas y gusanos.¹³⁵

*Ríen con estruendo.
Glanvill se pone de pie y los confronta.
Todos voltean para atender la discusión.*

GLANVILL: No he podido evitar darme cuenta de una crítica insultante que se oye frecuentemente: ¿qué han hecho los de la RS? La respuesta corta, como ya lo he dicho antes, es que hemos hecho más que todos los filósofos desde que Aristóteles abrió su liceo en Grecia.¹³⁶

PEPYS: Me preocupa que la gente piense que no contribuimos en nada, incluso el rey se rió de nosotros en su reunión con Sir

¹³² Stubbe, *Legends no Histories*, vi, 11-12.

¹³³ Stubbe, *Campanella Revived*, 18.

¹³⁴ Evelyn, *Instructions*, 6.

¹³⁵ Shadwell, *The Virtuoso*, 16, 63.

¹³⁶ Glanvill, *Plus Ultra*, 90.

William Petty, donde dijo que los del Gresham College pasamos el tiempo pesando el aire sin hacer nada más.¹³⁷

SHADWELL: ¡Jajaja! “El Virtuoso”: [...] un hombre que diseca langosta [...] un borracho que usa microscopios para encontrar la naturaleza de las anguilas en vinagre, de los ácaros en el queso y del azul de las ciruelas [...] que se rompe los sesos sobre la naturaleza de los gusanos, que estudia muchos tipos de arañas y al que nunca le interesa estudiar la humanidad.¹³⁸

HOOKE: Yo he presentado los resultados de mi investigación con el microscopio al rey y estoy seguro de que él no desestimará los trabajos de la naturaleza por diminutos que sean.¹³⁹

BOYLE: ¡Las moscas, las pulgas, las hormigas muestran la majestad y el poder de Dios tanto como los animales más perfectos como el hombre, las ballenas, los elefantes!¹⁴⁰

BUTLER: ¡Jaja! ¡Se me ocurre algo sobre un elefante en la luna! [...] (*comienza a recitar*). Una sociedad científica [...] acordó en una noche de verano, buscar la luna por su propia luz, para hacer un inventario, un estudio muy preciso [...] Cuando estuvo la luna llena y su luz e influencia al máximo esplendor, sacaron el tubo largo (*telescopio*) y apuntaron [...] ¡Extraño! [...] ¡Hay elefantes en la luna! [...] Y en todas las estrellas y constelaciones debe haber ganado de todo tipo [...] (*Shadwell ríe a carcajadas*) Pero cuando quitaron el lente, vieron que un ratón había caído en el telescopio como en una trampa. Sorprendido, confundido y afligido, el ratón salió corriendo, ¡se esfumó al igual que su magnífico descubrimiento! ¡Jaja! [...] ¡Eso pasa a aquellos que anhelan con mucha ambición cosas maravillosas en lugar de la verdad!¹⁴¹

EVELYN: Pero ¿qué ha hecho nuestra Sociedad para que nos acusen así?¹⁴²

¹³⁷ Pepys, *The Diary*, 32-22, 1/11 febrero 1664.

¹³⁸ Shadwell, *The Virtuoso*, portada, 4, 10.

¹³⁹ Hooke, *Micrographia*, 3.

¹⁴⁰ Boyle, *The Christian Virtuoso*, 31.

¹⁴¹ S. Butler, *The Elephant in the Moon*, 113-135.

¹⁴² J. Evelyn, *Sylva*, “to the reader”.

BUTLER: Hacer preguntas, inventar, admirar y mentir y entrete-
ner a todos ¡por supuesto! ¡Jajajaja!¹⁴³

Shadwell y Butler siguen su camino riendo.

