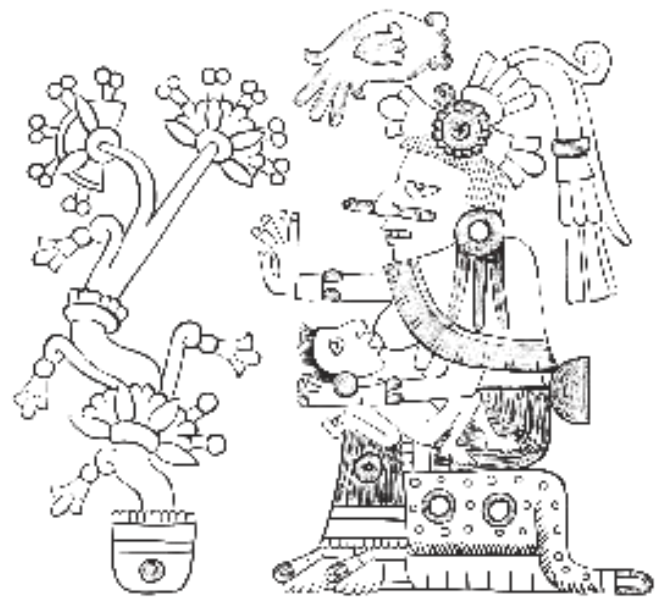
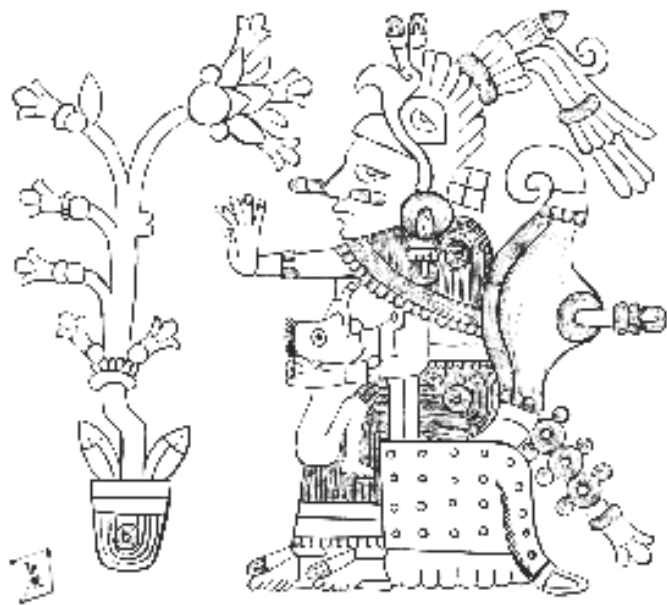


Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis





Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Pegasus Mexicanus

De Rebus Historicis

Comité Científico

Dra. Irma Lilia Arauz Moncada
Dr. Jesús Joel Peña Espinosa
Mtra. Juliette Pauget
Dra. María del Carmen Aguirre Anaya
Dr. Vidzu Morales Huitzil
Mtro. Uri Márquez Mendoza
Mtro. Yordan Arroyo Carvajal
Profesora Verónica Natalia Antelo
Lic. Yolanda Márquez Mendoza
Mtra. Fátima M. García de Loera
PhD. Laura Huertas López

Editora Técnica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Obra Gráfica

Itzel Márquez Mendoza

Portada

Itzel Márquez Mendoza

Grabados

Quinti Horatii Flacci Emblemata.
Imaginibus in quas incisus notitias
illustrata, 1607

Diseño y Edición Gráfica

Lic. Ana Irais Cuapa Flores

Corrección de Estilo

Mtro. Uri Márquez Mendoza
Dr. Vidzu Morales Huitzil

e-mail:

pegasusmexicanus@outlook.com

Pegasus Mexicanus De Rebus Historicis. Año 2. No. 3, 14 de julio de 2023 es una publicación semestral editada por Mtro. Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, Tel. 2221327648, <https://www.pegasusmexicanusderebushistoricis.com>, pegasusmexicanus@outlook.com. Editor responsable: Mtro. Uri Márquez Mendoza. Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2023-070418271100-102, ISSN: "en trámite", ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Responsable de la última actualización de este Número: Mtro. Uri Márquez Mendoza, Privada Principal de Amanalco No. 14, Col. San Pablo Xochimehuacan, Puebla, Pue., CP: 72014, fecha de última modificación, 24 de julio de 2024.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización.

Contenido

Prolegómeno	8
Historia	
Historia de los cambios en las iglesias protestantes Año: 1668 Por Jacques-Bénigne Bossuet Traductor Uri Márquez Mendoza	14
La colección numismática Dihigo en la didáctica de la historia y la civilización romana Mariana Fernández Campos	16
La medicina moderna en la Nueva España: recepción y adaptación de los sabres médicos de España, Francia y Escocia en los siglos XVIII y XIX Luis Adrián Rodríguez Cortés	24
Laconismo espartano y eutaxia Vidzu Morales Huitzil	34
Tipo de hipótesis en el código de la Cruz-Badiano (1552) Uri Márquez Mendoza	40
Historiografía	
Vanguardia: pensando en el concepto y sus implicaciones Fátima M. García de Loera	46
Historiología	
Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (III): Diátesis, Factualidad e Historia Vidzu Morales Huitzil	52
Historia de las ciencias y Humanidades	
Aracne y Minerva: el pensamiento crítico en la tradición grecolatina. Vidzu Morales Huitzil	55

Contenido



Breve revisión histórica del método fenomenológico en el joven Heidegger (Primera parte: la reducción fenomenológica) Francisco Gabriel Ruiz Sosa	60
Combatir desde el olvido: la crónica mexicana Abigail Sánchez González	65
Espacio y Erotismo en Hipocausto de Adela Fernández Jorge Luis Cabrera Ruiz	70
La opinión de la mayoría como investigación inicial en el Critón de Platón y en la filosofía práctica aristotélica Verónica Natalia Antelo	74
La vida cotidiana como punto de partida para comprender la vida intelectual a través de la sabiduría de Sócrates. Maricarmen Moreno Cirio	86
Leo Strauss y el no tan ilustrado Lessing: un camino hacia Natán el sabio Diego Enrique Vega Castro	94
Lucrecio y Vitrubio: aproximaciones a los orígenes del ser humano y la civilización Yordan Arroyo Carvajal	116
Tous les matins du monde ou la cristallisation de la mélancolie Juliette Pauget	123



Prolegómeno

El lector de esta revista se cuestionará la elección del Pegaso como emblema, para nuestra faena escritural, por lo cual, esgrimimos una respuesta breve, basándonos en el autor del libro *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*¹, quien define dicha concepción mitológica del secunte modo: 1) es una manifestación de la razón que delimita el orden político; 2) el Pegaso significa la patria mexicana; 3) el mote virgiliano (sic itur ad astra), encontrado en la obra de don Carlos de Sigüenza y Góngora, enfatiza la brida sapiencial frente al acaecer acrático.

Por ende, el Pegaso es la comprensión de los procesos operatorios², así como el símbolo de esta tierra, nominada en náhuatl el ombligo de la Luna; v.gr. Torquemada en su *Monarquía Indiana* afirma: “México significa fuente o manantial, es decir lo mismo que Pegaso. Que así lo entiendan los historiadores de entonces lo confirma la mención que de ello hace el bachiller Arias de Villalobos en su canto intitulado Mercurio (1623), haciendo referencia al sitio donde fue fundada la capital novohispana, cuando el águila se posó sobre el nopal, lo hizo, dice, <<en los manantiales de agua de ese famoso lago, que esto significa Mexitli, en lengua indiana>>”³. El término Πήγασος se encuentra relacionado a México, es el πηγή <<manantial, principio, origen>> griego, que instituye la eugenesia histórica de un pueblo conducido por un ordenamiento esquemático. Sobre este ayuntamiento⁴ conceptual, el propio don Carlos de Sigüenza y Góngora aseveró: “el que quiera cómodamente crear un símbolo (refiriéndose a lo anteriormente aludido), debe tener primeramente en cuenta lo siguiente: que debe existir una justa analogía del alma y del cuerpo (por alma entiendo una sentencia encerrada en una o en pocas palabras; por cuerpo me agrada designar al mismo símbolo)”⁵.

De esta forma el jeroglífico Πήγασος fue retomado por el polímata novohispano de Ruscelli, esté último refiere del agente mitológico: “Significat hominem, qui demonstrat animum semper ad sublima fere intentum pro beneficio suae patriae”⁶ <<significa el hombre, que demuestra ánimo tendido siempre cercano a los asuntos sublimes para el beneficio de su patria>>. Cuestión que se aperci-be con el emblema de Alciato intitulado - Concilio et virtute chimaeram superari, hoc est, fortiores et deceptores <<Con concilio y virtud se supera a la quimera, esto es, a los fuertes y falaces>>, que en la versión de Bernardino Baza de 1549 se lee: “Belerofonte gran caballero / subiendo en el ca-

¹ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006

² En el sentido que Gustavo Bueno impregna en su *Materialismo Filosófico*

³ Tovar, Guillermo, *El Pegaso o el Mundo Barroco Novohispano en el Siglo XVII*, España: Editorial Renacimiento, 2006, p. 120

⁴ Nos remitimos al vocablo ayuntamiento conforme a su condición etimológica

⁵ *Ibidem*, p. 61

⁶ *Ibidem*, p. 9

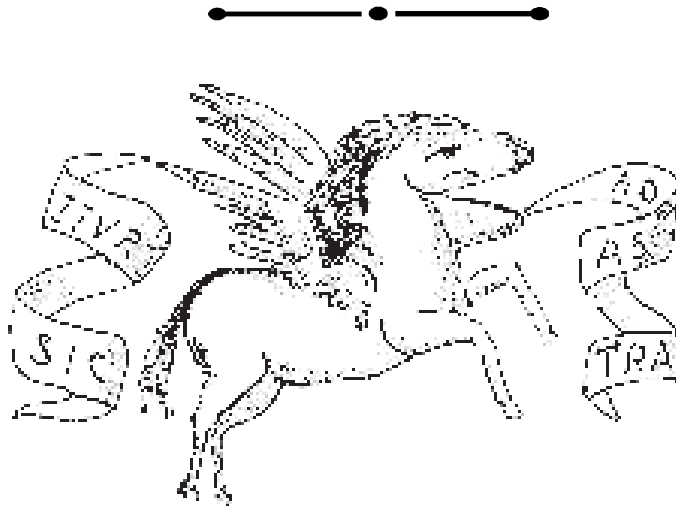
ballo que volaba / la Quimera venció, así tu entero / ánimo en la virtud, los males lava / de los soberbios monstruos de esta vida, / con el consejo hasta el cielo subida”⁷ con la gracia del Pegaso.

Es decir, el orden relacional es la posibilidad de fraguar, mediante el poder, un presente permisible de delimitación categorial, con el fin de optimizar a los agentes involucrados en la ablación política. Con ello, los novohispanos concibieron dicho jeroglífico, como la aprehensión de la materialidad, de los actantes y del acaecer que concernía a su patria. Así, tenemos un egregio ejemplo en el siglo decimoséptimo, nos referimos a Henrico Martínez, quien devela en su *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, el porqué de la apropiación y conformación de un Pegasus mexicanus, cuando en el capítulo II del tratado tercero / capítulo primero asegura: “la constelación que pasa por [esta ciudad de México] es la imagen del caballo Pegaso, que se compone de veinte estrellas y se extiende del equinoccial al polo ártico desde siete grados hasta los veinte cinco, y aunque también pasan otras constelaciones, ninguna de ellas la coge toda”⁸.

Lo anterior se funde con los anales de la Grecia clásica, al ser transmitido en el libro ovidiano *Las Metamorfosis*, en este último se apercebe de este prodigio que “cuando Perseo mató a Medusa y le cortó la cabeza, de la sangre de ella que cayó en tierra, nació un caballo al que llamaron Pegaso, que tenía alas y cuernos y los pies de hierro, y luego que nació, voló, y de una patada que dio en el monte Parnaso se hizo la fuente Castalia, donde habitan las musas, cuya agua tiene virtud de hacer a los hombres sabios.”

De ahí, comprendemos que la veracidad de las relaciones materiales con las que se forja la cronicidad, se vislumbra bajo la brida aurea del intelecto, que nos permite ascender, cual Belerofonte, antes de esgrimirse contra la quimera de lo irracional. Siempre buscando una mediocritas aurea para no ser fulminados como el héroe de Corintio, pero con el brío suficiente para mitigar los ejes de la irracionalidad y las ideologías fútiles símiles a Medusa.

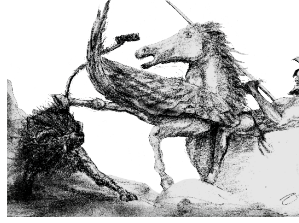
En la venerable Puebla de los Ángeles a los ocho días del mes de Diciembre del año del señor de dos mil dieciocho



⁷Daza, Bernardino, *Los Emblemas de Alciato Traducidas en Rimas Españolas*, Lyon: Rovillio Guiliei, 1549, p. 137

⁸Martínez, Henrico, *Repertorio de los Tiempos e Historia Natural de esta Nueva España*, México: CONACULTA, 1991, p. 264

Historia



Historia de los cambios en las iglesias protestantes

Año: 1668 Por Jacques-Bénigne Bossuet

Traductor: Uri Márquez Mendoza

Prefacio

9. El partido protestante dividido en dos cuerpos principales

Por lo demás, hablaré de dichas reformas en los últimos siglos, mi bosquejo no busca abordar a los socianistas, ni a las diferentes sociedades de anabaptistas, ni las tan diversas sectas que se erigen en Inglaterra y allende, al interior de la nueva reforma; empero sólo de aquestos cuerpos, donde uno comprende los luteranos, es decir, aquellos que tienen por norma la confesión de Augsburgo y siguen los sentimientos de Zwinglio y de Calvino. Los primeros, en la institución de la eucaristía, son defensores del sentido literal y los otros del figurado. También es, principalmente, por este carácter que, nosotros les distinguimos, los unos de los otros, si bien haya entre ellos muchos otros desenredos gravísimos y muy relevantes, como el que a continuación se mostrará.

10. Que las variaciones de una de las facciones son prueba contra la otra, principalmente aquellas de Lutero y las luteranas.

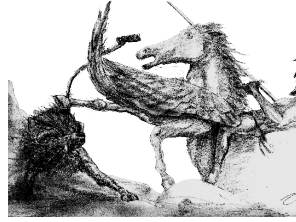
Los luteranos nos dirán aquí que toman poco partido de las variaciones y la conducción de zwinglianos junto con los calvinistas; y algunos de ellos podrán pensar a su vez que la inconsistencia de los luteranos no les toca, pero se equivocan entre ellos ya que los luteranos pueden ver en los calvinistas las trazas del movimiento que ellos han acuciado y, al contrario, los calvinistas deben remarcar en los luteranos el desorden y la incertidumbre del comienzo que han seguido: empero sobre todo los calvinistas no pueden negar que hayan siempre visto a Lutero y a los luteranos como sus autores, y sin hablar de Calvino, que fue mentado continuamente por Lutero como el jefe de la reforma, esto se verá en la siguiente historia (Lib. XII); todos los calvinistas (denomino con este término a la segun-



da facción de protestantes), alemanes, ingleses, húngaros, polacos, holandeses, y otros, generalmente, reunidos en Frankfort (Act. Auth. Blond, p. 65), a través de las diligencias de la reina Elizabeth, después de haber reconocido la confesión de Augsburgo, es decir, a los luteranos, *como los primeros que hicieron renacer a la iglesia*, reconociendo la confesión de Augsburgo como una pieza común de toda la facción, que no contradicen, *sino para bien comprender*; y, por lo demás, en un único artículo que es el referido a la Cena, queda claro, por ello que, entre sus padres, no sólo Zwinglio, Bucer y Calvino, sino Lutero y Melanchthon, es colocado Lutero a la cabeza de todos los Reformadores.

Que, después, afirman estas variaciones de Lutero y los luteranos no les compete: nosotros les diremos al contrario que, de acuerdo con sus propios principios y declaraciones, mostrar las variaciones e inconsistencias de Lutero y los luteranos es mostrar el espíritu de vértigo en la fuente de la Reforma y en la cabeza donde fue concebida, primeramente.





La colección numismática Dihigo en la didáctica de la historia y la civilización romana

Mariana Fernández Campos

Real Academia Española (RAE)

“La numismática ha ampliado mucho su esfera de acción cooperando al mayor éxito de la finalidad a que aspira la investigación filológica.”¹

Comenta Víctor José Herrero² en su libro *Introducción al estudio de la filología latina* que al estudiar esta ciencia hemos de tener en cuenta el valor y conocimientos que a ella tributan otras disciplinas afines, encargadas todas de estudiar la Antigüedad. Parece a Herrero, acertado el inventario que de estas últimas propone W. Kroll³, para quien la Numismática, la Epigrafía, la Arqueología, la Religión, la Mitología y otras ciencias, forman parte (junto a la Lite-

ratura, la Lengua y la Historia de la Lengua) de los estudios filológicos en general y de la Filología Clásica Latina en particular. Para Giancarlo Alteri, la numismática muestra “una Storia di Roma [...] illuminata nei suoi molteplici aspetti, che io mi lusingo possa tornar utile anche all’archeologo, allo studioso di politica o di religione romana, allo storico dell’arte, così come ad ogni persona colta.”⁴

3 Kroll, W., *Historia de la filología clásica*, Barcelona: Labor, 1928, p. 8.

4 Alteri, Giancarlo, *Tipologia delle monete della Repubblica di Roma (con particolare riferimento al denario)*, Catalogo della mostra Salone Sistino (Studi e testi), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1990, p. IX.

1 Dihigo y Mestre, Juan Miguel, *Cómo puede conocerse la historia por las monedas*, La Habana: Sociedad Editorial Cuba Contemporánea, 1921, p. 36.

2 Herrero, Víctor José, *Introducción al estudio de la filología latina*, Madrid: Gredos, 1976, pp. 18-19.

Así pues, es notable la importancia que adquiere la colección numismática Dihigo como parte del material de estudio de las asignaturas incorporadas a la especialidad de Letras Clásicas y, en general, a las carreras humanísticas de la Universidad de La Habana. En este sentido, es la Civilización Romana la primera y más evidente materia beneficiada, aunque es útil a la Historia del Arte, la Literatura Romana y Universal, así como otras materias. La Civilización Romana, curso optativo que cada año queda abierto para los estudiantes de la carrera de Letras y también de Historia del Arte, es una de las asignaturas heredadas de la Filología Clásica como materia de pregrado. Tiene como objetivo dotar al alumno de conocimientos histórico-culturales a partir de temas que abarcan la civilización romana desde los orígenes de la urbe, transitando por el llamado período de los reyes, hasta la decadencia y fin del imperio; lo que permite al estudiante, otear las diferentes etapas de la República y del surgimiento y auge del Imperio. Este enfoque histórico de la asignatura, que tampoco desdeña los aspectos culturales, ha hecho que se distinga su nombre como civilización y no como cultura. Es posible así hacer uso de las ventajas que supone la Numismática Romana como elemento epocal vinculado no sólo a la Economía, sino también a la Política y a la Sociología, a la Geografía, a la Epigrafía y principalmente a la Historia. Puesto que podemos, tal como dijo el mismo Juan Miguel Dihigo⁵, tener una idea, a través de las monedas, de algunos de los rasgos más notables de los personajes de la Historia de Roma, de las abreviaturas, de la caligrafía, de la cronología y de la política.

El recorrido histórico que supone el estudio numismático de la colección Dihigo no es siempre lineal. Así pues, si bien no contamos con monedas que se remonten a los siglos VIII-VI a. C., en el denario republicano Sp A-89 de Lucio Titurio Sabino encontramos un retrato del rey Tito Tacio⁶, quien fue coprotagonista de la segunda alianza latino-sabina y antepasado del monetario⁷. En aquel tiempo, Rómulo era rey en Roma y Tito Tacio en Alba Longa, y la alianza trajo a Roma un período en el que gobernaron dos reyes y la población creció junto al poder de la que siglos más tarde

sería la Urbe. Luego de hacer una división de los pobladores latinos y sabinos en treinta curias, para equiparar el poder de ambos pueblos y consolidar la alianza, Tito Tacio murió, dejando nuevamente a Rómulo solo en el trono. El rostro barbado y con cabellos lacios y cortos que circundan la frente del rey Tacio podría ser una representación fiel de los patrones y estilos sabinos del siglo VIII a. C., o tal vez un retrato según los códigos artísticos a usanza del siglo I a. C., o bien, ambos. Tales cuestionamientos podrían ser fructíferos, por ejemplo, para el análisis de los códigos artísticos del período pre-republicano y del republicano mismo. Son cuestiones que valen la pena dejar aquí sin responder, para que el estudiante y lector apele a la razón, más que a la memoria de mis palabras.



Otra moneda de la colección Dihigo, el sextante etrusco Sp A59⁸, siendo el ejemplar más antiguo, es útil como material de estudio para la comprensión de la influencia del legado etrusco en Roma. En este caso, la iconografía de la moneda, con la cabeza janiforme en el anverso, la inscripción y las marcas de valor en el reverso, ayudan a los estudiantes a conocer los rasgos y tipo de la deidad representada, asimismo, algunas de las letras del alfabeto etrusco, que pueden también compararse con la caligrafía de las inscripciones latinas

5 Dihigo y Mestre, Juan Miguel, *óp. cit.*, pp. 10-19.

6 Regente de origen sabino.

7 Fernández Campos, Mariana, *Monedas romanas en La Habana. Redescubrimiento de una colección universitaria*, La Habana: Editorial UH, 2013, p. 121.

8 *Ibidem*, p. 80.

más antiguas y con la de las griegas de la misma época. Sucede también que este sextante de Volterra pertenece a una época en la que el imperio etrusco había sido ya conquistado (y mayormente arrasado) por Roma; sin embargo, era portador y reflejo de una tradición más antigua y pre-romana.

Notemos además los hechos siguientes: primero, *Velathri* fue una de las ciudades etruscas más septentrionales y fue siglos antes, conquistada durante un tiempo por las tribus galas que descendían por la península itálica en busca de nuevas tierras que habitar y saquear (los mismos romanos, mucho más lejos del septentrión, sufrieron la avalancha gala y renegaron luego de ella); segundo, y como consecuencia de lo anterior, cuando los romanos tomaron posesión de esta ciudad ya había sido fundada por etruscos, tomada durante casi un siglo por los galos, y recuperada por los etruscos nuevamente en la época en la que estos últimos



eran un imperio consolidado y poderoso; tercero, la teoría del origen más antiguo del dios Jano es dúplice y se atribuye unas veces a los galos del norte de Italia y otras a los propios etruscos. Sucede, en consecuencia, que este sextante etrusco (y también otras monedas de Volterra incluso más antiguas que esta) refleja en su anverso la cabeza bifronte de Jano, deidad que pudo tener, tal como


la tradición afirma, los dos orígenes que le son atribuidos. Pienso que la deidad gala pudo ser importada a Etruria, y que de esta pasó entonces a Roma, o bien pudo haber ocurrido una fusión entre dos antiguos dioses, galo uno, etrusco el otro, con atributos semejantes, pues este fenómeno fue común en la Antigüedad. Un razonamiento de este tipo evidencia la importancia de la numismática como instrumento arqueológico en el estudio de complejas teorías sobre la historia de la religión, cuya explicación a los estudiantes se vuelve más sencilla y amena a través de una prueba material. Esta última, la moneda, estimula su capacidad de análisis y la integración de conocimientos correspondientes a diversas esferas cotidianas del mundo antiguo.