HOOKE: ¡Claro que hacemos algo! En la RS estamos ocupados con
nobles tareas: la mejora de las manufacturas y la agricultura, el
incremento en el comercio, el crecimiento de la navegación.¹⁴⁴

EVELYN: Es poco motivante recibir esos insultos ofensivos de
payasos ignorantes que se ríen y menosprecian todo lo que
no entienden [...] pero no pretendemos erigir los pilares de
Hércules, sino promover la experimentación.¹⁴⁵

BOYLE: Es culpa de esos satiristas y críticos que las ventas de
nuestra revista *Philosophical Transactions* hayan bajado.¹⁴⁶

GLANVILL: No entienden la inmensidad del trabajo de nuestra
asamblea o tienen imaginaciones fantásticas. No saben que
nuestro diseño alcanza las más remotas profundidades de
la naturaleza y llega hasta el más alto nivel del universo, se
extiende a todas las variedades del gran mundo y que busca
el beneficio de toda la humanidad. ¿Y esperan que un pro-
yecto tan amplio produzca frutos instantáneos?, ¿puede un
cedro crecer de las entrañas de la tierra tan rápido como
un retoño de pasto?, ¿puede un elefante crecer a su tamaño
adulto tan rápido como un pequeño insecto puede formarse
de una gota de rocío? ¡No! El conocimiento verdadero de
la naturaleza se produce lentamente, avanza de forma casi
invisible.¹⁴⁷

¹⁴³ Butler, "A Satire on the Royal Society", 155. Fue encontrada en manuscrito entre sus papeles, fue escrita contemporáneamente al texto de *Elephant in the Moon*.

¹⁴⁴ Hooke, *Micrographia*, 3.

¹⁴⁵ J. Evelyn, *Sylva*, 14.

¹⁴⁶ Véase "Oldenburg to Boyle, December 1665", 653. *Philosophical Transactions* fue la primera revista de divulgación científica. Henry Oldenburg, como fundador y editor, la solventaba con sus propios recursos. Sus ventas a duras penas generaban recursos suficientes para recuperar los gastos en papel e impresión.

¹⁴⁷ Glanvill, *Plus Ultra*, 90-91.

JACKSON: Dejen que censuren, que se rían de la RS. Yo no lo haré.

Su método promete cosas provechosas para la humanidad y si en su infancia tienen que enfrentar burlas de los ignorantes, no debe de dejarse disuadir. Hasta hace poco se consideraba herético pensar en las antípodas, ridículo el esfuerzo de Colón, o cualquier cosa que fuera en contra del conocimiento que teníamos del mundo, pero gracias a los esfuerzos de algunos hemos avanzado ese conocimiento.¹⁴⁸

GLANVILL: Nuestro trabajo es superar los prejuicios, desechar lo inservible, lo que no beneficia al conocimiento o a la vida [...] persuadir a los hombres de que estarán mejor viviendo en una casa bien construida que en castillos en el aire. Pero aquellos que esperan que les demos el gran elixir, la clave del movimiento perpetuo, la manera para hacer el vidrio maleable o al hombre inmortal, ellos seguirán diciendo que no hemos hecho nada. A ellos yo les digo que a sus insultos impertinentes no les daremos más importancia que al balbuceo de idiotas y niños.¹⁴⁹

PRESTON: Los logros de la ciencia contemporánea no son suficientes para que sea admirada con agradecimiento. Ha tenido la poca fortuna de no ser estimada en nuestros tiempos. Sin embargo, en tiempos venideros será coronada con aplausos, pues siempre se ha visto que por envidia, prejuicio o maldad, a las grandes acciones se les niega el reconocimiento en la época en la que surgen.¹⁵⁰

EVELYN: No entiendo por qué la RS debe preocuparse por las críticas vacías y maliciosas de esos delatores [...] Dejemos que los perros ladren hasta que sus gargantas se sequen, la Sociedad y su buen genio incitan a unos y a otros a defenderla y no hay nada que nos confirme más la nobleza de su designio que el espíritu de contradicción con el que el diablo, que odia todos los descubrimientos de las falsedades, los incita a atacarnos.¹⁵¹

¹⁴⁸ Véase carta de R. Jackson a Daniel Flemming, 28 de octubre de 1669. Flemming era un anticuario de Oxford.

¹⁴⁹ Glanvill, *Plus Ultra*, 91-92.

¹⁵⁰ Preston, *Angliae Speculum Morale*, 41-42.