Para los filólogos, y de igual modo para los estudiantes de filología, es evidente que no solo la presencia de información es significativa, sino que, en no pocas ocasiones, también la ausencia lo es. En el caso de la Numismática romana, dicha ausencia es sintomática durante los primeros tiempos de la historia, de los que contamos en general con escasas y controvertidas fuentes. Además, gran parte de estas, sobre todo las literarias, mezclan los datos propiamente históricos y los mitológicos. Así, luego de comentar la moneda más antigua de la colección Dihigo y el denario republicano de Lucio Titurio Sabino, los estudiantes pueden notar a cabalidad dicha ausencia y también la intervención de personajes histórico-mitológicos como el rey Tito Tacio.

En lo concerniente a las piezas de la época republicana, pueden verse en ellas no solo los cambios iconográficos a través del tiempo, sino también la relación que se establece en cada período entre el peso, la composición y el valor, y también el papel de la moneda como propaganda política y su impacto social en este sentido. Notemos, por ejemplo, la importancia de la representación de la diosa Roma y de sus características. Roma, en su representación numismática, es la ciudad, la naciente potencia, la alegoría del carácter divino y la mujer romana. Dado que, los monetarios ponían el rostro de las mujeres de su familia a las diosas o alegorías de las monedas que acuñaban, y existe, por tal razón, un amplio espectro de deidades con características faciales diversas.

Esto se relaciona, evidentemente, con el carácter propagandístico de la moneda y la relevancia de los retratos y también de las inscripciones que le acompañaban. Así, por ejemplo, si comparamos la representación de la Concordia en

los denarios republicanos Sp A-77 de Lucio Emilio Paulo Lépidio y Sp A-80 de Tito Didio y Publio Fonteyo Capito ⁹, veremos que el tocado de la diosa es el mismo: un manto cubre la cabeza, mientras que una diadema la adorna y los rizos del cabello quedan expuestos entre la tela y el rostro representado. El rostro, por su parte, tiene rasgos singulares y, a pesar del reducido espacio en el que se encuentran las figuras (solo 18-20 mm.), distinguimos una cara redonda, en el primer caso, con ojos grandes y un mentón regordete y saludable; una faza de nariz que hoy llamaríamos romana, en el segundo caso, con rasgos muy definidos y proporcionados, casi duros y no obstante bellos.

El valor propagandístico antes mencionado está conectado además con el valor conmemorativo, por ende, al hacer referencia a un hecho ilustre llevado a cabo por el propio monetario o por alguno de sus antepasados, aquel desea enaltecer la relevancia de su familia y en consecuencia la suya misma. Este es el caso, por ejemplo, del denario de Manlio Emilio Lépidio Wr B-17 ¹⁰, en cuyo reverso se recuerda la victoria de los romanos sobre Perseo en la batalla de Pidna. En reverso de la acuñación vemos una estatua ecuestre sobre un triple arco en cuyos vanos se lee: “L-E-P[idus]”. El jinete aparece con atuendo bélico y lleva en su diestra un cetro, símbolo de poder. A la derecha del campo encontramos el anagrama , o sea, “M[a]N[l]io” y luego la leyenda “AEMILIO”. El general que llevó a cabo la empresa fue el cónsul Paulo Emilio, antepasado del monetario. Manlio Emilio utilizaba así, a través de la moneda, la fama de su familia y no permitía el olvido de esta. Y para exaltar aún más la relevancia de su pasado familiar ilustre y victorioso, Manlio Emilio hizo inscribir en el extremo superior del campo la leyenda “TER”, que recuerda que el triunfo sobre el rey macedónico no era el primero, sino el tercero de los grandes éxitos militares de Paulo Emilio.

Vinculado también al hecho de carácter conmemorativo se halla el valor religioso de las monedas. Lo encontramos, por ejemplo, en los denarios ya citados de Lucio Emilio Paulo Lépidio y de Tito Didio y Publio Fonteyo Capito, pues en ellos se enaltece la importancia religiosa de la concordia a través de su alegoría deificada. Aparece igualmente el valor religioso en la representa-

ción de Roma, cuyo culto trasciende lo meramente político. Mitología y religión están desde los primeros tiempos de la amonedación romana en estrecho vínculo, pues la mitología se acerca en no pocas ocasiones a la historia y la religión romana las abarca y conecta a ambas. Un ejemplo claro de esto está en la representación frecuente de los gemelos Cástor y Pólux ¹¹. Así, culto religioso, historia y mitología se mezclan en la moneda romana.

No debe tampoco despreciarse el valor simbólico y sus variadísimas implicaciones y lecturas según el contexto específico en cada caso. A través de un ejemplo concreto como el que encontramos en el denario de Lucio Postumio Albino Wr E5 ¹², los estudiantes pueden no solo conocer la forma del apex o gorro flaminio romano, sino acercarse también al valor y uso religioso de estos. Lo mismo sucede al observar la representación de un lituo en el denario Wr A-21 de Cayo Servilio ¹³, pues explicar con palabras la forma del objeto resulta mucho más engorroso y de difícil comprensión que mostrar una imagen. En tal sentido los símbolos, sin importar su naturaleza, son utilísimos como medio didáctico. Su diversidad nos hace recordar, finalmente, que la relación de todos los elementos en la moneda suele llevar a una lectura global de la misma, en la que cada uno de los motivos e inscripciones desempeñan un importante papel.

De ahí que la Numismática, como ciencia en la que convergen los estudios de disciplinas varias, sea un tema provechoso para la elaboración de trabajos de curso. En consecuencia, los estudiantes pueden interesarse por abundar en el papel socio-político de la amonedación de una gens o de un monedero específico, en la comparación iconográfica de piezas de épocas diferentes, en el vínculo de la religión con la política a través de las representaciones relacionadas con el culto estatal, en los cambios de la moda, según el atuendo y los peinados, en el estudio y la evolución de las inscripciones, abreviaturas y anagramas, entre otros muchos temas.

Los cambios iconográficos que se dan en la amonedación republicana van aparejados con cambios histórico-políticos de gran magnitud. Así, la diversificación de la iconografía en la moneda republicana va a la par de la etapa de las primeras luchas entre los pueblos vecinos y Roma, la época

⁹ *Ibidem*, p. 136 y p. 139.

¹⁰ *Ibidem*, p. 101.

¹¹ *Ibidem*, pp. 81-84, p. 88, pp. 105-106 y p. 143.

¹³ *Ibidem*, p. 91.

de las grandes conquistas y, por último, la etapa final de la República romana, también conocida como imperial. De especial relevancia en esta última son los retratos, a cuya “importancia artística y [...] significación histórica” se refiere Juan Miguel Dihigo en su discurso *Cómo puede conocerse la historia por las monedas*. A través de estos retratos de personajes ilustres hemos disfrutado la posibilidad de “tener una idea, por ligera que fuese, de su fisonomía y [...] podemos relacionar con sus hechos revelándonos en algún caso la suavidad del carácter, la expresión de la superior mentalidad [...]”¹⁴ Resulta así ya frecuente que en las lecciones de Civilización Romana, que se ocupan del período de transición de la República al Imperio, se muestren los retratos de César, Pompeyo Magno y Marco Antonio, que aparecen en los denarios Sp A-74, Sp A-75 y Sp A-73.¹⁵ Es conocido que el culto a la personalidad se vuelve más intenso en este período y que este afán por enaltecer la figura del dictador devendrá culto religioso estatal en el principado de Augusto.



En el período dictatorial o pre-imperial, y específicamente a través de los denarios legionarios

Wr C5 y Wr D-10 de Marco Antonio¹⁶, que cierran el segmento republicano del catálogo Dihigo, podemos hacer hincapié en la importancia ascendente del ejército como medio para acceder al poder supremo en Roma. La conmemoración de la legión victoriosa deviene así no solo elemento de carácter militar, sino también político y, en consecuencia, histórico-social. Estos componentes de la moneda imperial, cuyo origen es helénico, van a perpetuarse en la imperial y en la occidental y reflejan de manera clara a los estudiantes los cambios históricos a través de la numismática.

Durante el principado de Augusto, se van afianzando dichos cambios iconográficos de manera paulatina. Así, en todas las acuñaciones de este período que tenemos en la colección Dihigo se ve en el anverso el retrato del emperador, cuya importancia es resaltada por la aparición de su nombre y de sus títulos en las leyendas de las monedas. La propaganda política trasciende el anverso y la encontramos, por ejemplo, en el reverso de los denarios de *Lugdunum* (Lyon), donde Cayo y Lucio aparecen retratados y se les proclama sucesores del príncipe a través de la leyenda: “AVGVSTI• F[ilii]• CO[n]S[ules]• DESIG[nati]• PRINC[ipes]• IVVENT[utis]”, y debajo el exergo: “C[aius]• L[ucius]• CAESARES”¹⁷. No es casual que los jóvenes se encuentren junto a sendos escudos, lanzas, un símpulo y un lituo y que vistan la toga viril. El mensaje de esta propaganda es el siguiente: Cayo y Lucio, de la familia de los Césares, son los elegidos para el futuro principado de Roma, pues en ellos corre la sangre de Augusto y como adultos que ya visten la toga viril son capaces de afrontar las tareas militares, religiosas y socio-políticas que tal responsabilidad supone.

Por otra parte, esta exaltación del príncipe deviene, como se ha dicho antes, religiosa. Y en este sentido resulta interesante que, cuando se rinde culto a Roma, se rinde también culto al emperador, quien funda en las provincias templos dedicados a aquella y a sí mismo. Esto se puede comprobar en el cistóforo Sp A-70 acuñado en Pérgamo, en el que vemos la representación del templo de Augusto y Roma, acompañado por la leyenda “ROM[ae]• ET• AVG[usto]”¹⁸. En otro cis-

14 Dihigo y Mestre, Juan Miguel, *óp. cit.*, p. 10.

15 Fernández Campos, Mariana, *óp. cit.*, pp. 145-146 y p. 148.

16 *Ibidem*, p. 149.

17 *Ibidem*, pp. 151-152.

18 *Ibidem*, p. 154.

tóforo de Augusto, el catalogado como Sp A38¹⁹, notamos también cómo se produce la mezcla estratégica de valores y códigos religiosos e iconográficos de las monedas provinciales y las propiamente romanas. El proceso de adaptación y asimilación, que observamos en el panteón greco-romano, está presente también en las acuñaciones, cuya iconografía provincial se asimila de forma creciente y se mezcla con la de la Urbe. Así, en una pieza como este cistóforo acuñado en Pérgamo, tenemos el retrato de Augusto en el reverso y leemos en ambos campos inscripciones latinas. En cambio, en el reverso encontramos un Capricornio, mezcla de cabra cornuda y pez, que fue no solo el signo zodiacal de Augusto, sino también uno de los tipos más frecuentes en las acuñaciones del Asia Menor y en particular de las cecas de Éfeso y de Pérgamo. Esto último ha provocado que se ponga en duda la locación de los tetradracmas cistofóricos con esta iconografía. La presente moneda de Augusto pertenece a un grupo que, Sutherland afirma, ha sido conjuntamente atribuido a la ceca de Pérgamo, aunque “It is easier to disprove their attribution to other mints than to prove them Pergamene.”²⁰

Estos mismos factores siguen pesando en la amonedación de los siglos posteriores al principado de Augusto, en la época tan diversa y compleja que solemos llamar Imperio Romano. En las monedas imperiales es también regular encontrar el retrato del emperador en el anverso y la mención de sus títulos. Estos últimos son de gran valor no sólo para la propaganda política, sino también para la cronología. Por ejemplo, las inscripciones en el denario de Antonino Pío y Marco Aurelio Wr D-18 de la colección Dihigo son las siguientes: “ANTONINVS AVG[ustus] PIVS P[ater] P[atriciae] TR[ibunicia] P[otestate] CO[n]S[ul] III” / “AVRELIVS CAES[ar] AVG[usti] PII F[ilius] CO[n]S[ul]”²¹; en estas leyendas se anuncia que Marco Aurelio había sido integrado a la familia augusta como César, a través de la adopción y con el carácter de hijo de Antonino Pío.

19 *Ídem*.

20 Mattingly, Harold, Edward Sydenham *et alii*, *The Roman Imperial Coinage (RIC)*, London: Spink & Son Ltd., 1930, t. I, p. 36.

21 Fernández Campos, Mariana, *óp. cit.*, p. 183.

22 *Ibidem*, pp. 156-157.

23 Mateo 22, 15-21; en Fuentes Mendiola, Antonio (trad. y ed.), *Nuevo Testamento*, Madrid: RIALP, 2009, p. 86

Los retratos que encontramos en las monedas romanas imperiales no son sólo masculinos, sino también femeninos. Es significativa la importancia de los retratos de las mujeres de la familia imperial y la relación que se establece entre estas y determinadas deidades o alegorías. La cuestión familiar y privada se relaciona aquí con la política e incluso con la jurisprudencia, cuando vemos, por ejemplo, la representación de Livia con los atributos de la Paz en los denarios de Tiberio acuñados en Lyon.²² Esta abundantísima serie de Tiberio, acuñada tanto en oro como en plata en *Lugdunum* entre los años 14 a. C. y 37 d. C., posee gran fama histórica y literaria, pues con este tipo de moneda se pagaban los tributos de las provincias a Roma, y es probable que Jesús se refiriera a ella cuando discutía sobre el pago de los tributos y dijo “dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”, según consta en el evangelio de San Mateo.²³ Pero regresemos a Livia. Como emperatriz madre y como viuda de Augusto, su figura es un emblema, que no se vincula casualmente a la Paz, sino que recuerda a la Pax Augusta. De igual modo encontramos propaganda y culto a la persona de la emperatriz en el as Sp A51 de Lucila y en el denario Sp A-46 de Julia Domna²⁴, que aparecen retratadas en los anversos, mientras que en reverso se encuentra Juno, símbolo del matrimonio, cuyo valor entendió Augusto y decidió por ello favorecerlo a través de la ley.

Así, el culto a la persona del emperador se extiende, aunque en grado menor, a la emperatriz; un ejemplo claro de esto lo constituye el cistóforo de Claudio y Agripina la menor, catalogado como Sp A39 en el que aparecen retratados ambos²⁵. Este binomio soberano-soberana continuará manifestándose en los siglos posteriores, donde se identifican como la pareja mitológico-religiosa del Sol y la Luna. Por esto los antoninianos llevan en el anverso el retrato del emperador con una corona radiada, atributo del sol; mientras que las emperatrices aparecen sobre una medialuna.

Por su parte, la relevancia del poder militar continúa haciendo aparición de manera evidente en las monedas posteriores al principado de Augusto. Se muestra en las acuñaciones donde el emperador

24 Fernández Campos, Mariana, *óp. cit.*, p. 151 y p.194.

25 *Ibidem*, p. 162.

26 *Ibidem*, pp.169-170.

aparece con casco o con atuendo bélico, o bien coronado de laureles, símbolo de la victoria, y también en las representaciones de Minerva, Roma o Marte, o del propio emperador con los atributos de este último. Ejemplos de esto lo constituyen los denarios Wr B-2 y Wr D-9 de Domiciano²⁶. Por tanto, vida militar y vida política son correlativas a la propaganda numismática, al culto del emperador y a la reverencia de sus allegados.



Por último, en la llamada época bajo-imperial podemos notar cómo los cambios tipológicos y metrológicos que se observan en las monedas son el espejo de los cambios económicos, políticos, sociales e históricos que se van produciendo en el Imperio. En tal sentido resulta sintomático el surgimiento del antoniniano y la sustitución gradual del denario por este. En los últimos siglos del Imperio romano, mientras la decadencia se hacía cada vez más evidente, las monedas de oro y plata disminuyeron grandemente su cantidad de metal noble y muchas se acuñaron en vellón y se forraron con una tenue capa plateada. Este último es el caso, por ejemplo, del antoniniano forrado de Quintilo Wr E-14.²⁷ Las monedas son

eco de la división entre oriente y occidente y evidencian los cambios en el aparato político-administrativo; v.gr., en diversas monedas, posteriores a Diocleciano, pueden encontrarse, por una parte, el deseo de volver a los orígenes tradicionales a través de la abundante representación de Roma y, por otra, la implicación y el alcance diferente de esta misma objetivación y de su tipología.

Es natural, por tanto, que estas últimas monedas imperiales sean más cercanas al tipo bizantino, y que la diosa Roma que encontramos sentada en el reverso del denario anónimo Wr F5²⁸ se va consolidando y engrandeciendo, siendo muy diferente de la que vemos en los reversos de las silicuas Wr C-8 de Graciano y Wr D-11 de Magno Máximo.²⁹ La amonedaación romana cambia así con Roma y experimenta y refleja los procesos de crecimiento y auge de la República y de su transición al Imperio y del fortalecimiento, la crisis y la decadencia de este último.

Existen varias maneras de vincular la Filología Clásica con la Numismática, pues Mitología, Religión, Política, Economía e Historia se relacionan con las monedas y también lo hace el idioma y, evidentemente, la literatura escrita en él. Es posible, en consecuencia, establecer nexos entre la Numismática y muchas de las materias impartidas en las carreras de Letras, Historia del Arte y otras, en tanto dicho enlace se formula desde el inicio de la impartición de las primeras lecciones de lengua y literatura latinas y continúa profundizándose a través del tiempo con las restantes materias de la disciplina de Letras Clásicas y también, por transitividad, de todas aquellas asignaturas en las que intervienen de una u otra manera los cánones clasicistas, ya sea a través de la Antigüedad misma o del neoclasicismo. En tal sentido, la Civilización Romana como asignatura es un instrumento muy útil, como se ha podido comprobar, pero dista sobremanera de ser el único.



²⁷ *Ibidem*, p. 221.

²⁸ *Ibidem*, p. 99.

²⁹ *Ibidem*, pp. 223-224.

Bibliografía

Alteri, Giancarlo, *Tipologia delle monete della Repubblica di Roma (con particolare riferimento al denario)*, Catalogo della mostra Salone Sistino (Studi e testi), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1990.

Dihigo y Mestre, Juan Miguel, *Cómo puede conocerse la historia por las monedas*, La Habana: Sociedad Editorial Cuba Contemporánea, 1921.

Fernández Campos, Mariana, *Monedas romanas en La Habana. Redescubrimiento de una colección universitaria*, La Habana: Editorial UH, 2013.

Fuentes Mendiola, Antonio (trad. y ed.), *Nuevo Testamento*, Madrid: RIALP, 2009.

Herrero, Víctor José, *Introducción al estudio de la filología latina*, Madrid: Gredos, 1976.

Kroll, W., *Historia de la filología clásica*, Barcelona: Labor, 1928.

Mattingly, Harold, Edward Sydenham *et alii*, *The Roman Imperial Coinage (RIC)*, London: Spink & Son Ltd., 10 vol., 1930-1994.



La medicina moderna en la Nueva España: recepción y adaptación de los saberes médicos de España, Francia y Escocia en los siglos XVIII y XIX

Luis Adrián Rodríguez Cortés

Resumen

Las prácticas y saberes vinculados con una ciencia no se aplican en una localidad de forma independiente a su contexto y necesidades. De manera que, a pesar de ser una colonia dependiente de España, la Nueva España tuvo elementos culturales que forjaron las posibilidades de un desarrollo científico característico de cara al México independiente. La presente investigación analiza los factores que incidieron en el desarrollo de la medicina y la cirugía entre los siglos XVIII y XIX en la Nueva España. Específicamente, se abordan: la introducción de la fisiología de William Harvey en la Universidad novohispana, de la mano de Marco Josepho Salgado; el surgimiento de la Real Escuela de Cirugía de la Nueva España; y, finalmente, la esmerada labor de Luis Joseph Montaña para difundir y adaptar la medicina del médico escocés John Brown a finales de la época colonial.

Introducción

Las facultades del entendimiento se fortalecen con la diversidad de las experiencias, inclusive mediante aquellas que, desde un punto de vista, pudieran considerarse indeseables o perjudiciales. Viajes, experimentos y discusiones; así como crisis políticas, bélicas y administrativas, constituyen un punto de partida de cara a los múltiples caminos de la ciencia, los cuales se iluminan -aún en momentos de tensión y oscuridad- para los hombres comprometidos con el saber. Para cumplir nuestro objetivo, comenzamos por describir sucintamente el estado de las ciencias en España en los primeros siglos de la Colonia. En segundo lugar, analizamos las coyunturas que incidieron en las particularidades del pensamiento novohispano en el siglo XVIII y sus diferencias con el pensamiento español de aquel tiempo, esto a través de la exposición de la distinta recepción que tuvo en España y en la Nueva España

la obra fisiológica de William Harvey. Posteriormente, se muestra el efecto de la militarización de las ciencias en España y en la Nueva España, mediante el caso de la fundación de los diversos colegios de cirugía en los territorios de la Corona. Y, para finalizar, abordamos el caso de Luis José Montaña, quien -al igual que Marco Josepho Salgado- fue reconocido por introducir al continente conceptos de corrientes médicas extranjeras, ajenas a las que circulaban en la metrópoli ibérica.¹



Ciencia y tradición en España de cara a la modernidad

El análisis de Antonio García Belmar y José Ramón Bertomeu Sánchez, con respecto a los viajes al extranjero, tuvo una relevancia para el desarrollo de la química en la España del siglo XVIII, contribuyendo a superar el modelo difusionista para la explicación de la transmisión de la ciencia.

¹ Un estudio más extenso sobre el tema fue publicado por el autor, en conjunto con Reyna Beatriz Vázquez González, en la Revista de ciencia y cultura *Elementos*, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Cuaderno de *Elementos*, No. 5, abril de 2020.

Según este modelo, un centro hegemónico de producción del conocimiento lleva la ciencia a otro punto del globo, donde ésta se recibe pasivamente². Esta explicación -criticada por los especialistas desde hace algunas décadas-, es especialmente insatisfactoria para dar cuenta de la adaptación de los saberes³ en la Nueva España, territorio distinto a la metrópoli europea, en cuanto a sus características administrativas y geográficas, así como en lo referente a su gente, costumbres y necesidades.

La unión de los reyes católicos fortaleció la solidez de España como Estado, no obstante, fue la explotación de las tierras americanas el factor principal para el advenimiento del esplendor económico y cultural que posibilitó el Siglo de Oro español. En cuanto a las ciencias y las letras se refiere, la impresión e importación de libros se incrementaron gracias a los designios de la reina Isabel, quien, además, renovó las cátedras de la célebre Universidad de Salamanca. Otra institución representativa de este periodo fue la Universidad de Alcalá, fundada en 1499 por el Cardenal Giménez de Cisneros.

Pero no sólo la vida en las universidades se dinamizó a lo largo del primer siglo del periodo colonial, sino que la religiosidad también se enriqueció en su profundidad y expresividad discursiva. Vieron la luz los ejercicios espirituales de Francisco García de Cisneros, Alonso de la Madrid y Juan de Ávila, entre otros. Por su parte, el misticismo español alcanzó su cúspide mediante la vida y obra de Santa Teresa y San Juan de la Cruz, “en quienes la vida mística encuentra perfecta expresión verbal”⁴.

² Cfr. García, Antonio y Bertomeu, José, “Viajes a Francia para el estudio de la química, 1770 - 1833”, en *Asclepio*, Vol. LIII/1, España: CSIC, 2001 p. 100.

³ Se prefiere el término “saberes” sobre el de “conocimientos” para efectos de esta investigación. Teniendo como base la distinción que entre ambos conceptos elabora Michel Foucault, para quien los conocimientos tienen la cualidad de ser distinguidos entre verdaderos y falsos, exactos e imprecisos, según un marco teórico determinado. Sin embargo, “saber” es un concepto más general, que describe a distintos elementos (teóricos y prácticos), generados según una formación discursiva unitaria (no precisamente científica), los cuales son susceptibles de transformar y transformarse, como en el caso de los saberes que operan y se transforman en la clínica y el hospital. Cfr. Foucault, Michel, *Estética, ética y Hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999, p. 110.