¹⁵¹ Evelyn, *The Letterbooks*, 456-457. Véase "Evelyn to Glanvill", 24 de junio de 1668.

SPRAT: Yo creo y auguro que nuestra nación tomará esta oportunidad para merecer el aplauso de la Humanidad, la fuerza de su ejemplo resonará irresistiblemente en todos los países que nos rodean, la Cristiandad pronto tendrá una nueva cara; mientras este próspero conocimiento siga respirando, todas las tempestades cesarán: las oposiciones y críticas desaparecerán. Las opiniones de los hombres serán menos violentas y dogmáticas, más certeras.¹⁵²

Salen todos.

FIN

EPÍLOGO

El contexto político, económico y cultural de Inglaterra en el último cuarto del siglo xvii trajo para los miembros de la RS serios problemas. El patrocinio real le había dado prestigio a la asociación y consiguió la adherencia de varios miembros, pero no le procuró ningún soporte económico. En general, los fondos con los que funcionaba eran precarios. Muchos de los miembros no pagaban sus cuotas y no eran muy asiduos a las reuniones. La situación era tal que en ocasiones se cancelaron las reuniones semanales por temporadas largas.¹⁵³ Además, más de una vez, al igual que otras sociedades privadas, la RS se enfrentó a acusaciones y sospechas gubernamentales. En 1667, en el marco de la segunda guerra Anglo-Holandesa, Henry Oldenburg, secretario de la RS y editor-fundador de *Philosophical Transactions*, fue acusado de ser espía y encarcelado por mantener correspondencia con diversas personas en Europa continental. Oldenburg pasó en la Torre de Londres unos tres meses, luego fue liberado.

La monarquía desconfiaba del espíritu de intercambio de información que prevalecía en la RS. En 1775, fue emitido un

¹⁵² Sprat, *The History*, 437, 438.

¹⁵³ Por ejemplo, en junio de 1671, las reuniones se cancelaron por seis meses, lo mismo pasó en 1672 y en 1674. Véase Birch, *The History of the Royal Society*, entrada del 39 de Junio de 1671.

edicto que prohibía las cafeterías, incluyendo aquéllas en las que se reunían los miembros de la RS, por considerarlas lugares de sedición y traición. Los temores del rey aumentaron con el episodio conocido como el *Popish Plot*, en 1789, cuando hubo rumores de una conspiración católica en contra de Charles II.¹⁵⁴ La RS publicó de inmediato varias entradas en *Philosophical Transactions* deplorando la “horrible” confabulación y deslindándose de cualquier sospecha.¹⁵⁵

La muerte de dos de los críticos principales de la asociación, Henry Stubbe, en 1676, y Thomas Hobbes, en 1679, provocó que los ataques en la prensa disminuyeran, o al menos cambiaran de tono. En sus últimos años, Stubbe desvió su atención de la RS y se concentró en comparar el cristianismo y el Islam. Hobbes, en cambio, siguió interactuando con la RS, ya fuera a través de sus disputas con Wallis, Ward y Wilkins, o de sus reclamos a Oldenburg por no permitirle un espacio en la revista *Philosophical Transactions* para poder publicar sus investigaciones pero, sobre todo, para responder a las acusaciones de los antes mencionados. Es interesante que la antipatía de Hobbes hacia la RS, en especial hacia algunos de sus miembros, no se extendió a Francis Bacon, a quien conoció en su juventud. De hecho, Hobbes se distanció de Stubbe por escribir en contra del “canciller Bacon”.¹⁵⁶

Margaret Cavendish murió en 1673, antes que Stubbe y que Hobbes. Aunque ella no fue vista como una amenaza y su trabajo filosófico obtuvo muy poco reconocimiento, tiene el crédito indudable de haber sido la primera mujer, y la única por mucho tiempo, que pudo visitar la RS, que se atrevió a criticarla y cuyos trabajos de filosofía natural se publicaron bajo su propio nombre. Todo esto en un contexto social y académico que a regañadientes permitía a las mujeres opinar, con menos frecuencia participar en las tertulias en salones privados o en redes epistolares y que hacía casi imposible que alguna autora publicara sus obras,

¹⁵⁴ Se supone que los jesuitas querían reemplazar al rey con su hermano James que era católico.