⁴ Vilar, Pierre, *Historia de España, España*: Edito-

El fulgor de la vida intelectual y cultural de España comenzó a menguar a principios del siglo XVII. La peste, las migraciones y la expulsión de los moriscos provocaron una caída demográfica, a la cual se sumó un fenómeno económico complejo, explicado por el historiador Pierre Vilar en los siguientes términos:

“Hacia 1600, las inmensas deudas de la monarquía española, por sus empresas imperiales, los enormes adelantos hechos por todas las clases de la sociedad con la garantía del dinero de las Indias, hicieron de la sociedad española una pirámide parasitaria, donde, por el sistema de censos y de juro (rentas sobre los empréstitos privados y públicos), un solo labrador debía alimentar a treinta no productores⁵.”

En este complicado contexto, las zonas periféricas del territorio español se caracterizaron por padecer calamidades de naturaleza distinta de las sufridas en la urbe. Si bien, Barcelona se nutría paulatinamente de puertos que favorecían el comercio marítimo en el Mediterráneo y en América, su economía cargaba con el peso de la manutención de las tropas designadas por la Corona para encarar la Guerra de los Nueve Años, contra Francia.

Así como la enorme riqueza que llegó a ostentar la Corona española no fue invertida en medios de producción que preservaran o incrementaran la estabilidad económica del reino, sino en mantener el modo de vida y costumbres de los grupos hegemónicos de la nación, de manera análoga, la transformación cultural e intelectual de la España en el Siglo de Oro se caracterizó por profundizar en la lengua, la religión y la ciencia que ya tenían una distinguida presencia en el país, más que en la diversificación de estos campos a través de la investigación o la experimentación.

En las universidades españolas se preservó, en gran medida, el modelo escolástico medieval.



Los grandes pensadores españoles de la época, si bien, cercanos al acontecimiento de la filosofía moderna, optaron por adentrarse en esta nueva etapa del pensamiento a través de las ideas más compatibles con sus creencias y costumbres tradicionales. Al respecto, Tomás Calvo señala una distinción en la forma en la cual el gran filósofo español de la primera mitad del siglo XVIII, Benito Gerónimo Feijóo (1676-1764), aprovechó el pensamiento moderno, sólo en tanto pudo vincular la obra de Descartes con la justificación racional de un cosmos dependiente de Dios⁶; mientras que, por otro lado, la renovación de las ciencias y las artes fue retomada por los pensadores novohis-

rial Crítica, 1999, p. 63.

5 *Ibid.*, p. 71.

6 Cfr. Calvo, Thomas, “Ciencia, cultura y política ilustradas (Nueva España y otras partes)”, en García, Clara (Coord.), *Las reformas Borbónicas 1750-1808*, México: FCE, 2010, p. 90.

7 Luna, Lorenzo; González, Enrique; Menegus, Margarita et al, *Historia de la universidad colonial*, México: UNAM, 1987, p. 93.

8 Cfr. Sánchez, Rafael, “Síntesis sobre la Real y Pontificia Universidad de México”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, No. 14, 2002, México: UNAM, p. 268.

panos, como Don Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700), quien fue una figura más ecléctica y cercana a la filosofía natural de Newton.

El anquilosamiento de las universidades españolas se reflejó también en la Nueva España. De ello da cuenta Don Juan de Palafox y Mendoza, en su calidad de visitador, encargado de evaluar el desarrollo de la Real y Pontificia Universidad de México, por Real Cédula del 19 de diciembre de 1639⁷. El ilustre español señaló en sus informes que el recinto destacaba más por sus catedráticos excelentes (de la talla de Fray Francisco de Naranjo y, décadas más tarde, del aludido Don Carlos de Sigüenza y Góngora) que, por el beneficio obtenido en el recinto⁸. A pesar de los intentos del clérigo de origen español por reformar la universidad novohispana, mediante una serie de estatutos que rigieron el recinto durante 170 años, la Real Universidad fue opacada en cuanto a su impacto social por los colegios y seminarios fundados a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, como lo fueron la Academia de las Nobles Artes de San Carlos y el Real Seminario de Minería.

Uno de los grandes catedráticos de la Real y Pontificia Universidad de México, impulsor de los estudios en medicina en la Nueva España hacia la modernidad, fue el poblano Marco Josepho Salgado (1671-1740) cuya obra marcó distancia de las prácticas y teorías que se enseñaban en las universidades ibéricas. Mientras importantes médicos españoles -como Juan Martín de Lesaca y Bernardo López de Araujo- atacaban a los contados defensores de la medicina moderna en España⁹ y pretendían refutar doctrinas como la de la circulación sanguínea, Salgado publicó su *Cursus Medicus Mexicanus* en 1727. Este primer tratado de fisiología elaborado en América, destacó por ser abier-

tamente crítico con el tradicionalismo aristotélico-galénico (sin desacreditarlo), así como por abrir paso en la universidad americana a la comprensión del sistema circulatorio¹⁰, tal cual fue expuesto por William Harvey en su *Motu cordis*, de 1628.

“[el movimiento de la sangre] ha sido claramente demostrado por William Harvey. En este movimiento circular, la causa principal es el corazón que, con sus latidos, expulsa la sangre empujándola en las arterias. La repetición de latidos cardiacos vigorosos hace que ésta, tras haber dejado el corazón a través de las arterias, vuelva a él por las venas¹¹.”

Más que un anecdótico destello en la historia de la ciencia novohispana, Marco Josepho Salgado fue formador de una generación que se preparó para recibir los nuevos tiempos de la medicina y la cirugía. Esto se constata en el hecho de que el médico poblano dirigió tesis de bachilleres en medicina, dedicadas al tema de la circulación sanguínea, tal como la de José Isidoro Aragonés Cortezero¹². En las décadas inmediatas después de la obra de Salgado, distinguidos pensadores novohispanos -como Francisco Xavier Clavijero, José Antonio Alzate y Juan Benito Díaz de Gamarra- se posicionarían a favor de la doctrina de la circulación de la sangre.

La guerra y el desarrollo técnico de las ciencias

La pregunta inevitable en este punto es: ¿cómo se desarrolló la medicina moderna en España y de qué manera incidió este fenómeno en la Nueva España? Los argumentos filosóficos que justificaron durante la Edad Media el estatus supe-

9 Cfr. Rodríguez, Rafael, “El tránsito de la medicina antigua a la moderna en España (1687-1727): los principales protagonistas”, en *Thémata Revista de Filosofía*, No. 21, 1999, págs. 167-195.

10 Vázquez, Reyna y Rodríguez, Luis, “Marco Josepho Salgado y Luis Joseph Ignacio Montaña, dos precursores de la medicina moderna en la Nueva España”, en *Revista Elementos*, 123/2021, págs. 11-20, p. 15.

11 Salgado, Marco, *Cursus medicus mexicanus. Iuxta sanguinis circulationem, & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, Pontificiâ Mexicana Academia, Apud Hæredes Viduæ Michaelis de Rivera*, 1727, p. 184. Traducción de Vidzu Morales Huitzil.

12 De Micheli, Alfredo, “El largo camino hacia la cardiología mexicana de hoy”, en *Gaceta médica de México*, Vol. 140/Núm. 3, México, 2004. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S001638132004000300018 el 27 de noviembre del 2019.

13 Rojas, Carlos, *Filosofía de la educación, de los griegos a la tardomodernidad*, Colombia: Universidad de Antioquía, 2010, p. 76.

14 Meza, Patricia y Rodríguez, Luis, *Las competencias y las Humanidades*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2019, p. 44.

rior de las ciencias especulativas sobre las artes mecánicas en todo occidente pueden retraerse, por lo menos, hasta Platón. Lo relevante, para el interés de la presente investigación, fueron los eventos que hicieron girar la mirada de las autoridades de la Corona hacia el desarrollo técnico de las ciencias en la modernidad. Ya desde la baja Edad Media, los intereses de los grupos gremiales se reflejaron en la formación de escuelas, en las cuales se educaba a los hijos de oficiales y maestros, con literatura generada a partir de la experiencia adquirida en los talleres¹³. Sin embargo, el cambio en la valoración de los saberes técnicos impactó mucho antes en las academias fundadas por la emergente clase burguesa que en las universidades de España, donde se mantuvo el dominio en cuanto a la educación superior, especialmente la de teólogos y juristas¹⁴.

En cuanto a la cirugía se refiere, cabe destacar que en la mayoría de las universidades españolas hubo una continua formación de cirujanos “latinos”, sin embargo, la importancia y el reconocimiento social de estos personajes fue mínima, probablemente, a causa de las prácticas desiguales del Real Protomedicato de la Corona, las cuales promovían el privilegio y dominio de los médicos sobre los cirujanos. Es preciso señalar que en Cataluña -dado su carácter de región periférica-, no operó el Real Protomedicato de la Corona, sino hasta bien entrado el siglo XVIII¹⁵.

A pesar del estado de las ciencias en las universidades españolas y en medio de una serie de conflictos bélicos, sanitarios y económicos, a finales del siglo XVII, vio la luz, en la metrópoli ibérica, el grupo que José María López Piñero identifica como el movimiento *novator* (o los *novatores*). Fueron algunos miembros de este grupo Juan de Cabriada y José Lucas Casalet, quienes introdujeron las polémicas doctrinas de la medicina moderna a España. Se trata de médicos y científicos que buscaron ofrecer respuestas ante el complejo contexto que les ofrecía la España de su tiempo, sin que rompieran o revolucionaran la

15 Cobo, Jesús, *La práctica médico-quirúrgica en la primera generación del movimiento novator a través de las obras de Juan Bautista Juanini (Milán, 1632 – Madrid, 1691): imagen historiográfica, saberes médicos y prácticas quirúrgicas*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2006, p. 45 (nota al pie).

16 *Ibid.*, p. 9

estructura institucional de la ciencia en la nación¹⁶.

El ambiguo éxito conseguido por el movimiento *novator* se puede ejemplificar a través de la vida y obra del grabador valenciano Crisóstomo Martínez, quien viajó a París en 1687, con la intención de culminar su *Atlas anatómico*, compilado de láminas que ilustran la morfología del esqueleto y de las proporciones humanas. Si bien, la precisión del autor y sus estudios en el extranjero hicieron de los grabados un trabajo comparable con las obras anatómicas modernas más destacadas de la época, el *Atlas anatómico* jamás fue culminado, dado que, al estallar la Guerra de los Nueve Años, Crisóstomo Martínez fue acusado de espionaje, perseguido y, consecuentemente, expulsado de París. Después de este evento, se conoce poco sobre de la vida del grabador¹⁷.

Si bien, el grupo de los *novatores* constituyó una clara denuncia hacia la estructura escolástica y tradicional de la formación científica en España, el movimiento no tuvo mayor impacto en las instituciones del reino, -probablemente a causa de la censura y las constantes polémicas entre los *novatores* y los representantes de los órganos oficiales de la ciencia española-. La situación del movimiento *novator* contrasta radicalmente con el caso de los cirujanos-militares catalanes, quienes influyeron determinadamente en el desarrollo de las ciencias médicas en España y la Nueva España. Si, por un lado, la obra de Crisóstomo Martínez se truncó a causa de la Guerra de los Nueve Años, fue otro gran evento bélico, la Guerra de Sucesión Española (1701-1713), el hecho que propició la fascinación del cirujano militar Pedro Virgili con la práctica francesa de la cirugía.

Como miembros del ejército de Felipe V -aspirante a ocupar el trono español tras la muerte de Carlos II- arribaron a Barcelona algunos cirujanos franceses, cuya habilidad asombró de tal manera a un joven Pedro Virgili que, dos años después de

17 Velasco, Raúl, “Nuevas aportaciones documentales sobre el grabador Crisóstomo Martínez y su Atlas de Anatomía”, en *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, Vol. LXIV/ No. 1, España: CSIC, 2012, págs. 189-212, p. 191

18 Rueda, Juan, “Nacimiento de la cirugía española moderna en el siglo XVIII”, en *Revista hispanoamericana de Hernia*, Vol. 1/No. 3, España: Elsevier, 2013, págs. 113-116.

concluida la guerra, viajó a Montpellier con tan sólo 16 años, con la intención de adquirir los conocimientos más adelantados en cuanto a cirugía se refiere, de mano de los mejores maestros. Después de una prolongada estancia en París, con 25 años, Virgili regresó a España, donde su carrera fue en ascenso. Prestó sus servicios como cirujano militar para el ejército sitiador de Gibraltar, y fue en medio de esta campaña militar que conoció al cirujano francés Jean La Combe¹⁸. Jean La Combe fue llamado a España y nombrado Cirujano Mayor de la Real Armada por el rey Felipe V, justo con la intención de proveer a los cirujanos castrenses de los conocimientos más actualizados sobre la cirugía. Este hecho muestra un sensible cambio en la manera de la Corona para procurar la ciencia en sus territorios. Con interés en el desarrollo técnico que permitiera una administración eficaz de los recursos españoles, las reformas emprendidas en el terreno político, educativo y económico a partir del ascenso de los Borbones al trono español (comprendidas en un conjunto general denominado Reformas Borbónicas) constituyeron una condición necesaria para la modificación de los procesos de recepción, adaptación y censura de ideas extranjeras (científicas y filosóficas) a lo largo del siglo XVIII.

La Combe, quien ya había ideado formar una escuela en el Real Hospital de la Armada (en la cual era obligatoria la asistencia a demostraciones anatómicas), recibió a Pedro Virgili como su ayudante primero en el Hospital de Marina de Cádiz. Con este cargo, Virgili realizó un nuevo viaje a París y tres viajes a América¹⁹. Conocedor del estado de la cirugía en diversas partes del globo -así como de los beneficios que el desarrollo de esta ciencia puede aportar a las naciones, en general, y a la milicia, en particular- Pedro Virgili asumió el cargo de Cirujano Mayor de la Real Armada al fallecer La Combe.

El mismo año de la muerte de su antecesor, Virgili cumplió el anhelo de su instructor, fundando el Real Colegio de Cirugía de Cádiz, en 1748. Este fue el primero de varios establecimientos que se inauguraron gracias a la influencia o intervención directa de este renombrado cirujano español,

seguido del Real Colegio de Cirugía de Barcelona (1760) y la Real Escuela de Cirugía de la Nueva España (1768). Incluso, ya fallecido Pedro Virgili, fue un alumno suyo, Antonio Gimbernat, quien fundó el Real Colegio de San Carlos de Madrid, en 1787²⁰.



El éxito de los colegios mencionados se debió, en gran medida, al vínculo de la cirugía con el bienestar de las tropas españolas, y, a su vez, al imprescindible papel de las tropas militares dentro de la estructura administrativa de la Corona durante el siglo XVIII. Inclusive, la opinión de los extranjeros llegó a calificar al gobierno español ejercido por los Borbones como una “Monarquía militar”²¹. Al respecto de la situación en la Nueva España, destaca la relación entre la administración de las colonias y la milicia, ya que -ante el caos administrativo del sistema virreinal- los oficiales peninsulares que se encontraban en América eran considerados por la monarquía borbónica como agentes eficaces del control central²². Por esta razón, el estado de la cirugía no podía ser descuidado en el nuevo mundo.

19 *Ibid.*, p. 114-115

20 *Ibid.*, p. 116

21 McFarlane, Anthony, “Los ejércitos coloniales y las crisis del imperio español, 1808-1810” en *Historia Mexicana*, Vol. LVIII/Núm. 1, México: Colegio de México, 2008, pp. 229-285.

La Real Escuela de Cirugía de la Nueva Es-

22 *Ibid.*, p. 235

23 Ramírez, Verónica, *El Real Colegio de Cirugía de la Nueva España, 1768-1833*, México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 2010, p. 105.

paña se fundó tras la emisión del decreto del 17 de marzo de 1768 y su confirmación en la Real Cédula del 20 de mayo del mismo año. Curiosamente, las primeras propuestas que dieron origen a la Real Escuela -elaboradas desde 1763 por Antonio Arroyo- sólo buscaban establecer una cátedra de anatomía en el Hospital Real de Naturales “que introdujera y fomentara el estudio y práctica de las disecciones anatómicas en beneficio tanto de la formación médica y quirúrgica como de la salud pública”²³.

Sin embargo, a partir de la cédula se instituyeron en el Hospital Real de Naturales las cátedras de operaciones, fisiología, clínica, osteología y botánica, además de la ya aludida cátedra de anatomía, lo que permite juzgar, a todas luces, que -en lugar de una cátedra- se formó un colegio o escuela. A recomendación de Pedro Virgili, el primer director de la institución fue Andrés Montaner y Virgili (sobrino del propio Pedro), quien ocupaba el cargo de ayudante del cirujano mayor de la Real Armada.²⁴

A lo largo de su existencia, la Real Escuela de Cirugía de la Nueva España atravesó por diversas dificultades y polémicas. Luis Joseph Montaña (1755-1820), médico de origen poblano, y Antonio Serrano, director de la Real Escuela de Cirugía entre 1804 y 1827, protagonizaron algunas de las disputas más célebres que involucran a este recinto. En 1804, con apoyo del Real Protomedicato de la Corona, se designó por cédula real a Luis Montaña para encargarse de una Cátedra de Clínica que tendría lugar en el Hospital de San Andrés, a lo que se opuso Antonio Serrano, argumentando que dicha preparación ya tenía lugar en la Real Escuela²⁵ (la cátedra no se llevó a cabo, probablemente por motivos económicos).

Posteriormente, en 1807, Luis Montaña solicitó que los estudiantes de medicina pudieran asistir a las disecciones anatómicas de la Real Escuela, a lo que Serrano dio su consentimiento, siempre y cuando estos se matricularan en la institución (lo que implicaba presentar documentos probato-

rios de limpieza de sangre)²⁶. Si bien, la respuesta pudo interpretarse como una crítica al descuido de la formación anatómica en la carrera universitaria de medicina, el celo profesional y la mala relación entre la Real Escuela de Cirugía y el Protomedicato (del cual formaba parte Luis Montaña) también pudieron incidir en la actitud de Antonio Serrano.



El Real Hospital de Naturales -recinto en el que se impartían las cátedras de la Real Escuela- padeció a causa del comienzo del movimiento de independencia, no sólo por la cantidad de heridos que requerían atención en el nosocomio, sino, también, porque la recaudación del medio real se tornó imposible ante las circunstancias bélicas. Una de las medidas propuestas, por la Junta del Hospital, para enfrentar la crisis económica fue el ahorrarse una plaza, reuniendo al médico y al cirujano en una sola persona. Dado que sólo en los reales colegios de cirugía de Barcelona y Cádiz se proveía a los egresados del título tanto de médico como de cirujano, los únicos candidatos en el Real Hospital de Naturales a ocupar una plaza de tales características fueron Antonio Serrano y Antonino Gutiérrez Robledo. Entonces, Luis Joseph Montaña tuvo oportunidad de devolver los sinsabores pro-

²⁴ *Ibid.*, p. 114

²⁵ Vázquez, Reyna y Rodríguez, Luis, “Los saberes en España y Nueva España en el periodo de las Reformas Borbónicas: Un reflejo de la Ilustración en la medicina de frente al México independiente”, en Cuaderno de *Elementos*, No. 5, México: BUAP, 2020, p. 29.

²⁶ Ramírez, Verónica, *óp. cit.*, p. 164.

²⁷ *Ibid.*, p. 101.

vocados por Serrano en el pasado, oponiéndose a la medida, por considerar que con ello se atentaba en contra de la salud de los pacientes²⁷.

Más allá de estas controversias, Luis Joseph Montaña dedicó su vida a formar estudiantes, dentro y fuera de la universidad. Antes de acceder a las cátedras universitarias (lo que logró hasta sus 70 años), el médico poblano encabezó reuniones con jóvenes estudiosos de la medicina, en las cuales se comentaban textos de autores modernos, se compartían experiencias del ejercicio médico y se discutía sobre las propiedades curativas de las plantas mexicanas. En estas reuniones, así como en el ejercicio profesional del doctor Montaña, tuvo un lugar privilegiado la comprensión de la medicina bajo los conceptos del médico escocés John Brown.

La medicina browniana ostenta una comprensión sencilla de las enfermedades, fundamentada en la distinción entre estenia y astenia, “dos posibles condiciones del organismo, definidas respectivamente como el exceso de excitabilidad en el cuerpo y la carencia de ésta”²⁸. Si bien, en el México independiente, esta doctrina sucumbió en el ámbito académico frente a la medicina fisiológica francesa, ante la ineficacia de ésta para encarar una enfermedad de dicha naturaleza (pues se ignoraba el carácter contagioso de estos males), las grandes epidemias de tifo y *cholera morbus* -padecidas entre 1813 y 1850- se atendieron según los principios de la medicina de John Brown, a través de remedios que favorecían (según esta teoría) la movilización de la sangre, como lo son: la aplicación de calor en el cuerpo, el consumo de estimulantes (como vino, alcanfor y opio) y el uso de plantas medicinales. Todas ellas, medidas difundidas en el territorio por Luis Joseph Montaña.

Conclusión

En el proceso del desarrollo y difusión de los colegios de Cirugía de España y la Nueva España, observamos un claro ejemplo de lo que se ha llamado la “militarización de las ciencias útiles”²⁹, gracias a la cual también se fortalecieron otras disciplinas, como la astronomía, la química, la taxonomía y la botánica. Por su parte, en el recuento de las acciones de los médicos poblanos, Marcos Joseph Salgado y Luis José Montaña, damos cuenta de algunos aspectos extra - científicos que inciden en el éxito profesional e impacto institucional que los investigadores pueden tener.

Ambos fenómenos nos permiten concluir que el desarrollo institucional de las ciencias no es neutral, sino que ha sido históricamente condicionado por relaciones de poder, las cuales permiten o coaccionan la recepción y transformación de los saberes. Esta sentencia no implica el descrédito de la formación histórica de la ciencia, ni de los personajes que intervinieron en ella, sino que constituye un punto de partida para evaluar los distintos factores que ha incidido -e inciden hoy día- en la gran gama de conocimientos de los cuales somos herederos.



28 Rodríguez, Luis y Vázquez, Reyna, “Teoría y práctica en la medicina mexicana del siglo XIX. El caso de las ciudades de México y Puebla ante la epidemia de *cólera morbus*”, en Cuaderno de *Elementos*. No. 9, México: BUAP, 2021, p. 11.

29 Enrique Giménez-López, “La militarización de las ciencias útiles”, en *Canelobre* Revista del Instituto Alicante de Cultura Juan Gil-Albert, Núm. 51, España: Instituto Alicante de Cultura Juan Gil-Albert, 2006.

Bibliografía

- Calvo, Thomas, “Ciencia, cultura y política ilustradas (Nueva España y otras partes)”, en: García Ayluardo, Clara (Coord.), *Las reformas Borbónicas 1750-1808*, México: FCE, 2010
- Cobo Gómez, Jesús, *La práctica médico-quirúrgica en la primera generación del movimiento novator a través de las obras de Juan Bautista Juanini (Milán, 1632 – Madrid, 1691): imagen historiográfica, saberes médicos y prácticas quirúrgicas*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 2006
- De Micheli, Alfredo, “El largo camino hacia la cardiología mexicana de hoy”. En *Gaceta médica de México* vol. 140 núm. 3 México mayo-junio, 2004, Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0016-38132004000300018 el 27 de noviembre del 2019
- Foucault, Michel, *Estética, ética y Hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1999
- García Belmar, Antonio y Bertomeu Sánchez, José Ramón “Viajes a Francia para el estudio de la química, 1770, 1833”, *Asclepio*, Vol. LIII-1-2001, 2001
- Giménez-López, Enrique, “La militarización de las ciencias útiles”. En *Canelobre*. Revista del Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil-Albert, núm. 51, 2006
- Luna, Lorenzo; González, Enrique; Menegus, Margarita, et al. *Historia de la universidad colonial*, México: UNAM, 1987
- McFarlane, Anthony “Los ejércitos coloniales y las crisis del imperio español, 1808-1810”. En *Historia Mexicana*, vol. LVIII, núm. 1, julio-septiembre, 2008, pp. 229-285
- Meza, Patricia y Rodríguez, Luis, *Las competencias y las Humanidades*, Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2019
- Ramírez Ortega, Verónica, *El Real Colegio de Cirugía de la Nueva España, 1768-1833*, México: Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, 2010
- Rodríguez Sánchez, Rafael, “El tránsito de la medicina antigua a la moderna en España (1687-1727): los principales protagonistas”, en *Thémata*, Revista de Filosofía, No. 21, 1999, págs. 167-195
- Rodríguez, Luis y Vázquez, Reyna, “Teoría y práctica en la medicina mexicana del siglo XIX. El caso de las ciudades de México y Puebla ante la epidemia de cólera *morbus*”, en: Cuaderno de *Elementos*, No. 9, septiembre de 2021
- Rojas, Carlos, *Filosofía de la educación, de los griegos a la tardomodernidad*, Colombia: Universidad de Antioquía, 2010
- Rueda Pérez, Juan, “Nacimiento de la cirugía española moderna en el siglo XVIII”, en *Revista hispanoamericana de Hernia*, julio-septiembre, Vol. 1. No. 3. 2013
- Salgado, Marco Josepho, *Cursus medicus mexicanus. iuxta sanguinis circulationem, & alia recentiorum inventa ad usum studentium in hac regali, Pontificià Mexicanà Academia, Apud Hæredes Viduæ Michaelis de Rivera, 1727*
- Sánchez Vázquez, Rafael, “Síntesis sobre la Real y Pontificia Universidad de México”. *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 14, 2002
- Vázquez, Reyna y Rodríguez, Luis, “Los saberes en España y Nueva España en el periodo de las Reformas Borbónicas: Un reflejo de la Ilustración en la medicina de frente al México independiente”, en: Cuaderno de *Elementos*. No. 5. abril de 2020

Vázquez, Reyna y Rodríguez, Luis. “Marco Josepho Salgado y Luis Joseph Ignacio Montaña, dos precursores de la medicina moderna en la Nueva España”, en: Revista *Elementos*, 123, 2021.

Velasco Morgado, Raúl, “Nuevas aportaciones documentales sobre el grabador Crisóstomo Martínez y su Atlas de Anatomía”, En *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 2012, vol. LXIV, nº 1, enero-junio

Vilar, Pierre, *Historia de España*, España: Editorial Crítica, 1999



Laconismo espartano y eutaxia

Vidzu Morales Huitzil

1. Constitutivos históricos como sustento del laconismo espartano

La braquilogía espartiana no era, por lo menos en Esparta, un sustento retórico constituido por la agudeza aurea del lenguaje, sino que implicaba un basamento material de tal grado que el proceso semiológico recurría en el sustrato pretérito de su génesis, actualizando la reiteración del todo político y la parte enunciativa que encontraba en sí, una co-determinación de dicha estratificación social. De esta forma, la brevedad fáctica era un modo de proceder en las relaciones lacedemonias, que buscaba el mayor grado de efectividad, respecto a la reciedumbre de la llaneza y no en la minucia y delicadeza del ornamento.

Aún en los casos más cotidianos, la brevedad de la forma enfatizaba la gravedad del fondo, como lo es el acto manducatorio, “así, en la alimentación destacan las *συσσιτιαί*, banquetes comunitarios en los que no se consumían productos exóticos ni vino en exceso (Jenofonte, *República de los lacedemonios*, 5; Polibio, 648.3; Ateneo, 141a-c, 432d; Plutarco, *Vida de Licurgo*, 12; *Moralia* 218D)”¹

Abreviar en estos espacios, sin abundancia, funge como conservación de la inmarcesible dignidad del estrato más alto en Esparta, con ello, la moderación al saciar las necesidades corpóreas es frontispicio para mitigar las actitudes inicuas. Es bien sabido que, en los *συσσιτιαί* “a los hilotas se les obligaba a beber cantidades ingentes de vino para que mostrasen una actitud grotesca, [develando] a los jóvenes los efectos del alcohol y reforzando su situación de inferioridad respecto a los”² espartiatas. El obstar los excesos, constituía un modo de deslindarse frente a los otros estratos sociales, configurando el ligamen de la brevedad entre los *ὄμοιοι* lacedemonios.

Respecto a este tópico, Cicerón enuncia la siguiente anécdota: “Comió allí el tirano de Dionisio y dijo que no le había gustado nada aquel caldo negro que era lo principal de la comida. Y le dijo el cocinero: No es extraño, porque le faltan condimentos. -¿Cuáles?-, pregunto Dionisio. La fatiga de la caza, el sudor de la carrera a orillas del Eurotas, el hambre y la sed. Con esas cosas se condimentan los manjares de los lacedemonios”³. Pa-

1 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 50

2 Lara, José, *Esparta, Modelo y Mito: Características e Influencia de una Polis Exclusiva*, España: Universitat Jaume I, 2016p. 25

3 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 101

reciera que el laconismo encierra una contradicción in adiecto, empero, sólo devela que el constitutivo político en Esparta era anisomórfico y anisológico en relación a otras polis griegas. Así, la braquiología engloba factuales co-determinantes de una retahíla programática (*la fatiga de la caza, el sudor de la carrera a orillas del Eurotas, el hambre y la sed*), por ende, el laconismo es el signo de determinados procesos históricos y, a su vez, uno de los basamentos configurantes de dicha operatoriedad.



Otro elemento factual que se relaciona con la concisión semántica es la exigua vestimenta de los lacedemonios, signo de longanimidad y objeto de encomio por parte de diversas polis griegas, de esta forma, podemos encontrar en Tucídides, que los espartanos “fueron los primeros en usar vestidos sencillos (1.64)”⁴. Condición fundamentada durante la ἀγωγή, donde los futuros espartiatas “iban descalzos y disponían de una sola capa

4 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 51

5 Lara, José, *Esparta, Modelo y Mito: Características e Influencia de una Polis Exclusiva*, España: Universitat Jaume I, 2016p. 25

(τρίβων) como vestimenta para endurecer cuerpo y ánimo”⁵. La programática que consolida el valor dimanó de la reiteración enunciativa, praxeológica y de la parvedad instrumental que acompañó al lacedemonio en su quehacer público y privado, al considerar la abundancia como profusión fútil.

Por su parte, el discípulo de Sócrates, el egregio Jenofonte, en “*la República de los Lacedemonios* (57) afirmó [de los espartanos]: ellos tampoco buscan enriquecerse a causa del vestido; pues no se atavían con vestidos suntuosos, sino con el perfecto estado físico de su cuerpo”⁶. La costumbre inveterada de la ἀγωγή buscaba mitigar la oquedad del ornamento, en favor del garbo marcial, que se objetivaba en la fortaleza corpórea del cuerpo lacedemonio. De hecho, el “rasgo característico del soldado espartano era [el de] las capas púrpuras (color elegido para, según se cree, disimular la propia sangre además de infringir temor)”⁷; con ello, se minimizaba el esfuerzo del enemigo por abatir a los espartanos, cuestión que nos parece importante en demasía, si se le observa a la luz del laconismo como co - determinación de la etopeya lacedemonia.

La ablación material exige objetivar una operación que supla la supuesta carencia, así, lo que en primera instancia se devela como privación, o insuficiencia, de determinados materiales, no es más que una programática configurante de mayor envergadura que la del aditamento referido. De esta forma, el uso lacedemonio, que configuraba una determinada morfología política, se legitimó, en la ῥήτρα de Licurgo, donde se prescribía que “todas las viviendas tuvieran el techo trabajado con hacha y las puertas con sierra, sin ninguna otra herramienta (Plutarco, Vida de Licurgo, 13.5-6; *Moralia* 189E; 227B), lo cual implicaba naturalmente que se construían en madera”⁸. Por ende, la negación del ornato fue una sutileza fáctica que determinaría los linderos de diverso orden, entre ellos, el

6 Sánchez, José, “El Hoplita Espartano” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021, p. 41

7 Lara, José, *Esparta, Modelo y Mito: Características e Influencia de una Polis Exclusiva*, España: Universitat Jaume I, 2016p. 17

8 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 51

campo semántico y su referencialidad lingüística:

A. J. Holladay, en su intento de explicar la austeridad espartana, concluye que tras la conquista de Mesenia hubo una crisis militar en torno al 570 y que los espartanos, preocupados por su seguridad y con el deseo de controlar esa gran área del Peloponeso con un número reducido de ciudadanos, concentraron sus esfuerzos en la preparación militar guerrera, despojándose de todo lo superfluo.⁹



§2. Sobre el laconismo espartano

La brevedad enunciativa fue continente del laconismo, un tipo de virtud en Esparta, y “un modo de comunicación oral directa, vigorosa, eficaz, sentenciosa, oracular y a menudo inapelable, sin margen para la réplica”¹⁰. Con ello, el conte-

⁹ Murcia, Javier, Esparta, España: Alianza Editorial, 2019, p. 118

¹⁰ Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 50

nido sintagmático, en su pragmática, buscaba el silencio y la inoperancia del adverso, empero, a su vez, manifestaba una distensión histórica del vigor lacedemonio. De ahí que Platón en las Leyes aseverase que “Πρὸς μὲν τοῦ Λακωνικοῦ τρόπου (...) τὸ τὰ βραχύτερα αἰεὶ προτιμᾶν, “está en la forma de ser laconia preferir siempre lo más breve” (721e)”¹¹. Por ende, la concreción de una aseveración irrefragable implica un mínimo de sintagmas, que magnifican, en su agudeza, el contenido propositivo. De ahí que Demetrio, en su opúsculo nominado *Sobre el Estilo* (7; cf. 241), “relaciona directamente la braquilogía de los espartanos con su carácter dominador y su vehemencia, ya que las órdenes se dan de manera escueta y breve”¹². Con ello, la limitación sintagmática deviene de la aceptación programática en el proceso enunciativo; así, “la extensión destruye la fuerza, mientras que la expresión es más vigorosa, si se manifiesta mucho en pocas palabras.”¹³ De esta forma, Demetrio concluye que la braquilogía de los espartiatas funge antilógicamente frente al “hablar extensamente [que] es propio de la petición y la súplica”¹⁴, modalidad discursiva propia de los εἰλώτης.

Por su parte, Platón afirmó que los espartanos, al desarrollar el laconismo, configuraron una red de significados y de “frases breves llenas de sentido que se relacionan con el mundo del arcaísmo (por ejemplo, los siete sabios habían acuñado frases lapidarias de este tipo)”¹⁵. Esta retracción vetusta es la que asentó las bases para la variación del estilo griego, véase el caso de los embajadores espartanos, quienes “solían comenzar sus intervenciones advirtiendo de su peculiar estilo: ¡Es costumbre entre nosotros no emplear muchas palabras cuando pocas bastan!”¹⁶. Para finalizar este

Antigua, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 50

¹¹ Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 50

¹² Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 55

¹³ Demetrio, *Sobre el Estilo*, España: Gredos, 1996, p. 102

¹⁴ Demetrio, *Sobre el Estilo*, España: Gredos, 1996, p. 103

¹⁵ Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 113 ¹⁶ Murcia, Javier, Esparta, España:

apartado, agregaremos que, así como la breve agudeza en la retórica se subsumía al orden deóntico, la poética lacónica y la versificación de orden imperativo, configuraron el orden político. Por ende, “Tirteo se convirtió en el poeta clásico de Esparta. Sus poemas se recitaban en las comidas comunes, donde eran aprendidos por los más jóvenes y se escuchaban también en los campamentos cuando el ejército iba en campaña. Eran tan queridos y estaban tan asociados con el espíritu marcial de Esparta que se prohibía a los ilotas cantarlos”¹⁷.

3. El laconismo como signo eutáxico

En este apartado, abordaremos el laconismo como manifestación eutáxica y mitigación de la distaxia¹⁸ del cuerpo político. La brevedad discursiva, bienquista en Esparta, era “estudiada, aprendida y cultivada”¹⁹, debido a que constituía una de las modalidades para “el control de los παθήματα, [que eran] los estados de ánimo o sentimientos del hombre (el miedo, la risa, el pudor, el amor, el sueño, etc.), con los que el ciudadano debe vivir en armonía para alcanzar y formar parte del εὐκοσμον o buen orden.”²⁰ La palabra, es un signo más de la reciedumbre operatoria de los ὅμοιοι, donde la brevedad retórica manifiesta la cohesión social. El valor superno de la concreción, eutáxicamente se correlacionaba mediante el campo semántico y la pujanza marcial, véase el caso del espartano que se “quejaba de la poca longitud de su espada, [a lo que] su madre espetó: añádale entonces una zancada (Plutarco, *Moralia* 241F)”²¹; develando que la

negación, a la hostil cercanía, se obsta mediante el acercamiento y la valentía de los lacedemonios.

Con ello, el tesón bélico se interioriza, entre otras cosas, mediante el laconismo, como podemos apercibir en la frase de “Gorgo, la esposa de Leónidas (*Moralia*, 241F): ἢ ταύταν ἢ ἐπὶ ταύτας, “o esto [el escudo] o sobre esto” (en alusión a la manera en que los cuerpos de los caídos eran llevados de vuelta a la patria)”²². En este tópico, la veleidad recursa, mediante la voz y la referencialidad del óbito, acaecido por el deber; esto se devela pletóricamente en el relato de Plutarco, cuando “una anciana le fue a dar el pésame a una mujer que enterraba a su hijo: ¡Oh mujer, que mala suerte! Pero la madre replicó: ¡No, por los dioses!, sino buena: ¡pues lo parí para eso, para que muriera por Esparta y así ha sucedido!”²³.

Pero el laconismo, no sólo funge como gramática de orden eutáxico, sino también como nominación de veleidad en otros cuerpos políticos, con ello, “cuando algún extranjero les preguntaba a los espartanos por qué no ofrecían a los dioses las armas de sus enemigos vencidos, estos respondían de forma lacónica: *porque son de cobardes*”²⁴. Por ende, el laconismo devela la distaxia de otras polis, frente a la conspicua eutaxia espartana; en este tópico podemos evocar cuando Cicerón expresó su respeto por la gerontocracia lacedemonia, afirmando que, en Atenas, en un evento lúdico, “un anciano entró en el teatro y en ningún sitio le cedieron asiento sus conciudadanos. Pero, cuando se acercó a unos embajadores espartanos (que, por su condición, estaban en lugares reservados), se levantaron todos y dieron asiento al anciano”²⁵. Con ello, la braquilogía espartana, enfatizó

Alianza Editorial, 2019, p. 113

16 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 113

17 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 43

18 Siguiendo a Gustavo Bueno, retomamos el término *eutaxia* como el ordenamiento de las partes que conforman un orden político, permitiendo su distención en el tiempo, por su parte, el concepto *distaxia*, implica una determinación del cuerpo político que posibilita su disolución; véase: Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las Categorías de las “Ciencias Políticas”*, España: Biblioteca Riojana, 1991

19 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 56

20 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica:

Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 56

21 Sánchez, José, “El Hoplitá Espartano” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021, p. 41

22 Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012, p. 58

23 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 162

24 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 47

un periclitarse distáxico en las *mores atheniensium*, frente a la eutaxia lacedemonia, en el momento en que “el público del teatro, al advertir aquel gesto, les tributó un prolongado aplauso. Entonces uno de los espartanos dijo: ¡Los atenienses saben qué es lo correcto, pero no quieren hacerlo!”²⁶



A su vez, la brevedad enunciativa, funge como posibilidad eutáxica, o distáxica, de orden proléptico; esta condición se puede percibir en la siguiente conjugación sintagmática: “Dionisio en Corinto”. Esta oración lacónica, fue la respuesta lacedemonia a Filipo, dado que, “si se hubiera alargado el pensamiento, se podía haber dicho: «Dionisio, habiendo sido desposeído de su poder, vive pobremente en Corinto trabajando como maestro de escuela», [empero, esto] hubiera resultado casi un relato”²⁷, y, por ende, indigno del carácter espartano y de su efectividad retórica. De esta forma, la agudeza en el decir era una alcuota de los mecanismos eutáxicos que ordenaban el cuerpo político espartano, la contención

frente al terror era confrontada por la brevedad sintagmática; como en el libro VII de las *ιστορίαι* de Heródoto, cuando “*Διηέκης* al escuchar, en boca de un traquinio, que la ingente cantidad de flechas, provenientes del contingente enemigo, lograban ocultar el sol, profirió: *ἀποκρυπτόντων τῶν Μήδων τὸν ἥλιον ὑπὸ σκιῇ ἔσοιτο πρὸς αὐτοὺς ἡ μάχη* [habiendo los medos ocultado el sol, el combate contra ellos será bajo la sombra]”²⁸.

Finalizaremos, este opúsculo, afirmando que el laconismo es una configuración retórica, que emanó de un sustrato histórico específico, objetivándose como signo eutáxico, frente a la ablación de otros ordenes políticos. Para esclarecer este último punto, evocaremos las palabras de Leónidas que confrontaron, lacónicamente, la irrefragable muerte, cuando “Jerjes le envió un mensaje para que admitiera la derrota y entregara las armas; [ante ello,] [el rey espartano] le respondió desafiante: Ven y cógelas [*μολὼν λαβέ*]”²⁹.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los veinte cinco días del mes de Agosto del año del Señor de dos mil veintitrés



25 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 104

26 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 104

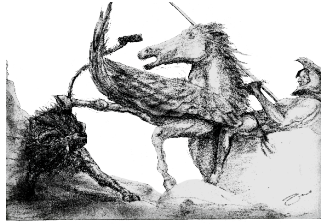
27 Demetrio, *Sobre el Estilo*, España: Gredos, 1996, p. 102

28 Morales, Vidzu, “La defensa de las Termópilas en un soneto de Alfonso Reyes y las *Ἱστορίαι* de Heródoto” en *Revista Literaria Ajkō Ki*, No. 2, Costa Rica: Ajkō Ki, 2022, p. 370

29 Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019, p. 175

Bibliografía

- Aguilera, Tomás, “El Espejismo Espartano de Platón al 11S” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Alonso, Claudia, “Esparta: Una Sociedad para la Guerra” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Basile, Javier, “Los Espartanos y sus Xénoi en las Historias de Heródoto” en *Minerva*, N° 29, España: Universidad de Valladolid, 2016
- Bueno, Gustavo, *Ensayo sobre las Categorías de las “Ciencias Políticas”*, España: Biblioteca Riojana, 1991
- Campbell, Duncan, *Spartan Warrior (735-331 BC)*, UK: Osprey Publishing, 2012
- Cartledge, Paul, *Los Espartanos: Una Historia Épica*, España: Editorial Ariel, 2009
- Cepeda, Jesús, “La Ciudad sin Muros: Esparta durante los Períodos Arcaico y Clásico” en *Espacio y Tiempo en la Percepción de la Antigüedad Tardía*, España: EDITUM, 2006
- Demetrio, *Sobre el Estilo*, España: Gredos, 1996
- Domínguez, Adolfo, “Las Guerras Mesenias” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Echeverría, Fernando, “El Ejército Espartano en su Período de Apogeo (490 – 362 a.C.)” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Fornis, César, “Cleómenes I: La Consolidación del Imperio Continental Lacedemonio” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Fornis, César, “Laconismo frente a Retórica: Aforismo y Brevilocuencia en el Lenguaje Espartano” en *Lógos y Arkhé: Discurso Político y Autoridad en la Grecia Antigua*, Argentina: Miño y Dávila, 2012
- Gómez, Pilar, “Laconismo como Virtud en la Atenas del S. V. A.C.: A Propósito de la Vida de Cimón de Plutarco” en *Myrtia*, N° 22, España: Universidad de Murcia (Departamento de Filología Clásica), 2007
- Lara, José, *Esparta, Modelo y Mito: Características e Influencia de una Polis Exclusiva*, España: Universitat Jaume I, 2016
- Morales, Vidzu, “La defensa de las Termópilas en un soneto de Alfonso Reyes y las *Ἰστορίαι* de Heródoto” en *Revista Literaria Ajkö Ki*, No. 2, Costa Rica: Ajkö Ki, 2022
- Murcia, Javier, *Esparta*, España: Alianza Editorial, 2019
- Pascual, José, “Leuctra: El Día más Negro de la Historia de Esparta” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Pérez, Alberto, “Selasia: El Último Aliento de Esparta” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Sánchez, José, “El Hoplita Espartano” en *Desperta Ferro: Antigua y Medieval*, N° 14, España: SLNE, 2021
- Sekunda, Nick; Hook, Richard, *The Spartans*, UK: Osprey Publishing, 1998



Tipo de hipótesis en el códice de la Cruz-Badiano (1552)

Uri Márquez Mendoza

*Mors atra, precor: non hic mihi mater, quae legat
in maestos ossa perusta sinus; non soror, Assyrios cine-
ri quae dedat odores et fleat effusis ante sepulcra comis*

III Elegiae. Tibulus

En este escrito trato de argumentar cuál es el tipo de hipótesis desarrollada en el códice de la Cruz-Badiano, teniendo en cuenta la exposición de las posturas cartesianas, presentadas por Mario Chávez Tortolero, es decir, “enunciaciones en proceso de articularse como tesis, respuestas tentativas a problemas de investigación” (2023). Así, se señala al inicio (*monitus*) del susodicho códice: “nullis rationibus doctus, sed solis experimentis edoctus”. Se sostiene que este códice debe verse como una hipótesis dado que el objetivo de su elaboración no decantó en una antología herbal y recetario médico, sino en una herramienta que emplea tesis frente a la exigencia de una heurística negativa autóctona (saberes orales) que lidia con una heurística positiva¹ propia del choque

entre farmacopea indígena y conocimiento galénico. Conforme a lo expuesto por Rogelio Laguna, esto reflejaría el nexo entre naturaleza y medicina y, es una prueba de las preocupaciones científicas modernas en razón de las epidemias “de 1545, en que falleciera una gran proporción de los colegiales, [este suceso] se expres[ará] en una mayor preocupación por la salud de éstos, lo que hace probable el que en los años subsecuentes se insistiera en la presencia de médicos indígenas allí”².

Primero, por qué se habla de hipótesis en el códice, es decir, “la existencia de un potencial explicativo” (Chávez Tortolero, 2023). Uno de los

La heurística positiva del programa impide que el científico se pierda en el océano de anomalías. La heurística positiva establece un programa que enumera una secuencia de modelos crecientemente complicados simuladores de la realidad”

2 Viesca T., Carlos. “Y Martín de la Cruz, autor del códice de la Cruz Badiano, era un médico Tlatelolca de Carne y hueso”. *Estudios De Cultura Náhuatl* (25), 2022, p. 481.

1 Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Alianza editorial, 1989, p. 66/p. 69: “la heurística positiva consiste en un conjunto, parcialmente estructurado, de sugerencias o pistas sobre cómo cambiar y desarrollar las «versiones refutables» del programa de investigación, sobre cómo modificar y complicar el cinturón protector «refutable».

argumentos, a favor de las ilustraciones como explicaciones, es que el código se entiende primero como un compendio de enfermedades y tratamientos, en segunda instancia de “224 nombres de plantas” (Laguna, 2023), es decir el factor cuantitativo resolutorio del compendio y en tercera, que es un “conjunto de sistemas de atención a la salud que tiene sus raíces en profundos conocimientos acumulado[s] a través del tiempo”³, en otras palabras, una medicina tradicional mexicana en forma de “manual europeo” (Laguna, 2023). Las tres razones expuestas permiten tener una idea del tema tratado en el código, pero sobre todo que el código aborda un saber particular.