¹⁵⁵ Véase *Philosophical Transactions*, ambos números en 1679.

¹⁵⁶ Véase apartado “Life of Hobbes”, en Aubrey, “*Brief Lives*”, 371-372.

en especial si trataban sobre política o filosofía. Es lamentable que pasaran casi tres siglos —hasta 1940— para que la RS admitiera a una mujer.¹⁵⁷

Los que no dieron tregua a la RS fueron los satiristas: en la década de 1670, la sociedad recibió las más duras críticas y burlas de su parte. El término “virtuoso”, que en 1660 se usaba para referirse con estima a un caballero culto, curioso e ingenioso que llevaba a cabo diversas investigaciones especializadas, una década más tarde se había convertido en un insulto, una burla para describir personajes absortos en experimentos absurdos. En 1676, Thomas Shadwell estrenó con mucho éxito su obra *El Virtuoso*, que caricaturizaba los experimentos publicados en *Philosophical Transactions* y los argumentos de la *Historia de la Royal Society* de Thomas Sprat. El personaje principal de Shadwell era Sir Nicholas Gimcrack, un filósofo experimentalista de la nueva escuela, que dedicaba su tiempo a tareas desatinadas como nadar fuera del agua copiando a una rana, disecar langostas y mirar ácaros y gusanos en su microscopio. Siguiendo este mismo tono cómico, en 1700, William King publicó *The Transactioner with Some of his Philosophical Fancies*, que ridiculizaba al secretario de la RS, Hans Sloane, y en 1709, tres números de *Useful Transactions*, una parodia de la revista de la RS.

A pesar de las críticas lanzadas desde diferentes trincheras, los miembros de la RS, con una completa seguridad en la trascendencia de su labor y bajo el entendido de que el avance científico tenía más que ver con la cooperación y el trabajo colectivo que con la contemplación solitaria, hallaron en la RS la institucionalidad, el sentido de pertenencia y la vocación que les permitió continuar y sortear las diferencias y competencias que existieron entre ellos.¹⁵⁸ La figura de Bacon fungió como inspiración

¹⁵⁷ Todavía la mayoría de los miembros son hombres, sólo el 5% son mujeres (www.royalsociety.org).

¹⁵⁸ Aunque en la RS las principales disputas y confrontaciones por la autoría de teorías o de descubrimientos se dieron sobre todo entre miembros y no miembros (por ejemplo Wallis con Hobbes o Newton con Leibniz), también hubo fuertes confrontaciones entre sus propios miembros (Newton con Hooke o Sloane con Woodward).

y sobre todo, como figura legitimadora. Sin embargo, no todos los miembros de la RS fueron baconianos, al menos no profundamente convencidos. La influencia de Thomas Hobbes, Pierre Gassendi y René Descartes en varios de ellos sugiere que el modelo baconiano se fue transformando y adaptando.

El siglo XVIII trajo consigo un mejor panorama para la RS. Sus afiliados crecieron en número, y la participación de figuras destacadas y reconocidas como John Locke e Isaac Newton incrementaron su prestigio. Para 1729, el número de miembros activos se había recuperado llegando a 254, y en 1740 a 301.¹⁵⁹ Aunque las burlas y críticas siguieron aflorando de cuando en cuando,¹⁶⁰ gradualmente la RS probó que las actividades de los experimentalistas no eran inútiles y que, lejos de destruir el orden social, la familia, la educación de los jóvenes, la religión y las universidades, constituían un camino para acercarse a Dios, mejorar la medicina, la economía, la agricultura y todos los aspectos de la vida cotidiana. Muchos de los miembros de la RS siguieron perteneciendo y trabajando activamente en Oxford, Cambridge y otros colegios ingleses. Poco a poco, la ciencia experimental del virtuoso se transformó en ciencia ilustrada y las sociedades científicas, como la RS, consolidaron una nueva relación de la ciencia con la sociedad, con el poder y con el Estado, y han ocupado, desde entonces y hasta ahora, por más de 350 años, un lugar importante como impulsoras de la transformación económica, social y cultural de los países y del mundo.