Esta información vertida en el código adopta una particularidad porque constituye una totalidad isológica herbal *a priori* con respecto a los tratados medicinales europeos y el modelo caliente-frío de la tradición hipocrática, por ejemplo, Rogelio Laguna, citando a Jill Leslie McKeever Furst en *The Natural history of the Soul in Ancient Mexico* (1997), apunta que: “los mexicas observaban los cambios del calor en el cuerpo desde el nacimiento y tenían un interés en el balance del calor y el frío [la temperatura corporal] en el curso de la vida” (2023). El saber praxeológico se expresa en la disposición empírica, el hecho de pensar en la aplicación (Laguna, 2023) de las plantas mexicas para determinados usos, cuya amplia terminología en náhuatl, remite a la etimología, donde se da una interpretación hipotética de las enfermedades, a partir de la cura. Lo que permite afirmar, que se trata de un problema de distinción entre dos clases de hipótesis: *la instrumental y la comprometida*, aunque para esta última, el código carezca de “la visión estándar que sostiene que ser racional es razonar de acuerdo con los principios normativos fundados en las reglas de la lógica y la teoría de la probabilidad”⁴. Esta clase está justificada porque se trata de “afirmaciones hipotéticas” (Chávez Tortolero, 2023) sobre la curación de la enfermedad, a partir de una planta particular, referida al binomio causa-enfermedad/tratamiento, existiendo un “valor epistémico tanto en sí como por su

3 González Hernández, R. *Treinta y dos especies con importancia etnobotánica del Valle de México: Del Código de la Cruz-Badiano a propuestas para su conservación*. FC-Jardín Botánico IBUNAM, 201, p. 18.

4 García Campos, J. Y. *Racionalidad, razonamiento y la noción de justificación epistémica*. FFyL-UNAM, 2008, p. 112

potencial explicativo” (Chávez Tortolero, 2023).

Por lo anterior, la pregunta es: ¿con cuánta precisión se determina la clase de hipótesis en el seno de la dupla referida? La respuesta es la transformación de la operación etológica a partir de la holización del saber medicinal que, en un sentido metafórico, permite discernir las partes isológicas con respecto a las sinalógicas en el registro del *libellus*, dado que, el empleo de los conocimientos vertidos en el código advierte del valor que “está en suspenso: [de] conjeturas que pued[a]n tener un valor epistémico relativo”

(Chávez Tortolero, 2023), la autonomía que pueda tener el aparato conceptual náhuatl en correlación indirecta al discernimiento de las causas eficientes de las enfermedades, dentro de la concepción mexicana de la medicina. María José Afanador Llach (2011), citando a María Ángel Garibay, señala este cuadro semántico de prefijos:

PALABRAS	ABREVIACIÓN	SIGNIFICADO
Cuahuil, tepetl, tel	Cuah, tepe, te	Planta que crece en el cerro o región montañosa
Tlalli	Tlal	La que crece en la llanura o en el interior de la tierra
Xihuil	xih	Planta herbácea
Teotl	Teo	Divino, pero es para indicar la planta fina o legítima
Tlaco	Tlaco	Cercana o pariente de la que se le designa con el nombre que sigue
Tlacatl, tecutli, pilli	Tlaca, tecu, pil	Planta digna de reyes y señores, o sea de calidad mejor que las otras que el nombre designa
Aht ⁵	At, a	Planta que crece en o cerca al agua

Tabla 1, Lista de prefijos contenidos en los nombres de las plantas en náhuatl en el *Código de la Cruz Badiano*

Fuente: Garibay

Es una relación isológica la nomenclatura dada, v. gr., en F.8v cuya colocación de la imagen está en medio [Fig. 1], ahí se dice: Teçonpahtli (medicina que trastorna a la gente), Huitzquiltil (hierba comestible espinosa⁵), Tequammayatl (árbol de ramas duras) y enseguida, en latín Scabies del verbo *scabere* (rascar), que alude al padecimiento ocasionado por la infestación del ácaro (*sarcoptes scabiei*), el cual se reproduce en la piel e infesta en un periodo de 15 días al huésped. Esta conforma una

5 En el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* (1571) de Alonso de Molina se dice que Viuitzo es cosa espinosa o llena de puyas. Otras acepciones son *huihuitzo, tzatzapyo, huitzahuyo tetzopiui et alia*. También *Viuitztl* es lugar lleno de espinas o puyas.

totalidad descendente donde el todo es la afección (la sarna) que demanda el remedio, la diaíresis curativa: *scabiosum caput urina lavabitur: deinde radices huitzquilitl, teçonpahtli, tequammayatl, tetzmixochitl, cum corticibus copalcahuaitl et atoyaxocotl simul intrite capiti apponentur*. Y en el recetar se cita el uso de la raíz y las cortezas de tres plantas más. En efecto, es una taxonomía distributiva del hecho medicinal, no una taxonomía de la biología moderna.



[Fig. 1]

Empero, es una relación sinológica los nombres en náhuatl y las tres imágenes porque la relación es semióticamente contigua, es decir, numérica, pero también de agrupamiento porque constituye una operación tética (ascendente de la parte al todo) de “características morfológicas, como el olor, el sabor, los efectos que causan las plantas, su relación con ciertos animales o su relación con algún elemento sagrado”⁶. Inclusive “un ejemplo adicional está en el f. 27 r.: “Contra el dolor en el pecho”, las “hierbas *telahuaitl, teoiztaquilitl*, que nace sobre las piedras, junto con piedra *tlacalhuatzin*, piedra pómez y tierra blanca”. [en una lectura de discurso bimodal] Los autores hicieron uso de los recursos lingüísticos tanto del náhuatl como del latín, al igual que de representaciones visuales en el código, para nombrar y representar el mundo natural”⁷. En suma, la comprensión de una hipótesis biológica no es admisible porque la operación tética depende las relaciones isológicas dadas en el saber sanador que *distribuye* las partes herbáceas según su empleo debido al padecimiento

No es extraño que, el saber de la Cruz-Ba-

6 Afanador Llach, M. J., “Nombrar y representar: escritura y naturaleza en el Código de la Cruz-Badiano, 1552”, *Fronteras De La Historia*, 16 (1), 2011, p. 27

7 *Ibidem.*, p. 28

diano se aproxime a lo dicho por Gustavo Bueno: “la transformación isológica tiene lugar simultáneamente con las transformaciones heterológico-sinalógicas idénticas...En todo caso, la oposición idiográfico/nomotético no es dicotómica. Una transformación tecnológica estará involucrada con componentes nomotéticos, así como recíprocamente⁸. La *hipótesis instrumental*, significa un agregado colateral ya que denota la condición veritativa de la sanación sin importar el objeto o tema del código, es su carácter isológico complejo, cuya taxonomía deslinda las operaciones meramente sinalógicas de las isológicas, en este sentido, es significativo que, no siendo una certeza moral, el código se ubique como un saber del cual se desprende la condición hipotética, comprometida con la *res cognita* y los datos ofrecidos por la prescripción, dejando de lado las relaciones sinalógicas de las cuales se desprende un saber moderno relacionado a la biología, pero que no corresponde con su intención inicial, en otras palabras este código no puede ser llamado una taxonomía.

Así, el código se interpreta como una hipótesis que fundamenta una verdad patológica, en el seno del paciente, y que tendrá a su guisa el *libellus* como útil recetario de los males que le aquejan, en este caso, se nota una división del espacio semiótico en las fojas donde la totalidad isológica conecta con la sinalógica ubicada en la parte inferior, coincidiendo con la operación lectora de arriba hacia abajo y refiriendo a la centralidad de la totalidad isológica que explica el *corpus*, cuya función es *abstraer* la materia herbal como medicina y no como colección porque la indagación exige pensar, que la planta se relaciona con el mal y no al revés, es decir, como se ha afirmado hasta ahora, que de la patología se selecciona un grupo de plantas. No es una antología, sino una hipótesis comprometida: “afirmaciones hipotéticas que pretenden tener un valor epistémico tanto en sí como por su potencial explicativo...el objeto hipotético se considera como existente o real” (Chávez Tortolero, 2023), tal el caso de la predicación material e hipotética correspondiente a las *magnitudes*, en densidad, volumen, carga y masa, de las *partículas* en la ciencia física.

La abstracción del uso medicinal no es una

8 Bueno, G. “Algunas precisiones sobre la idea de «holización», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, no. 42, 2010, p. 42.

hipótesis *fantasiosa*, sino que es llevada a una forma desprovista de partes sinalógicas que dan cuenta de la heurística positiva hipocrática y mexicana, implícita en un enfoque corpuscular-cósmico. Parte de la idea de *hypothesis non fingo* de Newton, aceptando que, anafóricamente, el estatus veritativo del valor epistémico del código es real, por ello no hay una conexión directa, salvo la que pueda forzar el investigador actual, entre causa y concepto en náhuatl porque las enfermedades integran lo que en el siglo XVI son, relativamente, compatibles con el saber curativo de las plantas mexicanas hasta ese momento, se trata de un código mestizo con respecto a las ideas de la medicina galénica.

La etimología, quizá llevada por la hipótesis imaginada⁹ (el mínimo imaginable) que, “no niega la posibilidad de que una hipótesis se presente, en principio, como fantasiosa, y que después de largas investigaciones se convierta en *instrumental*, e inclusive en *comprometida*” (Chávez Tortolero, 2023), dará cuenta del alcance procedimental para dilucidar la conexión entre una materia x y un padecimiento curado a través de esa materia x, es decir, el significado del morfema, o bien, el prefijo náhuatl revelan una conexión hipotética entre el mal y la naturaleza relativa a “la observación de los proce-

sos vitales [en los centros anímicos] que pueden “definirse como la parte del organismo humano en la que se supone existe una concentración de fuerzas anímicas...existen en lengua náhuatl un buen número de palabras que se refieren a las funciones y a los estados anímicos, [ejemplo], *nacayotía (nicno)*, “tomar por costumbre y continuo ejercicio algún vicio o virtud, o acostumbrarse a padecer trabajos”¹⁰ (oniconnacayoti), que no deberá confundirse con la acepción más cercana, que es *nacayotia nino*, encarnar o pararse gordo (oninonnacayoti), según el *Vocabulario en lengua castellana y mexicana* de Alonso de Molina (1571). En suma, el código de la Cruz-Badiano es una hipótesis *comprometida*.



9 Porque en la etimología no hay univocismo en la interpretación y por lo tanto se postula una cantidad limitada de opciones semánticas multiplicada, en este caso, por tres opciones de causa patológica, según el empleo coloquial y cognado del léxico respectivo. Estas postulaciones semánticas llevan a imaginar las causas de la enfermedad en la naturaleza (1), el carácter transpersonal (2) y, el trato humano (3). “El problema es que, si no imaginamos ninguna figura o si no concretamos alguna posibilidad, aunque sea la más simple, no parece haber manera de explicar efectos sensibles” (Chávez Tortolero, 2023) en la historia mediada por reliquias objetivas, descritas por el historiador. En resumen, la etimología en náhuatl es presa de la interpretación cotejada, por los añadidos lingüísticos que los hablantes e investigadores de dicho idioma hacen y estos mismos continúan, un ejemplo de ello es: “La cantidad vocálica...un rasgo de la fonología del náhuatl que distingue palabras como *toca*, ‘seguir’, y *tōca*, ‘enterrar, sembrar’. Aunque pocos académicos mexicanos las señalan hoy día, es útil marcar las vocales largas para aclarar la etimología y con ello el sentido literal de los nombres de plantas” en Ávila Blomberg, A., “Yerba de coyote, veneno del perro: la evidencia léxica para identificar plantas en el Código de la Cruz Badiano”, *Acta Botanica Mexicana* 100, 2012, p. 492

10 López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM, 1980, pp. 197-199.

Bibliografía

- Lakatos, I., *La metodología de los programas de investigación científica*. Madrid, Alianza editorial, 1989.
- Afanador Llach, M. J., “Nombrar y representar: escritura y naturaleza en el Códice de la Cruz-Badiano, 1552”, *Fronteras De La Historia*, 16 (1), 2011.
- Molina, Alonso de, *Vocabulario de la lengua castellana y mexicana*, 1571. En *John Carter Brown Library*.
- “Códice de la Cruz-Badiano. Medicina prehispánica. Primera Parte”, *Arqueología mexicana*, junio 2013, no. 50.
- Códice de la Cruz-Badiano* en Mediateca INAH en línea: <http://mediateca.inah.gob.mx/repositorio/islandora/object/codice%3A851>
- García Campos, J. *Racionalidad, razonamiento y la noción de justificación epistémica*. FFyL-UNAM, 2008
- González Hernández, R. *Treinta y dos especies con importancia etnobotánica del Valle de México: Del Códice de la Cruz-Badiano a propuestas para su conservación*. FC-Jardín Botánico IBUNAM, 2019
- Viesca T., Carlos. “Y Martín de la Cruz, autor del código de la Cruz Badiano, era un médico Tlatelolca de Carne y hueso”. *Estudios De Cultura Náhuatl* (25), 2022.
- Bueno, G. “Algunas precisiones sobre la idea de «holización»”, *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico*, no. 42, 2010
- López Austin, A., *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México, UNAM, 1980.
- Xelhuantzi, T. R., “Partes del cuerpo en el Códice Badiano”. *Dimensión Antropológica*, Año 18, Vol. 51, enero/abril, 2011.
- Ávila Blomberg, A., “Yerba de coyote, veneno del perro: la evidencia léxica para identificar plantas en el Códice de la Cruz Badiano”, *Acta Botanica Mexicana* 100, 2012
- Velasco Guzmán, L. A., *La modernidad en Descartes*, FFyL/IIF-UNAM, 2009
- Videos
- Chávez Tortolero, M. (25 julio 2023). *Tipos de hipótesis en la Filosofía moderna* Seminario Internacional de Verano “Filosofía de la naturaleza: contrastes entre la Edad Media y la Modernidad”. IIF-UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=no2HxxD0qBg&t=10399s>
- Laguna, R. (28 julio 2023). *La naturaleza y la medicina en el cruce de civilizaciones: el código de la Cruz Badiano* Seminario Internacional de Verano “Filosofía de la naturaleza: contrastes entre la Edad Media y la Modernidad”. IIF-UNAM. <https://www.youtube.com/watch?v=uKCq-TA6Lxg&t=8073s>

Historiografía



Vanguardia: pensando en el concepto y sus implicaciones

Fátima M. García de Loera

Si queremos historiar los inicios del siglo XX debemos pensar en la vanguardia; sobre todo si develamos el pasado desde la perspectiva cultural, del mundo del arte o de la literatura. Cuando observamos, de bote pronto, los recorridos del pasado podemos fijarnos que existen ideas que perduran, algunas que se transforman y muchas más que se terminan; quizás la tarea del historiador sea buscar estos momentos en el pasado, quizás sea encontrar la participación del hombre durante estos tránsitos o quizás sea buscar las creencias y usos que el hombre ha creado durante el tiempo. Eso me propongo hacer con el movimiento vanguardista y lo reflexiono a partir de estas preguntas ¿Cómo vemos los historiadores a partir de las reliquias y relatos que los hombres y mujeres de inicios del siglo XX dejaron al pensamiento de vanguardia?

Me he enfrascado en la tarea de definir ¿Qué es la vanguardia? ¿Qué significó ser alguien de vanguardia? ¿Qué significaba para la década de los veinte ser de vanguardia y qué significa ahora? Decidí comenzar por el camino sencillo: la palabra vanguardia. La vanguardia, el *avant-garde* en francés, la avanzadilla que deja atrás la retaguardia, la punta de lanza, la guardia de delante, la parte más adelantada; dejo de lado signi-

ficantes como: *progreso, avance, desarrollo*, pero sí tomo en cuenta *euforia, rebelión, fiesta* y quizás hasta *jazz*. Al hacer este juego de palabras pienso en ruptura, no sé si me siento cómoda nombrando a la vanguardia como concepto, que significa según la RAE, “acción o efecto de romper”, lo que me lleva a la pregunta: ¿la idea de la vanguardia significó una ruptura del paradigma anterior?

El paradigma anterior, entendiéndolo como la gran idea que prevalece de la generación de finales del siglo XIX e inicios del XX, es el modernismo. José Emilio Pacheco, según nos cuenta Carlos Monsiváis, afirmó: “el modernismo es el verdadero comienzo¹ y por suerte podemos fecharlo en 1894 con la publicación de la *Revista Azul*. El modernismo en México se desmigaja en parnasianos, modernistas, decadentistas, simbolistas; Juan Pascual Gay nos invita- a los historiadores- a recuperar a jóvenes modernistas que han sido víctimas de la desmemoria, como él lo hace con la figura de Francisco M. de Olaguíbel², lo que significa que

1 Monsiváis, Carlos, *La cultura mexicana en el siglo XX*, México: El Colegio de México, 2010, p. 17

2 Pascual, Juan, *Semblanza de Francisco M. de Olaguíbel y sus colaboraciones en El Universal (1893-1896)*, en López, Claudia y Pascual, Juan (ed.) *Literatura*

hay muchos más jóvenes modernistas que escribieron en periódicos y revistas, los cuales aún, no han sido develados por los historiadores mexicanos.

Regreso a mi pregunta: ¿la idea de la vanguardia significó una ruptura del paradigma anterior? Ante ello, a veces pienso que las fronteras entre los movimientos culturales son porosas, donde no podemos separar tajantemente el modernismo y la vanguardia y, por ende, no hay ruptura. Peter Gay sentó las bases para descubrir el pensamiento de vanguardia en su libro *Modernism: The Lure of Heresy: from Baudelaire to Beckett and Beyond*³, pero: ¿Peter Gay entiende por modernidad lo mismo que vanguardia? Dado que, noto una distancia semántica entre el vocablo *Modernism* y el sintagma Modernidad. Para la Real Academia Española (RAE) modernidad es cualidad de lo moderno y lo moderno es lo “relativo al tiempo de quien habla o a una época reciente”; nada se refiere a la vanguardia. En concordancia, *modernism* significa según el diccionario de Oxford en una primera acepción “modern ideas or methods” y en la segunda “a style and movement in art, architecture and literature popular in the early 20th century in which modern ideas, methods and materials were used rather than traditional ones”, es decir, para el significado de *modernism*, sí se hace referencia al concepto que en español entendemos por vanguardia.

La línea de Peter Gay separa al modernismo de las vanguardias de 1920, cuando afirma que: “la modernidad era más que un conjunto casual de protestas vanguardistas; era algo más que la suma de las partes. Generó un nuevo modo de entender a la sociedad y el papel del artista, un nuevo modo de valorar las obras culturales y a sus artífices”⁴. También es necesaria agregar otra acepción de la vanguardia; en la cual, esta es vista como un movimiento que tiene fecha de caducidad. Así, Eric Hobsbawm en los años noventa del siglo XX, afirmó que las vanguardias artísticas de ese siglo fracasaron históricamente debido a que: “la forma de expresarse artísticamente cambió, la fotografía y el cine compitieron y ganaron la “lucha contra” los lienzos, porque la vanguardia artística es un obje-

to mercadológico absolutamente masificado”⁵. De esta forma, se puede afirmar que los ecos de la vanguardia no se fueron diluyendo hasta perderse en el paso del tiempo, sino que se fueron transformando.



¿Qué hace a los vanguardistas diferentes a los demás?

Estamos en una gran ciudad a mediados de los veinte, en esa década, el mundo es un desbarajuste, se imagina que todo va a ser nuevo. La urbe puede ser cualquiera Paris, ciudad de México, New York, Berlín, en todas se baila al ritmo del jazz, se bebe ginebra, se sale de noche a bares o a cafés; los hombres se visten de traje, las mujeres lucen vestidos sueltos adornados con perlas, plumas y lentejuelas. Esta juventud, que vivía de fiesta en fiesta, tiene tiempo para reflexionar su actividad artística y, son los que pintarán y escribirán algo tan distintivo que, hoy en día, los historiadores etiquetamos como: “vanguardia”.

Regreso a la pregunta de inicio de este ensayo: ¿Cómo vemos los historiadores las reliquias y relatos de los hombres y mujeres, de inicios del siglo XX, que dejaron vestigios del pensamiento

y prensa periódica. *Historias de una intimidad*; México: El Colegio de San Luis, 2014, p. 117

³ Gay, Peter, *Modernidad: la atracción de la herejía de Baudelaire a Beckett*, España: Paidós, 2007

⁴ *Ibidem*, p. 25

⁵ Hobsbawm, Eric. *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. España: Crítica, 1999

de vanguardia? Ante esta interrogante, se definirán algunas características de dicho movimiento; proceder noemático que sería definido por Gustavo Bueno como *morfologías*, para comprender: ¿qué hace a los vanguardistas diferentes a los demás hombres que habitaron el pasado? En 1900 nacieron Antonieta Rivas Mercado, Zelda Fitzgerald, Luis Buñuel, el estridentista Luis Quintanilla, por sólo citar algunos y me pregunto: ¿Qué significó ser alguien de vanguardia para ellos? Para contestar debo buscar características en común que tuvieron esos hombres a inicios del siglo XX y, reflexiono: ¿qué tienen en común, por ejemplo, Antonieta Rivas Mercado y Luis Buñuel?, o arriesgándome un poco más, ¿qué tienen en común ellos con Zelda Fitzgerald? Para develar los secretos del pasado la primer tarea del historiador, dice Ortega y Gasset, debe ser buscar la sensibilidad vital, es decir, el espíritu de esa época. ¿Qué se puede decir de los rugientes y locos años veinte que no se encuentre en la literatura y en las corrientes artísticas de ese tiempo? Para el caso mexicano los debates sobre “las pelonas” y las obras representadas en el Teatro Ulises pueden ser una guía. Francis Scott Fitzgerald lo resume en una frase: “tener suficiente dinero para comprar coches y demasiado *whisky* para chocarlos”⁶, definitivamente la vanguardia fue un movimiento de élites.

En la misma línea todos los vanguardistas se suscribieron a distintos movimientos o corrientes, es decir, la vanguardia abarcó diferentes formas de mirar al mundo; apercibiéndose, tanto en los cuadros de los fauvistas franceses (Henri Matisse o André Derain) como en los poemas de los decadentistas mexicanos (Amado Nervo o Manuel Gutiérrez Nájera). Quiero ver desde otro ángulo mi pregunta: ¿Qué se necesitó en la sociedad para que la vanguardia fructifique? Ya dijimos que éste es un movimiento urbano y de élites, pero debe radicar en un estado o una sociedad relativamente liberales que permitan la industrialización y la urbanización⁷, y, al mismo tiempo, los hombres y mujeres de vanguardia deben encarnar la figura del intelectual necesitado, sobreviviendo en una buhardilla en París, dedicados pobremente a su obra. Es decir, ellos se sienten intelectuales *outsiders*, aunque, seamos honestos, ellos son parte de

⁶ Hobsbawm, Eric. *Alzaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*. España: Crítica, 1999

⁷ Gay, Peter, *Modernidad: la atracción de la herejía de Baudelaire a Becket*, España: Paidós, 2007, p. 37

la élite de ese tiempo.

Las mujeres y los hombres de vanguardia fueron de élite, sin embargo, en su mayoría, detestan el ser vinculados a dicho estatus social, por ejemplo: el surrealista Antonin Artaud en un intento de desaparecer todo lo que “de europeo” tiene la cultura decide venir discretamente a México, a inicios de la década de los treinta, y viaja con los tarahumaras para desaprender y al mismo tiempo formarse en esa nueva forma de mirar al mundo⁸; pensar en un viaje de incognito desde Francia e investigar a un pueblo originario, no se lo plantea cualquier persona sin tener los recursos necesarios. Por su parte, la historiadora alemana Andrea Wulf menciona en su libro *Magníficos Rebeldes*⁹ que, desde los románticos alemanes, es decir, principios del siglo XIX, se aborrece a la burguesía de la que ellos mismos formaban parte; esto quiere decir que quizás esta característica de ser élite y aborrecerla no es única de los vanguardistas.