¹⁵⁹ Lyons, *The Royal Society*, 341-342.

¹⁶⁰ Jonathan Swift visitó la RS en 1710. Años más tarde criticó las extravagancias de la ciencia experimental a través de su novela satírica *Travels into Several Remote Parts of the World by Lemuel Gulliver*.

BIBLIOGRAFÍA

AUBREY, John

"*Brief Lives*": *Chiefly of Contemporaries, Set Down by John Aubrey, between the Years 1669 & 1696*, edited from the manuscript by Andrew Clark. Oxford: Clarendon Press, 1898.

AUSTIN, Ralph

A Treatise of Fruit Trees Showing the Manner of Planting, Grafting, Pruning and Ordering them in All Respects According to Rules of Experience. Londres: William Hall, 1665.

BACON, Francis

Instauratio Magna. Londres: Bonham Norton & Ioannen Billium, 1620.

BIRCH, Thomas

The History of the Royal Society of London for Improving of Natural Knowledge from Its First Rise, in which the Most Considerable of Those Papers Communicated to the Society, which Have Hitherto not Been Published, are Inserted as a Supplement to the Philosophical Transactions. Vol. 1. Londres: A. Millar, 1756.

BOYLE, Robert

Animadversions upon Mr. Hobbes's Problematata de Vacuo by the Honourable Robert Boyle. Londres: W. Godbid, 1674.

New Experiments Physico-Mechanical Touching the Spring of the Air, and its Effects, (Made, for the Most Part, in a New Pneumatical Engine) Written by the Way of Letter to the Right Honorable Charles Lord Vicount of Dungarvan, Eldest Son to the Earl of Corke. Oxford: H. Hall, 1660.

Some Considerations Touching the Usefulness of Experimental Natural Philosophy. Oxford: H. Hall, 1664.

"Propositions on Sense, Reason and Authority". *Boyle Papers*, IX BP 9, fol. 24v-25r. Londres: Royal Society, finales del siglo XVII.

The Original of Forms and Qualities According to the Corpuscular Philosophy Illustrated by Considerations and Experiments. Londres: R. Davis, 1666.

"General Heads for the Natural History of a Country Great or Small". *Philosophical Transactions* II (abril 1666): 186-189.

The Christian Virtuoso Showing that by Being Addicted to Experimental Philosophy, a Man is Rather Assisted than Indisposed To Be a Good Christian. Londres: E. Jones, 1690.

BUTLER, Samuel

“A Satire on the Royal Society, 1670”. *The Poems of Samuel Butler*, vol. 2. Chiswick: Press of C. Wittingham, 1822.

The Elephant in the Moon and Miscelanous Thoughts. Londres: 1670.

CAVENDISH, Margaret

Observations upon Experimental Philosophy. Londres: 1668.

COWLEY, Abraham

A Proposition for the Advancement of Experimental Philosophy. Londres: J.M. for H. Herringman, 1661.

EVELYN, John

The Diary of John Evelyn, Complete, edición de William Bry. Nueva York: Library of Alexandria, 2013.

Instructions Concerning Erecting of a Library Presented to my Lord, the President De Mesme by Gabriel Naudeus and now Interpreted by John Evelyn, Esquire. Londres: G. Bedle and T. Collins, 1661.

Sylva or a Discourse of Forest Trees, and the Propagation of Timber in His Majesties Dominions as it Was Delivered in the Royal Society. Londres: J. Martyn, 1664.

The Letterbooks of John Evelyn, edición de Douglas D.C Chambers y David Galbreith. Toronto: University of Toronto Press, 2014.

GLANVILL, Joseph

Scepsis Scientifica, or, Confest Ignorance, the Way to Science in an Essay of the Vanity of Dogmatizing, and Confident Opinion with a Reply to the Exceptions of the Learned Thomas Albius. Londres: H. Eversden, 1665.