⁸ Pasa saber más sobre el tema de Antonin Artaud se puede leer a Fabienne Bradu en “Artaud, todavía” editado por el Fondo de Cultura Económica en 2008

⁹ Wulf, Andrea, *Magníficos Rebeldes. Los primeros románticos y la invención del Yo*, México: Taurus, 2022

Peter Gay propone que una característica de la vanguardia es, “la contemporaneidad necesaria”¹⁰ que tuvieron los hombres de ese tiempo; ante esto, me pregunto: ¿dicha condición, es una etiqueta diferenciadora de los vanguardistas respecto a otras temporalidades? Yo creo, de la mano de Ortega y Gasset, que todos los hombres somos hombres de nuestro tiempo, y vivimos preocupados e inmiscuidos en nuestra actualidad, incluso algunos, como los intelectuales, lo son porque se sentaron a reflexionar sobre su época y condición, sin ser, una etiqueta única de los vanguardistas o de los primeros románticos que habitaron el siglo XVIII, por poner un ejemplo.

Casi todos los movimientos de vanguardia publicaron algún manifiesto en conjunto, es decir, como grupo se suscriben a determinadas ideas y lo publican. El manifiesto que inaugura el siglo fue escrito por Filippo Marinetti en 1909 y es conocido como el *Manifiesto Futurista*, en este opúsculo se hace referencia sobre todo al mundo del arte, pero se pueden encontrar palabras que, para décadas posteriores, tendrán una resonancia ingente como: *temeridad, rebeldía, lucha y belleza de la velocidad*. Se publicó también el manifiesto surrealista y en el ámbito más local tenemos el manifiesto estridentista que, más allá del “¡Viva el Mole de Guajolote!”, hace referencia a la *renovación*, a la *insurrección*, a las máquinas y a la transformación del ámbito cultural poblano.

Reflexiones finales

Al terminar la tesis de Maestría¹¹ pude afirmar que para el México de los años veinte sí existieron ideas de vanguardia y sobre todo que, si existieron mujeres de vanguardia, pero había quedado una cuestión en el aire: la trascendencia de las mujeres de la vanguardia mexicana a través del siglo XX y, con esto, varias preguntas: ¿desaparecieron en años posteriores? ¿No encontraron ecos en otras mujeres? O, simplemente, ¿transformaron sus ideologías hacia el nacionalismo revolucionario? Con el paso de los meses en los que me he sentado a

reflexionar sobre esto, me he preguntado si la trascendencia que busco se refiere a ellas como mujeres jóvenes o a su pensamiento. He caído en la cuenta de que, la solución sea pensar en torno al concepto de vanguardia y a la ideología vanguardista.

En la misma línea me pregunto: ¿De qué es Historia la historia de la vanguardia en México? Y, como una carta de buenas intenciones, quisiera añadir los temas que me pueden ayudar a responder la pregunta: la literatura de vanguardia mexicana, los intelectuales en México de ese tiempo, la homosexualidad velada o no a inicios del siglo XX, las mujeres vanguardistas, las élites del tiempo y en una apuesta muy arriesgada la búsqueda de personas de vanguardia en la ciudad de Puebla.

Podemos afirmar que, en un intento de hacer un lisado u objetivar las condiciones de operación de lo que significa ser de vanguardia, debemos tener en cuenta la pertinencia de los distintos movimientos innovadores, ya sea en el mundo del arte, de la literatura y de la música. Además, tener presente una élite que, a partir de manifiestos o escritos en comunidad, deslindaron su urbanidad y liberalismo, aunque ellos se preferían etiquetar como *outsiders*. Si los usos contienen al pasado, podemos afirmar que los inicios del siglo XX tienen como paradigma a la vanguardia y, al mismo tiempo, la creación de un nuevo paradigma: las ideas del nacionalismo pos-revolucionario, sobre todo aplicándose al caso mexicano. Finalmente, para el siglo XXI yo noto algunas características similares a las del siglo pasado, por lo cual, debemos develar con urgencia a los vanguardistas del siglo XX para reflexionar nuestro presente, en este 2023.



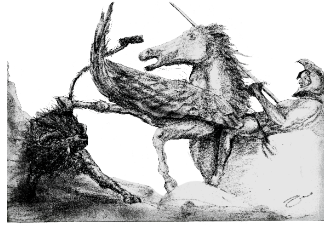
¹⁰ Gay, Peter, *Modernidad: la atracción de la herejía de Baudelaire a Becket*, España: Paidós, 2007, p. 64

¹¹ La tesis se titula: “*Flappers mexicanas ante el hito de un nuevo siglo (1920-1931)*”, fue presentada en diciembre del 2015 para obtener el grado de “Maestra en Historia” del Posgrado en Historia del ICSYH, BUAP.

Bibliografía

- Arciniega, Víctor Díaz, *Querrela por la cultura “revolucionaria”*, México: FCE, 2010
- Blanco, José Joaquín, *Crónica literaria. Un siglo de escritores mexicanos*, México: Cal y Arena, 1996
- Bradú, Fabienne, *Antonieta (1900-1931)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2010
- Bueno, Gustavo, «En torno a la distinción «morfológico/lisológico»», *El Catoblepas*, 2007
- , «Reliquias y relatos: construcción del concepto de “Historia fenoménica”», *El Basilisco*, 1978
- Carballo, Emmanuel, *Protagonista de la Literatura Mexicana*, México: Porrúa, 1994
- Gasset, José Ortega, *El hombre y la gente*, España: Revista de Occidente, 1957
- Gay, Peter, *Modernidad: la atracción de la herejía: de Baudelaire a Beckett*, España: Paidós, 2007
- Hobsbawm, Eric, *A la zaga. Decadencia y fracaso de las vanguardias del siglo XX*, España: Crítica, 1999
- , *Gente poco corriente. Resistencia, Rebelión y Jazz*, Argentina: Crítica, 2013
- , *Historia del siglo XX*, España: Crítica, 1995
- , *Un tiempo de rupturas. Sociedad y cultura en el siglo XX*, España: Crítica, 2013
- Monsiváis, Carlos, *La cultura mexicana en el siglo XX*, México: COLMEX, 2010
- Novo, Salvador, *La Estatua de Sal*, México: FCE, 2008
- Ortega y Gasset, José, *Ideas y Creencias*, España: Espasa-Calpe, 1976
- , *Sobre la Razón Histórica*, Argentina, 1940
- Palou, Pedro Ángel, *Escribir en México durante los años locos. El campo literario de los Contemporáneos*, México: Universidad Autónoma de Puebla, 2001
- Pascual, Juan, Semblanza de Francisco M. de Olaguíbel y sus colaboraciones en El Universal (1893-1896), en López, Claudia y Pascual, Juan (ed.) *Literatura y prensa periódica. Historias de una intimidad*; México: El Colegio de San Luis, 2014
- Schnider, Luis Mario, *El estridentismo o una literatura de la estrategia*, México: CONACULTA, 1997
- Sheridan, Guillermo, *Los contemporáneos ayer*, México: FCE, 1985
- Wulf, Andrea, Magníficos Rebeldes. *Los primeros románticos y la invención del Yo*, México: Taurus , 2022

Historiología



Propuesta conceptual para el estudio de la Historia (III): Diátesis, Factualidad e Historia

Vidzu Morales Huitzil

El objetivo de este opúsculo es integrar ancilarmente, en el campo de la Historia, un término que tiene operatoriedad semántica en otros órdenes gnoseológicos, a saber, el concepto diátesis, que en medicina es una “predisposición heredada del organismo, que lo hace vulnerable a cierta enfermedad o defecto”¹, empero, en la lingüística funge como el “sistema de las voces – activa, pasiva, media- del verbo”². Por su parte, el término diátesis dimana del sustantivo griego *διάθεσις* (distribución, función, estado, condición, índole, cualidad, inclinación, ordenación, disposición, etc.). Lo que nos permite apereibir el deslinde de nuestra área de conocimiento y de nuestro objeto de estudio.

Con ello, en el campo de la Historia, existirán diversas acepciones de diátesis: a) diátesis factual (donde la concreción del acontecer implica una lógica, propia de la plausibilidad de su actualización); b) diátesis historiográfica (disposición de los géneros históricos, que por su sutileza devela una particularidad específica a sus análogos, sin suprimir el sustrato gnoseológico del que di-

manan); c) diátesis historiológica (posibilidad del ordenamiento factual, mediante la constitución teórica, sin negar el matiz, o supresión, de categorías y conceptos, en los procesos de replanteamiento hipotético – diegético del historiador); d) diátesis material (referentes corpóreos, o no, que en su ordenamiento expresan un grado mínimo de veracidad en el quehacer histórico); e) diátesis escritural (distribución de tópicos, en cuanto la diátesis material, dado un entramado diegético específico que linda los matices, mediante la disposición argumentativa del sujeto gnoseológico).

En la venerable Puebla de los Ángeles a los veinte cinco días del mes de Agosto del año del Señor de dos mil veintitrés

1 Warren, Howard, *Diccionario de Psicología*, México: FCE, 2010, p. 91

2 Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México: Editorial Porrúa, 2006, p. 149

Bibliografía

Beristáin, Helena, *Diccionario de Retórica y Poética*, México: Editorial Porrúa, 2006

Warren, Howard, *Diccionario de Psicología*, México: FCE, 2010



*Historia de las
Ciencias y
Humanidades*



Aracne y Minerva: el pensamiento crítico en la tradición grecolatina.

Vidzu Morales Huitzil

1.El inmarcesible certamen entre Minerva y Aracne o del pensamiento crítico en la afamada albendera.¹

Esta objetividad de la existencia es la fuente inagotable del conocimiento y de la objetividad del conocimiento. [Por ende,] en cada proceso objetivo en particular, la constancia de su variación acaba por provocar su transformación²

El siguiente escrito busca cribar los materiales mitológicos presentados por el egregio Ovidio, en el libro sexto de *Las Metamorfosis*, específicamente, en la primera parte donde se presenta la diégesis de Aracne. Lo anterior, con el objetivo de comprender los nodos críticos que trastocan la articulación volitiva entre la albendera y Palas, comprendiendo las posibilidades pragmáticas del discernimiento crítico. En el primer apartado, Aracne es admirada por la delicada ejecución que dimana al tejer, por ende, “non illa loco nec origine gentis / clara, sed arte

fuit”³ [ella no fue [célebre]⁴ ni por su patria, ni por el origen preclaro de su familia, sino por su arte⁵). Era tal la presteza, en el trazo de su bordado que, a las ninfas, a pesar de su origen divino, nada las obstaba para embelesarse con el ornato delicadamente compuesto; así, “saepe deseruere sui nymphae vineta Timoli, deseruere suas nymphae Pactolides undas”⁶[a menudo, las ninfas renunciaron a los viñedos de su Timolo y las ninfas Pactólidas desocuparon sus aguas]⁷. Es decir, el grado operacional de Aracne, le permitió consti-

1 Este artículo fue presentado en el número 5 de la revista *El Búho de Minerva*, empero, en este trabajo se aperciben matices del original, a su vez, la publicación citada no contiene referente legal, por lo cual, nada obsta presentar este opúsculo en *Pegasus Mexicanus*.

2 De Gortari, Eli, *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Editorial Grijalbo, 1979, p. 84

3 Ovidius, *Metamorphoseon*, Amstelaedami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 147

4 El vocablo no se encuentra en el original latino, empero, se agrega debido al contexto, para que la lectura tenga mayor coherencia en español.

5 Traducción del autor

6 Ovidius, *Metamorphoseon*, Amstelaedami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 147

7 Traducción del autor

tuir objetivamente los materiales emanados de tal sustantivación, articulando, en términos del materialismo filosófico, deslindes metaméricos (sub - factuales), a causa de que “tantus decor adfuit arti”⁸[tanto ornamento asistía a su arte]⁹Por ende, la sindéresis que se presenta en estos apartados es la siguiente, existe un agente a que configura el mundo, donde su actuar, no limita la ignota repercusión del ejercicio crítico. Por su parte, dadas las circunstancias, Atenea, afamada por su destreza agonística, trata de confrontar la supina soberbia de Aracne, quien, con anterioridad, ostentó *coram omnibus* su superioridad respecto a las habilidades de la diosa. Empero, el certamen es un evento trastocado por cuatro niveles de objetivación:

1º) Cuando la altivez de Aracne se reafirma, a pesar de que Palas haya mudado a su forma divina, se posibilita el encuentro entrambas - “formamque removit anilem Palladaque exhibuit: venerantur numina nymphae Mygdonidesque nurus; sola est non territa virgo”¹⁰[Palas se despojó de su vetusta forma y se develó. Las ninfas y las migdónides nueras reverencian su numen; solamente la doncella no se encuentra aterrada]¹¹. Este punto es, en suma, sugerente, ya que el lector en primera instancia, atribuye una ingente soberbia a la figura de Aracne, empero, es Minerva quien a pesar de su condición divina, busca, en acto de suma altivez, demostrar un imposible para su persona: vencer a la afamada albendera en un arte, donde esta última supera a seres humanos y divinidades. Es decir, la vejez y la mortandad extinguirían, en la medida de lo posible, la actitud crítica de Aracne, empero, el poder de Minerva buscó mitigar el incómodo actuar de la egregia artesana. Nefando en demasía para la pléyade di-

vina, porque se sustentaba en el ser y no en el parecer, siendo que, esta última condición, era el basamento de las afirmaciones de Ἀθήνη.



2º) En la disputa artística, se solicita la narración de episodios propios de las divinidades donde “haud mora, constituunt diversis partibus ambae et gracili geminas intendunt stamine telas”¹² [sin demora, ambas se posicionan en partes contrapuestas y con grácil urdimbre extienden las telas geminadas]¹³ para concretar la ejecución solicitada. Es en este grado de materialidad donde un sujeto cognoscente, como Aracne, devela los límites del idealismo de la diosa. Es decir, la superación de la δόξα, se da en primera instancia mediante la cribación y sindéresis, que fungen como sustrato de un arte o ciencia (ἐπιστήμη), en la superación de la estancia simplificadora de determi-

8 Ovidius, *Metamorphoseon, Amstelaedami*, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 148

9 Traducción del autor

10 Ovidius, *Metamorphoseon, Amstelaedami*, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 148

11 Traducción del autor

12 Ovidius, *Metamorphoseon, Amstelaedami*, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 149

13 Traducción del autor

nado acaecer.

3º) Este punto es importante para esclarecer cómo opera el órgano crítico en la albendera; debido a que, tanto Atenea como Aracne retoman posicionamientos meta - diegéticos para formalizar una isotopía de basamento ornamental. Es en este punto, donde la cribación de las narrativas logran una mayor veracidad de la *natura deorum* por parte de la contendiente mortal. Es decir, está claro que la diosa, al proponer los eventos más ilustres de los númenes se posiciona en un parco maniqueísmo; empero, Aracne, mediante el ejercicio crítico y la razón, nos brinda una suerte de écfrasis, donde se detalla una serie de metamorfosis acaecidas con el fin de saciar los deseos que dimanaban de las divinidades. Por ende, Aracne no reniega de forma vana los atributos de las divinidades, más bien, reconoce sus posibilidades operacionales y, con ello, su ingente potencia, así como los nefandos actos que sirvieron para henchir sus placeres; v. gr. la metamorfosis de Zeus a toro, con el fin de acercarse a Europa (“*elusam designat imagine tauri Europam*”¹⁴ [traza la imagen de Europa engañada con la imagen de un toro]¹⁵). El ejercicio crítico, que emana en el hilado de Aracne, devela la simpleza tanto de la factura, como de las relaciones enunciativas presentadas por Atenea; así, la cribación se constituye con un grado de mayor veracidad al ejercicio de la diosa, porque objetiva la complejidad del acaecer y, no es una mera abstracción ambigua del tópico en cuestión.

4º) Está claro, que la crítica, el discernimiento y la objetivación de los elementos narrativos, aunados al arte que los preside, develaba un mayor grado de veracidad y complejidad en lo que respecta a su

14 Ovidius, *Metamorphoseon*, Amstelaedami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 150

15 Traducción del autor

concreción, así que “*doluit successu flava virago et rupit pictas, caelestia crimina, vestes*”¹⁶ [la marcial flava sufrió por el éxito [de Aracne]¹⁷ y desgarró las vestes pictas: los celestes crímenes]¹⁸ A su vez, se reconoce que el órgano crítico, se transmite de modos diversos y, a pesar de que podría perder las formas de cortesía, no niega su potencia de pensamiento. El fin de Aracne, cuando Minerva transmuta su óbito y decanta en la forma de una araña, pone al descubierto lo que le sucede a la crítica en el momento en que se le vacía de su autenticidad y se le integra como simple dintorno, negando los últimos grados de su operatoriedad. Por ende, cuando la crítica se mitiga al punto de perder sus posibilidades dialógicas, es integrada por la censura; es decir, la segunda suplirá los nodos conceptuales de la primera por una isotopía que no presenta la complejidad de cada entidad de pensamiento involucrada, develando una mónada sin apelación a los procesos operacionales que manifiesta en su diégesis. Así, la araña nunca logrará el nivel de representación de la altiva Aracne; empero, se mantendrá dentro de los parámetros de quien, con anterioridad, fue objeto de diatriba; por ende, tanto Aracne como Minerva pueden esclarecer cómo la censura y la crítica se encuentran en concurrente ayuntamiento.

5) Por último, aunque la sindéresis no mitigue o diluya el referente cribado, servirá, si esta operación es sutil, como elemento velado para novísimos estadios del pensamiento crítico, v.gr., quienes objetivaron la diégesis de Aracne, develaron una formalización tan potente, dada su

16 Ovidius, *Metamorphoseon*, Amstelaedami, Apud Janssonio-Waesbergios, 1696, p. 151

17 El vocablo no se encuentra en el original latino, empero, se agrega debido al contexto, para que la lectura tenga mayor coherencia en español.

18 Traducción del autor

estructura ficcional, que el lector en primera instancia podría errar en el posicionamiento agencial, o en otros casos, no apereibir la crisis intrínseca al mito, empero, lo anterior, no niega la distensión de su crítica irrefragable.

6) Finalmente, en esta época, deberíamos interrogarnos si la supuesta radicalidad, sustentada por diversos lugares de enunciación, es un metamorfosis del pensamiento crítico original, donde los que se suscriben a este proceder se encuentran en la telaraña, olvidando el axis crítico, a saber: el hilado transgresor de Aracne.



Conclusión

“La determinación de un concepto se produce siempre en conjugación con otros conceptos, dentro de un proceso cognoscitivo en el cual cada concepto desempeña simultáneamente la función de determinante de los otros conceptos y de determinado por ellos”¹⁹

Tratamos de reflejar distensiones y modos de objetivar el pensamiento crítico en diversos basamentos, en concreto, en su modalidad óptica; ya que, como bien asevera Rodolf Arnheim la “percepción visual abarca todas las operaciones mentales que implican la recepción, el almacenamiento y el tratamiento de la información, es decir, son operaciones dirigidas a percibir, memorizar, pensar, aprender”²⁰ y articular los materiales a tratar. Empero, a pesar del tópic peyorativo de la albandera, en Minerva existe un grado ingente de condición acrítica, donde la figura de Aracne encarna “la intención significativa [que] mienta un objeto (o situación objetiva), [siendo] esta referencia a una objetividad lo que da sentido a unos determinados”²¹ niveles operacionales. Está claro, que la génesis de esta construcción diegética tenía como finalidad la cribación de los materiales presentados, por lo cual, se diseñó una articulación tal donde el lector, estuviese predispuesto a los referentes agenciales tanto de la divinidad como de la mortal, invitando al uso de la crítica para desentrañar las particularidades presentadas.

En la venerable Puebla de los Ángeles a los veinte cinco días del mes de Agosto del año del Señor de dos mil veintitrés



¹⁹ De Gortari, Eli, Introducción a la lógica dialéctica, México: Editorial Grijalbo, 1979, p. 92

²⁰ Vela, Enrique, Arqueología, México: CONACULTA, 2014, p. 11

²¹ Rossi, Alejandro, Lenguaje y Significado, México: FCE, 2012, p. 33

Bibliografía

De Assis, Machado, O *alienista*, Brasil: Editora Olympia, 2015

De Gortari, Eli, *Introducción a la lógica dialéctica*, México: Editorial Grijalbo, 1979

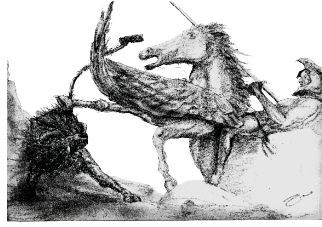
Marín, R., *Kitab Al-Bukhala' (El libro de los ávaros de Al-Jahiz): Fuente para la historia social del Islam Medieval*, México: COLMEX, 2001

Ovidius, *Metamorphoseon*, Amstelaedami: Apud Janssonio-Waesbergios, 1696

Plejánov, Jorge, *Materialismo Militante*, México: Editorial Grijalbo, 1967

Rossi, Alejandro, *Lenguaje y Significado*, México: FCE, 2012

Vela, Enrique, *Arqueología*, México: CONACULTA, 2014



Breve revisión histórica del método fenomenológico en el joven Heidegger (Primera parte: la reducción fenomenológica)

Francisco Gabriel Ruiz Sosa¹

En este escrito pretendo hacer una revisión histórica del método fenomenológico en la filosofía temprana de Martin Heidegger. Dado que me interesa desarrollar este tema con la mayor amplitud posible, he decidido dividirlo en tres partes, siendo esta la primera. El plan de este trabajo consiste en la exposición histórica del método fenomenológico. Dada la naturaleza de este estudio, considero de vital importancia especificar su delimitación temporal, ésta comprende desde el año 1915 hasta 1929. Para cumplir con el plan trazado desarrollaré este trabajo en tres escritos separados, pero que a fin de cuentas conforman un todo.

Conviene advertir que en el pensamiento preliminar de Heidegger la fenomenología era interpretada como ciencia y como método, pero en el intento de mostrar el ser como fenómeno, el filósofo de Friburgo asumió que el sentido primario de la fenomenología consistía en sacar a

la luz la cosa misma. Por tal motivo, me centraré en la exposición temática de la fenomenología en su sentido metódico. Con lo anteriormente dicho, puedo presentar lo que expondré en cada uno de los escritos: 1) la reducción fenomenológica; 2) la destrucción fenomenológica y; 3) la construcción fenomenológica. En esta primera parte presentaré la recepción y la apropiación heideggeriana de la reducción fenomenológica de Husserl.

La recepción heideggeriana de la fenomenología de Husserl

Las investigaciones que se han ocupado de la confrontación del pensamiento de las dos figuras más prominentes de la Filosofía Contemporánea, a saber, Husserl y Heidegger, se colocan en dos flancos: los que se ocupan del antagonismo entre estos filósofos y los que se esfuerzan en mostrar temas en común entre estos pensadores. Lo valioso de estos últimos estriba en la posibilidad de superar el antagonismo mediante un diálogo fructífero que contribuya a la discusión filosófica contemporánea. La publicación continua de la *Husserliana* y la *Gesamtausgabe* invita a tomar en consideración los aportes de estos filósofos con miras a resaltar

¹ Doctor en Filosofía Contemporánea por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Profesor de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad Autónoma de Chiapas.

tópicos comunicantes entre ellos.

Observamos que la filosofía de Heidegger se encuentra atravesada por la fenomenología inaugurada por Edmund Husserl. No es un secreto que el maestro de la Selva Negra recibió una influencia notable de lo que comenzaba a surgir, a comienzos del siglo XX como un proyecto científico de la filosofía, a través de publicaciones que presentaban a Husserl influenciado por Brentano. Quien como se sabe, también influyó de manera importante en los intereses investigativos de Heidegger.