Plus Ultra, or, The Progress and Advancement of Knowledge since the Days of Aristotle in an Account of Some of the Most Remarkable Late Improvements of Practical, Useful Learning, to Encourage Philosophical Endeavours Occasioned by a Conference with One of the Notional Way. Londres: J. Collins, 1668.

GLANVILL, Joseph

A Further Discovery of Mr. Stubbe in a Brief Reply to his Last Pamphlet against Jos. Glanvill. Londres: H. Eversden, 1671.

Philosophia Pia, or, A Discourse of the Religious Temper and Tendencies of the Experimental Philosophy which is Profest by the Royal Society to Which is Annexed a Recommendation and Defence of Reason in the Affairs of Religión. Londres: J. Macock, 1671.

HOBBS, Thomas

Dialogus Physicus, De Natura Aeris Conjectura Sumpta ab Experimentis nuper Londini Habitis in Collegio Greshamensi, Item de Duplicatione Cubi. Londres: Crook, 1661.

“Dialogus Physicus de Natura Aeris (1661)”. *Leviathan and the Air Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, traducción de Simon Schaffer, Steven Shaping and Simon Schaffer, 345-391. Nueva Jersey: Princeton University Press, 1985.

“Considerations upon the Reputation, Loyalty, Manners and Religion of Thomas Hobbes”. *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, 11 vols., edited by Sir William Molesworth, iv, 409-440 (1662). Londres: J. Bohn, 1839-1845.

HOOKE, Robert

Micrographia, or, Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses with Observations and Inquiries Thereupon. Londres: J. Martyn, 1665.

Philosophical Experiments and Observations, edición de W. Derham. London: W & J Innys, 1726.

“In Praise of the Choice Company of Philosophers and Witts, who Meet on Wednesdays Weekly at Gresham College”. R. H. Syfret, *Early Reactions to the Royal Society, Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 7., núm. 2 (abril 1950): 207-258.

JACKSON, Richard

R. Jackson a Daniel Fleming, 28 de octubre de 1669. *The Flemings in Oxford*, vol. 1, 1650-1680, edición de J. R. Magrath. Oxford: Oxford Historical Society, 1904.

LYONS, Henry

The Royal Society: 1660-1949. Cambridge: Cambridge University Press, 1944.

OLDENBURG, Henry

“Oldenburg a Boyle, December 1665”. *The Correspondence of Henry Oldenburg*, vol. II, edición de A. R. Hall. Londres: Taylor and Francis, 1965.

PATRICK, Simon

A Brief Account of a New Sect of Latitude-Men, Together with some Reflexions upon the New Philosophy. Londres: Halkett & Laing, 1662.

PHILIPPS, Fabian

Regale Necessarium, or, The Legality, Reason, and Necessity of the Rights and Privileges Justly Claimed by the Kings Servants and Which Ought to be Allowed unto Them. Londres: Christopher Wilkinson, 1671.

PEPYS, Samuel

The Diary of Samuel Pepys, vol 8, edición de Robert Latham y William Mathews. Londres: Harpers Collins, 1995.

PRESTON, Richard Graham

Angliae Speculum Morale, The Moral State of England, with the Several Aspects it Beareth to Virtue and Vice. Londres: H. Herringman, 1670.

PURVER, Margaret

The Royal Society; Concept and Creation. Londres: Routledge, 1967.

Royal Society

www.royalsociety.org. Consultado el 24 de mayo, 2015. <https://royalsociety.org/about-us/fellowship/fellows/>.

SHADWELL, Thomas

The Virtuoso, A Comedy Acted at the Duke's Theatre. Londres: H. Herringman, 1676.

SLEIGH, Charlotte

Literature and Science. Nueva York: Palgrave MacMillan, 2011.

SORBIERÉ, Samuel de

Relation d'un voyage en Angleterre, où sont touchées plusieurs choses, qui regardent l'estat des sciences, et de la religion. París: L. Billaine, 1664.

SOUTH, Robert

Twelve Sermons Preached upon Several Occasions. Londres: Thomas Bennet, 1694.