Desde 1909 el filósofo de Friburgo estaba interesado en conocer el significado fundamental del ser. Inquietado por esta cuestión creyó encontrar en las *Investigaciones lógicas* (IL, para abreviar) de Husserl las respuestas a las preguntas suscitadas por Brentano en su disertación de 1862 titulada *Del múltiple significado del ente según Aristóteles*. A diferencia de la opinión de Husserl, que en 1913 estaba interesado en elevar las IL al nivel de *Ideas I*. Para Heidegger las IL representaban el trabajo más original del fundador de la fenomenología. Así pues, en su meditar previo a *Ser y tiempo*, nuestro filósofo remitió constantemente a las IL reconociendo su valor crítico frente a temas como el psicologismo. En 1919, el filósofo de Friburgo pondrá a prueba la visión fenomenológica en su estudio de la obra aristotélica y, de acuerdo con sus palabras, se le despertará nuevamente el interés por las IL porque en la sexta investigación de la primera edición se le revelará, en todo su alcance, la distinción entre intuición sensible y categorial, capaz de determinar el <<múltiple significado del ente>> (GA 14, 98/99)².

Cabe señalar que Heidegger reconoció junto a El Formalismo de la ética y la ética material de los valores de Max Scheler las Ideas I de Husserl como las contribuciones más importantes del Anuario de Husserl (GA 14, 100/101). Además, debido a la cercanía entablada entre estos dos filósofos, Heidegger recibió en 1925 del propio Husserl el manuscrito de Ideas II, obra inacabada que, como se sabe, fue publicada póstumamente en 1952. Con esto se quiere mostrar que el filósofo de Friburgo tuvo ac-

² Los escritos de la edición integral de Heidegger serán referenciados como se muestra a continuación: la sigla GA (*Gesamtausgabe*), número de tomo y número de página. En caso de existir traducción al castellano del tomo citado, la página del original alemán irá acompañada de una barra (/), a partir de la cual se indicará el número de página de la publicación castellana.

ceso, en cierta medida, a parte de la obra inédita de Husserl y como nuestro pensador del ser afirma, el conocimiento provisional de la obra del filósofo moravo le llegaba a través de los discípulos de éste.



De la recepción a la apropiación heideggeriana de la reducción fenomenológica

El primer señalamiento de la reducción fenomenológica que encontramos en los escritos de Heidegger se encuentra en la introducción de su tesis de habilitación *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* de 1915:

Eine andere Frage ist die, wie weit die Scholastik bei ihrer metaphysischen Denkrichtung mit metaphysischen Realitäten arbeitet. Aber trotz dieser metaphysischen "Einschlüsse", die von der Gesamteinstellung des scholastischen Denkens aus verständlich werden und als solche die, "phänomenologische Reduktion" aufheben, genauer, unmöglich machen, liegen doch im scholastischen Denktypus Momente phäno-

menologischer Betrachtung verborgen, vielleicht gerade bei ihm am stärksten (GA 1, 202).

Dado que la reducción fenomenológica sólo se menciona en la tesis de habilitación sobre Duns Scoto se confirma que, por esos años, nuestro autor ya había leído las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl, mejor conocidas como *Ideas I*. Pese a que Heidegger tiene conocimiento de esta obra capital del filósofo moravo, se deja ver en su tesis de habilitación de 1915 que todavía no es un fenomenólogo y, por tanto, no lleva a cabo la reducción fenomenológica en este trabajo. Tres años después se observa en el curso del semestre de invierno de 1919/20, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, una insinuación de apropiación de la reducción fenomenológica de Husserl en el curso de Heidegger, en la medida que se encuentra orientada a comprender la vida en su captación misma a partir de la vida fáctica (GA 58, 250/257). Llama la atención que la reducción fenomenológica no haya sido mencionada siquiera en las lecciones conocidas con el mote de “fenomenología de la religión”, a saber: *Introducción a la fenomenología de la religión* (semestre de invierno de 1920/21) y *Agustín y el neoplatonismo* (semestre de verano de 1921). Es llamativo especialmente el curso sobre Pablo (semestre de invierno de 1920/21) porque ese es el lugar donde el maestro de la Selva Negra detalla qué entiende por fenomenología como ciencia y como método. En esta lección el filósofo alemán ejecuta la reducción eidética, pero no la fenomenológica o trascendental.

El interés de Heidegger por la teoría de la reducción fenomenológica se retoma en el curso del semestre de invierno de 1923-24, *Introducción a la investigación fenomenológica*, ya que la reducción vuelve temáticamente apto al ente para ser tratado en la ciencia buscada (GA 17, 259/260). Un año después, en el curso de semestre de verano de 1925, Heidegger se ocupa, por primera vez de hacer en el §10 de *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* una exposición detallada de la reducción fenomenológica y a partir del §12 nuestro autor formula una confrontación crítica frente a ella, en la medida que se pregunta si en la reducción fenomenológica se contempla la pregunta por el ser del acto (GA 20, 135-171/122-157). Ello evidencia, el interés del filósofo de Friburgo por valorar los alcances y los límites de este método. Cabe

decir que, aproximadamente desde 1923, nuestro autor consideraba que la fenomenología interpretada correctamente era un método científico³



Con arreglo a los alcances y limitaciones del método fenomenológico de Husserl, Heidegger examina en los *Prolegómenos* (1925) si la reducción fenomenológica puede plantear la cuestión del ser del acto en la filosofía de la conciencia del filósofo moravo. A juicio del maestro de la Selva Negra, la reducción fenomenológica se pregunta por la realidad de los actos, pero no por el ser-acto específico. De la misma manera, a juicio de nuestro autor, la intencionalidad no examina la cuestión acerca del ser de lo intencional. Como puede entreverse, Heidegger examina las fortale-

3 En la conferencia “El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una visión histórica del mundo” de 1925 este método fenomenológico se expresa con el principio: A las cosas mismas (GA 80.1, 132; Cfr. SuZ, 37/51). Como se sabe, este principio destaca en el célebre §7 del *opus magnum* al ser considerado en su sentido primario como método de la fenomenología. No sólo en esta asunción hay puntos de coincidencia con respecto a esta conferencia y el célebre *Ser y tiempo*. También la noción de destrucción fenomenológica se haya presente como cometido apropiativo en sentido positivo de la tradición filosófica (GA 80.1, 176; Cfr. SuZ §6).

zas y debilidades de la reducción fenomenológica de Husserl con respecto a su posible relación con el carácter ontológico de la conciencia. Ello ya indica un interés por volcar la mirada fenomenológica en la ciencia ontológica que está siendo desarrollada por el maestro de la Selva Negra.

En el contexto de *Ser y tiempo* no se hace mención explícita de la reducción fenomenológica, pero si se presta atención a la ejecución misma de la indagación fenomenológica del tiempo en Heidegger, llevándola a cabo en tres momentos tal y como lo concibió el filósofo moravo en las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905. En su intento por exponer el flujo de conciencia como constituyente del tiempo absoluto, Husserl aplica la reducción fenomenológica al tiempo mediante el análisis de sus niveles constitutivos, a saber: el tiempo objetivo (*objektive Zeit*), el tiempo preempírico (*präempirische Zeit*) y el tiempo fenomenológico (*phänomenologische Zeit*). En este tenor, el maestro de la Selva Negra procede a ejecutar la reducción fenomenológica en su opus magnum de la siguiente manera: tiempo vulgar (*vulgäre Zeit*), tiempo del Dasein (*Zeitlichkeit des Daseins*) y tiempo del ser (*Temporalität des Seins*).

A partir de esta apropiación metódica, Heidegger ajustará esta cuestión, con miras a articularla coherentemente con su idea de método fenomenológico o, mejor dicho, ontológico, expuesto en su cátedra, del verano de 1927, nominada *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. En este curso, posterior a *Ser y tiempo*, Heidegger muestra claramente que se ha apropiado de la reducción fenomenológica para aplicarla a sus propósitos investigativos. En palabras del nacido en Meßkirch:

Adoptamos así un término central de la fenomenología de Husserl, valiéndonos de la expresión, pero no de su contenido. *Para Husserl* la reducción fenomenológica, que por primera vez elaboró de forma expresa en las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), es el método de la reconducción de la mirada fenomenológica desde la actitud natural propia del hombre que vive en el mundo de las cosas y de las personas hasta la vida transcendental de la conciencia y sus vivencias noé-

tico-noemáticas, en las cuales se constituyen los objetos como correlatos de la conciencia. *Para nosotros* la reducción fenomenológica significa la reconducción de la mirada fenomenológica desde la comprensión, siempre concreta, de un ente hasta la comprensión del ser de ese ente (proyectada sobre el modo de su estar develado [*Unverborgenheit*]) (GA 24, 29/47).

La apropiación de la reducción fenomenológica en el método ontológico de Heidegger obedece a su intención de adecuar el método con el asunto tratado: el Dasein al cual apunta como cosa misma. En palabras del maestro de la Selva Negra: “la reducción fenomenológica como vuelta de la mirada desde un ente al ser” (GA 24, 29/47). Mientras que en el caso de Husserl la reducción fenomenológica fue propuesta para pasar de la actitud natural a la actitud trascendental.

Con ello, intento destacar que Heidegger asimila la reducción fenomenológica como método ontológico porque apunta al ser y no a la conciencia pura. Cabe agregar, al respecto, que el filósofo de Friburgo no se conforma con apropiarse de la reducción fenomenológica del filósofo moravo, sino que le añade dos momentos metódicos para complementarla, a saber: la destrucción y la construcción fenomenológica. Nos ocuparemos de ambos momentos en la segunda y tercera parte de este trabajo. Hasta aquí la presentación histórica de la reducción fenomenológica en el pensamiento temprano de Martin Heidegger.



Bibliografía

Obras de Heidegger

Heidegger, M. (2006). *Sein und Zeit* (SuZ), ed. E. Husserl. Tübingen, Max Niemeyer. [Traducción castellana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2014 (1997); traducción al castellano de José Gaos: *El ser y el tiempo*. México: FCE, 2014 (1951)].

Gesamtausgabe

----- (1978). *Frühe Schriften* (GA 1), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann.

----- (1977). *Sein und Zeit* (GA 2), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann.

----- (2007). *Zur Sache des Denkens* (GA 14), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Hay traducción parcial al castellano de la primera parte de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque: *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2000].

----- (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Hay traducción al castellano de Juan José García Norro: Introducción a la investigación fenomenológica. Madrid: Síntesis, 2008].

----- (1994). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (GA 20), ed. Petra Jaeger. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jaime Aspiunza: Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Madrid: Alianza, 2006].

----- (1975). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), ed. F.-W. von Herrmann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Juan José García Norro: *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000].

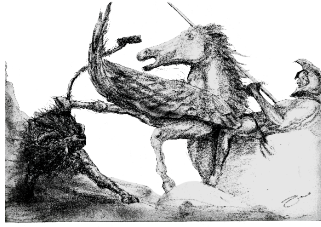
----- (1993). *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20) (GA 58), ed. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Francisco de Lara: *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1919/1920). Madrid: Alianza, 2014].

----- (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60), ed. M. Jung y T. Regehly. Frankfurt, Klostermann. [Traducción al castellano de Jorge Uscatescu: Introducción a la fenomenología de la religión. México: Siruela/FCE, 2012; y traducción al castellano de Jacobo Muñoz: *Estudios sobre mística medieval*. México: FCE, 2018].

----- (2016). *Vorträge. Teil I: 1915 bis 1932 (GA 80.1)*, ed. G. Neumann. Frankfurt, Klostermann. [Traducción inédita al castellano de Ángel Xolocotzi].

Otras referencias primarias

Husserl, E. (1966). *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917) (HUA X), ed. Rudolf Boehm. Haag: Martinus Nijhoff. [Traducción parcial al castellano de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid: Trotta, 2002].



Combatir desde el olvido: la crónica mexicana

Abigaíl Sánchez González

Introducción

La crónica lleva varios siglos rondando entre los lectores, ya sea narrando un viaje o evocando el nacimiento de un nuevo monarca; relatándose temas de importancia a la sociedad, aunque en muchas ocasiones, de alcance limitado. A pesar de que la crónica cobró importancia entre los siglos IX y XIV como un género historiográfico, este no tomó un papel en la ficción literaria frente al quehacer histórico, hasta que se fraguó la crónica de Indias. Con el paso del tiempo, la crónica adquirió un carácter periodístico, empero, poco a poco dejaba de ser un texto redactado por “eruditos” y periodistas, y pasó a ser escrito por cualquier persona que buscaba plasmar su experiencia. Los temas que encabezan la lista de crónicas en el siglo XX son los desastres naturales y los problemas sociales, a su vez, podemos evocar entre la pléyade de escritores, en torno a este género, a Elena Poniatowska, Carlos Monsiváis y Diego Enrique Osorno, quienes lideran la lista de cronistas mexicanos al cubrir, analizar y recordar hechos significativos para la sociedad mexicana de este siglo y el anterior.

La crónica como género

Desde hace 70 años se empezaron a establecer escuelas de periodismo, formando escritores quienes, mediante la formalización de la prosa y la constricción del cubículo, encubrían el acaecer

más inmediato. Por lo cual, García Márquez afirmó que “las salas de redacción son laboratorios asépticos para navegantes solitarios, donde parece más fácil comunicarse con los fenómenos siderales que con el corazón de los lectores”¹; con ello, dicho escritor latinoamericano aseveraba que los periodistas formados en la segunda mitad del siglo XX no hicieron más que deshumanizar al sujeto en sus textos, develando poca empatía debido a la ausencia de trabajo de campo durante su formación académica. Aún, durante el siglo XXI, los periodistas rezamos por vivir sucesos poco frecuentes, que podríamos narrar, sin darnos cuenta de nuestro egoísmo como escritores.

En el siglo pasado, las voces que tenían más peso distendían su narrativa mediante lugares de enunciación muy específicos, empero, es en la consolidación de la crónica moderna que el espectro polifónico adquiere un cariz más amplio. La crónica no es únicamente la narración de los hechos, es contar la historia desde distintos puntos de vista, un periodismo (sin quererlo gran parte de las veces), que critica, analiza y denuncia irregularidades en los sistemas, que saltan a la vista en situaciones que atentan contra la in-

¹ García Márquez, Gabriel, “El mejor oficio del mundo”, en la *52a Asamblea de la Sociedad Interamericana de la Prensa (SIP)*, Estados Unidos de América, 1996, p. 3

tegridad social. Es por esto, que nace la característica más importante en la crónica: el narrador.



El narrador

Walter Benjamin examina en “El narrador” el papel de este en la crónica y el tratamiento de la pesquisa, por parte de los escritores, que más tarde comparten, dado que: “la experiencia que se transmite de boca en boca es la fuente de la que se han servido todos los narradores”². Por ejemplo, en las crónicas mexicanas (*La noche de Tlatelolco*, *Nada, nadie: las voces del temblor*, *El valiente ve la muerte sólo una vez*) tenemos diversidad de narradores, que nos otorgan, al mismo tiempo, diversos puntos de vista.

La teoría sin la experiencia no sirve de nada, siendo mera bruma de opiniones y prejuicios, emanados del ambiente academicista del periodismo, donde se exige lo puramente informativo, sin ideas propias de por medio, sin embargo, esta demanda nos aleja de uno de los objetivos primordiales: la comprensión a cabalidad de los hechos y personas involucradas, dejando de cosificarlas. La crónica (tal vez sin querer), aporta lo que los pe-

² Benjamin, Walter, *El narrador*, Alemania: 1936, p. 1

riodistas perdemos: un posicionamiento antropológico emic, unas manos que se involucran y unas voces que tienen algo que contar. Benjamin sostiene que el narrador tradicional, con su experiencia directa y su autoridad, tiene la capacidad de transmitir sabiduría a través de historias contadas de generación en generación. Sin embargo, en la sociedad moderna, la pérdida de la oralidad y la aparición de los medios de comunicación de masas han debilitado el papel del narrador, y la información se ha vuelto más fragmentada y aleatoria.

La crónica de un siniestro

En *Nada, nadie: Las voces del Temblor*, una antología de crónicas escritas durante y después del terremoto de 1985 que destruyó a la capital de México, Elena Poniatowska no erra en recopilar a verdaderos enunciantes de las crónicas que aparecen en esta antología, que van desde amas de casa hasta periodistas que estuvieron entre los escombros de los edificios. En 138 crónicas, los autores narran qué sucedió desde el jueves, 19 de septiembre de 1985 a las 7:18 am, hasta los 6 meses posteriores al siniestro. Para algunos *Nada, nadie: las voces del temblor* es una fuente poco confiable del suceso, donde interfieren mentes nubladas, traumas y temores, pero ¿qué mejor manera de conocer lo que realmente sucedió? Uno no se vuelve cronista por quererlo, se vuelve cronista sin querer y al contar su propia historia. Poniatowska, así como otros cronistas, nos permite empatizar con la gente y no solo informarnos; la crónica moderna no omite el carácter historiográfico, los textos que, inician como transmisión de experiencias de boca en boca, se transforman en algo que perdura, convirtiendo un reportaje en algo real, sin tecnicismos, sólo la verdad. Ahondando en las crónicas de Poniatowska, nos topamos con la violencia que los medios tradicionales jamás mostrarían, constituyendo una historia sin filtros. La queja, la crítica, la denuncia de las figuras de poder, la señalización de lo que está mal y la develación del padecer son los elementos que distinguen a la crónica; la cual, transforma números en personas, silencios en voces y espacios en verdades, permitiendo a la historia ser más completa, hablando desde donde nadie habla y de lo que no se habla.

“Solía decirse que cualquier periodista mexicano se enfrentaba a

tres tabúes: el ejército, la Virgen de Guadalupe y el presidente de la República y su familia. Eran los temas que jamás podían tocarse “ni con un pétalo de una rosa”. El terremoto también resquebrajó a estos “intocables”. La gente se ha volcado en críticas y estas han sido publicadas”³.

En el caso de *Nada, nadie: las voces del temblor*, los reporteros se vuelven intocables porque son parte de una multitud, cuyas experiencias son valiosas, incriticables y (se espera) sinceras. La crónica posee un papel social importante, y co-determina, en medio del caos, al reportero más valioso, cuyos ojos no estarán cegados al compartir una carga estética – axiológica.

Por su parte, Salvador Novo valoraba la capacidad de capturar la realidad, la vida cotidiana de la sociedad y la habilidad para transmitir el sentido de la historia y de la identidad cultural, haciéndola accesible y atractiva para el público en general. Las crónicas dentro de *Nada, nadie: las voces del temblor* reflejan en práctica las ideas de Novo.

“Me acerqué un poco, no era un cuerpo, eran dos, estaban tiesos, desnudos, abrazados, las caras juntas, las piernas enlazadas, había que sacarlos unidos. Me limpiaba las lágrimas, el sudor, “no se desesperen aguanten tantito. (...) Me gritaron que en el otro lado del edificio había una mujer y que fuera a verla, sin vida, hincada, saqué a ese cuerpo duro y lo entregué”⁴

En medio de una tragedia de tal magnitud como fue el terremoto de 1985, se creía imposible percibir la identidad cultural de los capitalinos, sin embargo, en la profundidad de la historia resalta el sentido de cooperación que nació en los mexicanos. En la actualidad, es más fácil ser un “reportero”, sin embargo, la información es en demasía aleatoria y efímera, perdiéndose en un sin fin de fotos, videos, *tweets* y publicaciones. Esto no signi-

3 Poniatowska, Elena, *Nada, nadie: Las voces del temblor*, México: Ediciones Era, 1988, p. 184

4 Poniatowska, Elena, *Nada, nadie: Las voces del temblor*, México: Ediciones Era, 1988, p.77

fica que, en 1968 o 1985, la información no tuviese un ritmo determinado, por lo que los textos elegidos en *Nada, nadie: las voces del temblor* lo son por su importancia e impacto. Lo anterior, es de suma importancia, dado que permite la correlación de discursos, por ejemplo: el edificio escolar derrumbado en el sismo del 2017 o el conjunto departamental colisionado en el terremoto de 1985 tienen lugar en la referencialidad pretérita no sólo de los capitalinos, sino, de los mexicanos y del mundo.

Mundo, ya no estoy solo: la crónica como parte de la referencialidad pretérita

En pleno 2023, el uso del internet complementa nuestras vidas, miles de páginas llenas de información pasan a través de nuestros ojos y podemos saber, en segundos, cuándo, dónde y cómo sucede un siniestro, pero ¿qué hay más allá?, ¿qué hay de las vidas detrás de esa información? Crecí oyendo a mi madre y a mi abuela como se sufrió el terremoto de 1985 en Puebla, siendo crónicas que, sin saberlo, se iban perdiendo con el tiempo y, al marcharse ellas, lo hicieron también sus voces y experiencias. Lo mismo sucedió en miles de familias mexicanas, cuyos progenitores vivieron situaciones, y sus recuerdos se perdieron o difuminaron con el tiempo. Lo que perdura en la referencialidad pretérita, como relatos orales, son menos confiables, narraciones transmitidas de generación en generación, objetivando una suerte de “teléfono descompuesto” mediante historias, censuras y añadiduras. Perdurando con mayor vehemencia, todo lo escrito o grabado por la imposibilidad de ser modificados al antojo de la actualidad.

La crónica evita el olvido, tanto Poniatowska como los demás autores de *Nada, nadie: las voces del temblor* señalan enérgicamente los problemas que deben solucionarse de raíz, sin temer (momentáneamente) las repercusiones. Debido a que, colocaron el dedo sobre el nombre del Presidente de la República, las dependencias oficiales y los servicios públicos. Remarcando los errores y los horrores del aparato gubernamental, así como, el miedo y la violencia ejercida contra los ciudadanos. Gracias a la crónica, hoy se sabe que la culpa de tantos edificios derrumbados y, por ende, de miles de muertes, es del gobierno, el cual, por su abulia, buscó dirimir responsabilidades y eliminar la documentación que comprometía a diversos ni-

veles de gobernación. Por ende, Gabino Fraga en la protesta contra la procuraduría general, por el caso del edificio Nuevo León, señala lo siguiente: “Jamás pudimos obtener una copia (de la carpeta) porque es de tal interés, que el acceso nos ha sido vedado a nosotros los interesados”⁵. Aunado a ello, Alicia Trueba nos recuerda quienes ayudaron y quienes no, quienes protegieron a la ciudad y quienes, desde un trono, la aplastaron.

La crónica es una “terapia social”, uno sólo cura si depura, y el escribir y contar ha ayudado a México a sobrevivir; así mismo, la crónica no deja de ser una herramienta crítica, y esto la vuelve, en determinados puntos de inflexión, subversiva. Cuando creían que ya no había voces, estas gritan, sin lograr ser acalladas y contando su verdad. Nos prohíbe olvidar a nuestros muertos, a nuestros héroes y a nuestros villanos, para que la historia no se repita. Cabe en cada uno la reflexión, aprendizaje y empatía que obtenemos de estos textos.

Podemos finalizar, con un deslinde de la crónica por parte de María Teresa Ronderos, quien considera fundamental promover la necesidad de contar historias profundas y contextualizadas, aludiendo a la consideración de los involucrados a ojos del lector. Empero, advierte que, en el polifonía discursiva, la crónica podría virar en mera desinformación.



5 Poniatowska, Elena, Nada, nadie: Las voces del temblor, México: Ediciones Era, 1988, p. 265

Bibliografía

Benjamín, Walter, *El narrador*, Alemania, 1936

García Márquez, Gabriel, *El mejor oficio del mundo*, en la 52a Asamblea de la Sociedad Interamericana de la Prensa (SIP), Estados Unidos de América, 1996

Poniatowska, Elena, Nada, nadie: *Las voces del temblor*, México: Ediciones Era, 1988

Novo, Salvador, *Apuntes para una historia de la publicidad en la Ciudad de México*, México: Novaro, 1969



Espacio y Erotismo en *Hipocausto* de Adela Fernández

Jorge Luis Cabrera Ruiz

El presente análisis literario tiene como objetivo desarrollar dos temáticas importantes en el cuento del *Hipocausto* correspondiente al libro *Duermevelas* de la escritora mexicana Adela Fernández. Se expondrá el espacio donde se desenvuelven los protagonistas: Vito y Sabina, que se relacionan con el erotismo y los simbolismos que dan cohesión a la obra. Con ello, el escrito tendrá la siguiente estructura: 1) el desglose del espacio; 2) el erotismo; 3) la unión a través de las interpretaciones; 4) los símbolos.