SPRAT, Thomas

Observations on Monsieur de Sorbier's Voyage into England Written to Dr. Wren, Professor of Astronomy in Oxford. Londres: J. Martyn, 1665.

The History of the Royal-Society of London for the Improving of Natural Knowledge. Londres: J. Martyn, 1667.

STUBBE, Joseph

Campanella Revived, or, An Enquiry into the History of the Royal Society, Whether the Virtuosi There Do Not Pursue the Projects of Campanella for the Reducing England unto Popery Being the Extract of a Letter to a Person of Honour from H.S. with Another Letter to Sir N.N. Relating the Cause of the Quarrel betwixt H.S. and the R.S. and an Apology against Some of their Cavils. Londres: Stubbe, 1670.

A Censure upon Certain Passages Contained in the History of the Royal Society as Being Destructive to the Established Religion and Church of England. Londres: R. Davis, 1670.

Legends no Histories, or, A Specimen of Some Animadversions upon the History of the Royal Society wherein, Besides the Several Errors against Common Literature, Sundry Mistakes about the Making of Salt-Petre and Gun-Powder are Detected and Rectified. Londres: s. e., 1670.

Plus Ultra Reduced to a Non Plus. Londres: s. e., 1670.

A Reply unto the Letter Written to Mr. Henry Stubbe in Defense of the History of the Royal Society whereunto is Added a Preface against Ecebolius Glanville, and an Answer to the Letter of Dr. Henry More, Containing a Reply to the Untruthes he Hath Publish'd, and a Censure of the Caballo-Pythagorical Philosophy, by him Promoted. Oxford: R. Davis, 1671.

A Relation of the Strange Symptoms Happening by the Bite of an Adder and the Cure Thereof in a Letter to a Learned Physician. Londres: P. Brigs, 1671.

SWIFT, Jonathan

Travels into Several Remote Parts of the World by Lemuel Gulliver. Londres: G. Faulkner, 1726.

SYFRET, R. H.

Early Reactions to the Royal Society, Notes and Records of the Royal Society of London, vol. 7, núm. 2 (abril 1950): 207-258.

Translation of First Charter Granted to the President, Council and Fellows of the Royal Society of London, by the King Charles II, A.D. 1662. www.royalsociety.org. Consultado el 20 de mayo, 2015. <https://royalsociety.org/about-us/history/royal-charters>.

WOOD, Anthony

Athenae Oxonienses an Exact History of All the Writers and Bishops who Have Had Their Education in the Most Ancient and Famous University of Oxford, from the Fifteenth Year of King Henry the Seventh, Dom. 1500, to the End of the Year 1690 Representing the Birth, Fortune, Preferment, and Death of All Those Authors and Prelates, the Great Accidents of Their Lives, and the Fate and Character of Their Writings: to Which are Added, the Fasti, or, Annals, of the Said University, for the Same Time. Londres: Bennet, 1691.

The Life and Times of Anthony Wood, Antiquary, of Oxford, 1632-1695, Described by Himself. Collected from his Diaries and Other Papers, edición de Andrew Clark. Oxford: Oxford Historical Society, 1891.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers
Rector

Dr. Domingo Alberto Vital Díaz
Coordinador de Humanidades

Dr. Adrián Curiel Rivera
Director del CEPHCIS
Coordinador de la serie

Naturaleza. Ensayos de poética, filosofía y ciencia

editado por el CENTRO PENINSULAR EN HUMANIDADES Y EN CIENCIAS SOCIALES, siendo el jefe de Publicaciones SALVADOR TOVAR MENDOZA, se terminó de imprimir el 23 de marzo de 2018 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de febrero 2309, col. San Jerónimo Chichahualco, C.P. 52170, Metepec, Estado de México. El texto estuvo al cuidado de DANIELA MALDONADO CANO e IVÁN SIERRA MARTÍNEZ. La formación (en tipos Goudy Old Style, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos) la llevó a cabo SALVADOR TOVAR MENDOZA. El diseño de los forros lo realizó SAMUEL FLORES OSORIO. El tiraje consta de 250 ejemplares en tapa rústica, impresos en *offset* sobre papel cultural de 90 gramos.