“Dicen que la arquitectura moldea al amor”¹ es la oración inicial del cuento, donde se puede vislumbrar el interés del espacio por parte de la escritora en la narración. La ciudad que habitan Vito y Sabina es un pueblo medieval llamado *La Rojiza*, donde “prefirieron enlazarse en los altos, en las azoteas bañadas de luna y sol”². La historia empieza en un momento de esplendor de los protagonistas ya que ellos se enamoran en la infancia y en la adolescencia juegan en cúpula, descubriendo la unión carnal. “Sabina y Vito han hecho de la cúpula un nido, la morada aislada y abierta a los cuatro vientos don-

de el amor ejerce su rutina”³ que, en palabras de Gaston Bachelard, es el “nido vivo el que podría introducir una fenomenología del nido real, del nido encontrado en la naturaleza y que se convierte por un instante —la palabra no es demasiado grande— en el centro de un universo, en el dato de una situación cósmica”⁴. El desarrollo de este pasaje presenta una jerarquización locativa donde el amor se encarna en lo alto, como una alegoría de la situación de dominio y auge del elemento venéreo. Además, han hecho del centro de su universo, al amor y a la unión carnal, que se configuran como un elemento central del espacio literario.

El encubramiento se desenvuelve en una primera etapa, en el exterior, como vínculo entre Vito y Sabina, semejante a las brugmansias, aquellas flores cuyos pétalos abren de noche y cierran al amanecer. Empero, en una segunda instancia son delatados por Altagracia “la vecina mojjigata que envejeció virgen, intocada, al verlos desnudos lanza un grito de asco y denuncia”⁵, es el momento exacto donde empieza la degradación de la pare-

1 Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p.57

2 *Ídem*

3 *Ídem* p.58

4 Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Argentina: FCE, 2000, p. 96

5 Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p.59

ja, reflejada en el espacio. La familia de Sabina la castiga y es despojada de su comodidad. Ella conocerá el *rincón*, nominación locativa del camastro, ubicado “en el fondo de la cocina donde no hay ventanas. [Donde] se ha ganado el rincón del cochambre”⁶. Un lugar que la recrimina, la restringe de su libertad, apartada de la luz, mereciendo la oscuridad asociada a la soledad.



Ya decididos los amantes, “el nido se construye más tarde, después de la locura amorosa a través de los campos”⁷, huyendo hacia “la Brunella, donde Marco, el viejo amigo de Vito, los hospeda en una bodega en desuso de la planta procesadora de aceite de olivo”⁸, siendo, con ello, su nuevo hogar. “El nido es una creación del amor”⁹, aunado a ello, el aceite de olivo simboliza en la tradición cristiana la paz; por ende, y de forma análoga, la pareja creó su propia morada para el florecimiento venéreo. Es un lugar donde no los

6 *Ídem* p.60

7 Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Argentina: FCE, 2000, p. 95

8 Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p.60

9 Michelet, Jules, *El pájaro*, Francia: Ediciones Anaconda 1937, p. 167

molestan, al ser un “funcional tálamo para el amor [...] [dado que,] la habitación se presta para lo íntimo y lo secreto”¹⁰. Comprendemos que “el nido es precario y, sin embargo, pone en libertad dentro de nosotros un ensueño de la seguridad”¹¹. Dicha independencia se ve representada en la frase de Adela Fernández, donde se afirma que en la operatoriedad agencial: “no caben más ojos que los de ellos, sin testigos ni juez. Una y dos veces se arrebatan, diez y veinte se lamen, se beben”¹².

El espacio es el reflejo de su vida, por ello, al caer en la monotonía y en la nulidad de la reproducción, se convirtieron en árboles caducos “dentro de la vivienda; [ya que] cambiaron los paisajes interiores”¹³. Tomando la decisión de prender fuego a su hogar, de consumir el espacio idílico y al producto del mismo. Por ende, el hipocausto acaba con el rastro de los viejos consortes.

Prosiguiendo con el erotismo, Vito y Sabina encuentran el amor a edad temprana, su primer encuentro carnal se desarrolla en la cúpula, como se ha mencionado. Develando la transgresión que acontece en un lugar sagrado, empero, al ser descubiertos, son sometidos al castigo. Sabina es degradada en su familia y como fue partícipe de la unión carnal extramarital, recibe primero el castigo del despojo. La prohibición de los amantes evoca a la muerte; a la anulada reproducción de la vida, y cuando se induce a Sabina al aborto esta distensión general le fue vetada; es decir, se niega la “multiplicación de los individuos que es el resultado más claro de la actividad sexual”¹⁴

Al planear su huida “el hombre y la mujer se retiran a la soledad en el momento de la cópula”¹⁵, encontrando un sitio lóbrego, y al no ser molestados, a oscuras, “se devoran con la compla-

10 Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p.61

11 Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Argentina: FCE, 2000, p. 102

12 Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p.63

13 *Ídem* p.63

14 *Ídem* p. 71

15 *Ídem* p. 36

cencia de los rumiantes”¹⁶. Después experimentan en vida dos tipos de muerte, el primero cuando la maternidad fue anulada y lo masculino desperdiciado y, por ello, entran en una rutina en donde se detestan, se odian. Vito se conduce por la promiscuidad, teniendo flojera hasta de morir, se ha extinguido su amor y para hacer más evidente su rechazo duermen espalda con espalda. El segundo, es cuando para avivar la potencia ígnea de su amor, se prenden fuego, ese calor que antes emanaba de sus cuerpos, ahora deslinda su nido, por última vez “flotan, danzan y estallan esparciendo chispas de alegría”¹⁷, i.e., el hipocausto les brinda calor, conduciéndolos a la muerte (por fin, “los amantes han recobrado el fuego original”¹⁸).



Es importante destacar que ningún elemento está de sobra en la cuentística de Fernández; *v.gr.*, el nombre de Sabina lleva por etimología el homónimo del pueblo prerrománico del centro de Italia, en correlación se evoca la imagen de santa Sabina, cristiana capturada que, al no querer abjurar su fe, fue condenada a ser decapitada. Por su parte, Vito proviene del latín *vita* que significa

¹⁶ Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, p. 61

¹⁷ *Ídem* p. 64

¹⁸ *Ídem* p. 64

vida, a su vez, en el tenor cristiano, San Vito de Sicilia, profesante del catolicismo e hijo de un senador, adquirió suma importancia en la tradición judeo-cristiana, al ser bautizado a escondidas de su padre. Diocleciano lo martirizó, al negarse a denunciar su religión, destinándolo a un caldero en aceite hirviendo y al esperar verlo quemado, vieron que, al levantarse su sotana, él empezaba a bailar.

Relacionando las dos leyendas anteriores, en especial la de San Vito, se observa en el cuento un paralelismo, en lo que respecta a la convicción, unos en el *amor Dei*, otros en la *cupiditas*. Empero, para los segundos las consecuencias devienen en: infertilidad, rutina, encarecimiento y, sobre todo, muerte. Sabina es habitante de la vida (Vito), destinada a la decapitación, al desconsuelo, al aborto, a la infertilidad, al hastío de pareja y al óbito. Por ende, el erotismo suscita un lugar muy especial en ellos, intercalándose con el espacio, desde la cúpula (esplendor), el hipocausto (el nido) y al quemarse logran el triunfante erotismo; el espacio reafirma la degradación en la arquitectura literaria de índole social, física, sexual y erótica, guiándose primero por la rutina, después por la agonía distendida, que culmina con el acaecer ígneo, y, al igual que San Vito, flotan y estallan de felicidad. En suma, la iglesia al canonizarlos busca que sean teas de fe cristiana y Fernández les cedió a los enamorados recobrar el erotismo vetusto de Adán.



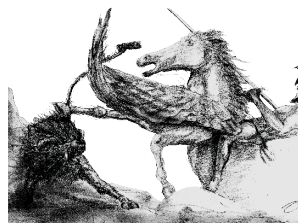
Bibliografía

Bachelard, Gaston, *La poética del espacio*, Argentina: FCE, 2000,

Batalille, Georges, *El erotismo*, España: Tusquets Editores, 1957

Fernández, Adela, “Hipocausto”, en Picayo, Mario (ed.), *Duermevelas y Vago espinazo de la noche*, New York: Editorial Campana, 2009, pp. 56-64

Michelet, Jules, *El pájaro*, Francia: Ediciones Anaconda, 1937



La opinión de la mayoría como investigación inicial en el Critón de Platón y en la filosofía práctica aristotélica

Verónica Natalia Antelo

“Y entre estas <opiniones>, algunas son dichas por varones numerosos y antiguos, otras por pocos y célebres. Pero es razonable que ni unos ni otros entre estos hayan errado por completo, ya que en menor o mayor medida tuvieron éxito”

ÉTICA NICOMAQUEA, 1098b27-29

Introducción

En el *Critón*, donde Platón expone el valor de la opinión de la mayoría y el tema de vivir bien, Critón ofrece una serie de argumentos destinados a convencer a Sócrates de fugarse de la cárcel. El diálogo muestra la contradicción entre el punto de vista de Sócrates y la opinión de la mayoría en relación con la moral y la política. Por su parte, en las investigaciones aristotélicas, el método dialéctico recoge las opiniones recibidas, aquellas más plausibles o razonables, incluyendo entre ellas las de algunos sabios o autoridades del pasado. Son los *ἔνδοξα*, una serie de opiniones generalmente admitidas o consagradas por consenso y que, por ello, son plausiblemente ver-

daderas. Dichas opiniones son de gran importancia para la investigación en la filosofía práctica de Aristóteles. Nuestra hipótesis es que, en el *Critón*, Sócrates analiza los argumentos dados por su amigo, quien representa la opinión de la mayoría y se deja influir por “el qué dirán”, por el contrario, el sabio griego rechaza tales proposiciones, contraponiéndolas al conocimiento del experto. De esta forma, Aristóteles utiliza los *ἔνδοξα* para iniciar sus investigaciones en filosofía práctica aplicando el método dialéctico. En *Tópicos*, los define como “cosas plausibles” o *ἔνδοξα*, son las cuestiones “que parece bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o los más

conocidos y reputados”¹ (*Tóp.* I 100b 23 y sigs.).

El objetivo es mostrar que, si bien tanto Platón como Aristóteles, analizan y utilizan la opinión de la mayoría en diferentes sentidos -el primero la cuestiona mientras que el segundo la valora positivamente- ambos llegan a una conclusión similar. Aristóteles, al igual que Platón, valora la opinión del experto, por mucho que conceda atención a la mayoría, llegando a considerar para sus investigaciones en filosofía práctica, el conocimiento del experto, al igual que Platón.



Uno-muchos

Desde el principio del diálogo, se muestra una marcada oposición entre la opinión de la mayoría y la de Sócrates, quien tomará una decisión guiada por la luz de la razón, comprendiendo que su actuar puede llevar a consecuencias funestas para su propia alma. Para Sócrates, la justicia es el mayor de los bienes, y la injusticia es el peor de los males. El injusto es totalmente desgraciado² Es

1 Traducción de Miguel Candel Sanmartín, Ed. Gredos, 1982

2 En *Gorg.* 472e-473a Sócrates afirma que el que obra mal y es injusto es totalmente desgraciado; y más desgraciado es quien no paga la pena y obtiene el castigo

importante destacar que esta antítesis “uno-muchos” tiene larga trayectoria desde el pensamiento presocrático. En los fragmentos de Heráclito y Parménides encontramos una antítesis radical entre el sabio, que tiene acceso a un saber superior, y “los más” (*οἱ πολλοί*), que carecen de verdadero conocimiento³. Sin embargo, dicha sabiduría superior en la filosofía presocrática se ubica solamente en el plano epistémico y no en la política o en la filosofía práctica, ya que aún no existe una teoría del estado. A partir de Sócrates, de la sofística y de los debates constitucionales en la época de Pericles, esta antítesis uno-muchos se desliza al ámbito de la política; surgiendo la filosofía moral, la filosofía política y la filosofía del estado. En este marco propongo examinar la argumentación del *Critón*.

Pero ¿quiénes serían estos *hoi polloi* (*οἱ πολλοί*)? “Los muchos”, “los más”, “la mayoría”, que aluden literalmente a la cantidad, y se suele utilizar en sentido social o político. En el *Critón*, la *dóxa* (*δόξα*) de los *οἱ πολλοί* ocupa el lugar de la *δόξα* pública y se le trata, por momentos, de manera peyorativa. Según Poratti (1988:14), hay una desvalorización de la opinión de la mayoría porque en el opinar, en la *δόξα*, no se encuentra el “conocer”⁴.

En la Atenas del siglo V a.C., el círculo de Pericles comenzó a defender la concepción de la ley, como instrumento puramente humano contra la inmovilidad de las leyes de origen divino⁵. Sin embargo, Sócrates tiene una posición democrática, con cierta añoranza a la democracia tradicional vivida en su juventud. Incliniéndose por un sistema basado en leyes democráticas, bajo la dirección de una aristocracia de la inteligencia (como en Peri-

de la culpa.

3 En el fragmento 26, Heráclito describe la condición de durmiente que se generalizó para la totalidad de la vida del hombre vulgar, dado que no sólo en el sueño se asimila la muerte (privación de conocimiento), sino que incluso durante la vigilia, como en el sueño, no se accede al conocimiento verdadero. Parménides en el fragmento 6 describe a los mortales como bicéfalos, que consideran que el ser y el no ser son lo mismo y no lo mismo.

4 En Platón, la opinión (*δόξα*) es un tipo de conocimiento propio del alma que nos permite tener un cierto conocimiento del mundo sensible, a diferencia del conocer (*ἐπιστήμη*), que nos permite alcanzar el verdadero conocimiento.

5 Rodríguez Andradós, F., *La Democracia Ateniense*, Madrid: Ed. Alianza Universidad, 1993

cles), que frenase la participación sin límites del pueblo⁶. Entonces las leyes, como norma de justicia, no podrán ser resultado de la opinión de la mayoría, sino del saber del único experto. Por su parte, Aristóteles utiliza los *ἔνδοξα* para iniciar sus investigaciones en la filosofía práctica aplicando el método dialéctico. La dialéctica es un añadido útil para la filosofía y la ciencia, porque ve las dos caras de un tema, facilitando discernir lo verdadero de lo falso. Es una ayuda para la agilidad mental y el pensamiento claro en general, de una naturaleza que sirve de utilidad al filósofo (podemos afirmar que Sócrates también la aplica en el *Critón*).



La opinión de la mayoría en el Critón

Guthrie (1998:97) afirma que el diálogo pudo ser imaginado como una conversación histórica, contada por Critón, ya que hubo testigos de que Sócrates fue visitado por sus amigos, e incluso, según insinúa Platón hubiera podido huir con facilidad y partir hacia el exilio. Es así que, su muerte constituiría un acto postrero de sumisión a la ley y, como tal, coherente con los principios que defendió en vida. El escenario es la prisión; mientras duerme tranquilamente antes de

⁶ Ramis. J., *Reflexiones sobre el trasfondo político en el juicio contra Sócrates*, en Atenea, 2005, pp. 57-69

amanecer, lo despierta Critón, quien le avisa que la nave sagrada llegará ese día. A su vez trata de convencer a Sócrates de que escape de la cárcel.

Sócrates tendrá que examinar si lo que propone su amigo Critón es justo o injusto, y en consonancia con eso, si debe huir o no de la cárcel? Tanto en *Critón* como en la *Apología*, Platón está convencido de la rectitud y santidad de las leyes, ya que éstas son el resultado de un acto legislativo en la aceptación actual del término. Platón admite que la práctica de la justicia puede acarrear injusticia, en la medida que es obra humana y que puede llevar, o no, a una reforma de los preceptos. Pero las deficiencias, no deben atribuirse a la esencia de la ley, sino a la falibilidad del hombre.

El diálogo puede dividirse en dos secciones: una sobre el valor de la opinión de la mayoría (*Crit.* 44b-48b), que es la que nos interesa especialmente, y otra sobre el tema del vivir bien (*Crit.* 48b-54b). En la primera parte del diálogo, Critón ofrece una serie de argumentos⁸ destinados a convencer a Sócrates para que acepte la fuga de la cárcel. Podemos afirmar que el personaje Critón encarna la opinión de la mayoría, es decir: los argumentos pertenecientes a la *δόξα*. El

⁷ Platón muestra las ideas típicamente socráticas y, a su vez, la injusticia cometida contra su maestro. Es decir, está usando el diálogo para explicar por qué después de desafiar las leyes, por motivos de conciencia en la defensa pública, de defenderse contra acusaciones falsas, en el *Critón* se muestra obediente a ellas, y tiene un incuestionable aspecto apologético: las acusaciones contra Sócrates son falsas y, por tanto, ha sido injustamente condenado.

⁸ Gómez-Lobo (1998: 93-94) sintetiza los argumentos que despliega Critón para persuadir a Sócrates. Resulta interesante recuperarlos para pensar cómo el intento de Critón de convencer a Sócrates fracasa y no se construye finalmente una refutación a cada argumento, sino que Sócrates sólo ejemplifica su decisión: si Sócrates permite que lo ejecuten, Critón se verá privado de un amigo irremplazable, muchos pensarán que no quiso gastar dinero para salvarlo y que, por ende, lo abandonó; también Sócrates habrá traicionado a sus hijos, por abandonarlos en vez de criarlos y educarlos; se revelará a sí mismo como carente de las cualidades de un hombre bueno y valiente. Habrá renunciado a las excelencias que se había propuesto cultivar. Si Sócrates permite que lo ejecuten, se pensará que Critón y sus amigos son unos cobardes e incompetentes.

argumento que ofrecerá Sócrates en respuesta a las razones de Critón consta de dos movimientos:

1. En asuntos como la gimnasia sólo atendemos a la opinión de los expertos, del médico o del entrenador. Es natural que prestemos atención a la opinión del entendido anteponiéndola a la de los demás.
2. Entonces, en las demás cosas, debemos guiarnos por la misma norma, “así pues, en lo justo y lo injusto, en lo innoble y lo noble, en lo bueno y lo malo, cosas que son precisamente el objeto de nuestra actual discusión, ¿debemos seguir la opinión de la mayoría y temerla o sólo la del entendido -si es que hay alguno-, al cual hemos de respetar y temer más que a todos los demás juntos?” (*Crit.* 47c-d)⁹

Se traza aquí una analogía entre la medicina y lo que hoy llamamos ética. Sócrates explica que si confiamos en lo que la mayoría nos dice que debemos hacer, corremos el riesgo de sufrir un daño o de privarnos de un bien. La alimentación y el ejercicio tienen su correlato con las acciones justas e injustas, vergonzosas y admirables, buenas y malas. Dicha analogía del médico o el entrenador va unida al precepto de confiar, sólo en un único experto antes que en una mayoría ignorante. Pero ¿qué significa ser experto? Siguiendo a Platón, pareciera que pocos poseen conocimientos apropiados y la mayoría es simplemente incompetente. El conocimiento de un oficio nos hace peritos dado que, el conocimiento de “las cosas que son justas”, nos hace justos. El experto, en este caso, es el que entiende sobre las cosas justas e injustas, haciendo uso del razonamiento, sometiendo a examen todas las opiniones y rigiendo su conducta por aquello que se le presenta como lo mejor. Tanto Sócrates como Critón evaluarán el *lóγος* que le parece mejor y su punto de partida es un principio acorde a entrambos:

“examinémoslo en común, amigo, y si tienes algo que objetar mientras

yo hablo, objétalo y yo te haré caso. Pero si no, mi buen Critón, deja ya de decirme una y otra vez la misma frase, que tengo que salir de aquí contra la voluntad de los atenienses, porque doy mucha importancia a tomar esta decisión tras haberte persuadido y no contra tu voluntad; mira si te parece bien planteada la base de mi razonamiento e intenta responder, a lo que yo pregunte, lo que tu creas más exactamente.”
(*Crit.* 48d- 49a)

Según este pasaje, la toma de decisión de quedarse o huir de la cárcel debe ser guiada por la razón y los atributos morales que le parezcan a uno mejores, los cuales no surgirán inmediatamente, sino que serán el resultado de “discusiones libres y abiertas” (Gómez-Lobo 1998:96). Sócrates afirma tener un determinado conjunto de ideas morales y no está dispuesto a renunciar a ellas por miedo, sin embargo, en todo momento las somete a examen. Esto es, si fueran capaces de formular un mejor *lóγος* de aquellos que lo sostuvieron en el pasado, estaría dispuesto a modificar su filosofía moral. El estar abierto al oteo crítico de las propias opiniones y asumir aquella que salga airoso de todas las refutaciones, es un rasgo clave de la dialéctica platónica.

En el *Critón* se muestra, dijimos, la contradicción entre Sócrates y la mayoría; de lo cual se deriva que el razonamiento de las leyes reintroduce las opiniones del vulgo como elemento que debe ser tenido en cuenta, ya que determina cómo ejercerán los más un cierto poder. Hacia al final del diálogo, a partir de las líneas 51c, Platón personifica a las leyes de Atenas con el fin de persuadir a Sócrates, persuasión que, como veremos, puede orientarse con arreglo a lo justo o a lo injusto. Sócrates debe mostrar una coherencia entre su acción y las leyes, como ciudadano ateniense, ya que la *πόλις* tiene su fundamento en las *νόμοι*. La segunda parte del diálogo (48b54e) se inicia con el segundo tópico que Sócrates propone para el análisis: el tema del vivir bien, sobre el cual se distinguen dos argumentaciones. La primera abarca del fragmento 48b a 49e y sostiene lo siguiente:

1. Nuncas debe obrar injustamente ni siquiera es lícito el devolver injusticia por injusticia -*ἀνταδικεῖν*

⁹ Seguimos la traducción del *Critón* que realiza Julio Calonge Ruiz de la editorial Gredos, S.A., tanto en esta cita como en las siguientes.

2. Huir de la cárcel, sobornando a los guardianes, sería cometer injusticia al dañar a las leyes y, en tal caso, se conculcaría el principio anterior.

3. Por tanto, Sócrates no debe huir de la cárcel.

Esta parte del diálogo desarrolla uno de los argumentos centrales para rechazar la oferta de Critón: nunca se debe cometer una injusticia, aun siendo víctima de un mal. Escapar de la cárcel pagando con dinero y favores a los que faciliten la fuga, si bien podría significar para Sócrates la posibilidad de vivir en el destierro en Tesalia, implicaba actuar injustamente, dejando así de lado el vivir bien. Para Sócrates, los hombres se dividen entre quienes sostienen esto, los sabios y filósofos; y quienes no lo saben ver, “la mayoría”. En la primera parte, vimos que se marca la superioridad moral de Sócrates frente a la moral de la mayoría. Dicho de otro modo, allí se trataba de la opinión del único experto enfrentada a la opinión de la mayoría, mientras que, en este argumento es la moral socrática enfrentada irreconciliablemente a la de los *πολλοί*. A través de la prosopopeya de las Leyes de Atenas, Sócrates insistirá en la contradicción que implica haber predicado durante toda su vida que lo más importante para los hombres es la virtud, la justicia, la legalidad y las leyes, y, al mismo tiempo, —siguiendo la opinión de la mayoría— cribar la etopeya de su época.

Sócrates se ve forzado por sus propios principios a aceptar una sentencia de muerte injusta. Hay una admisión por parte de Sócrates del *νόμος* de la ciudad, de la ley escrita humana. La etopeya de las leyes (51c53c) compara el *νόμος* de la ciudad con un padre al que se le debe la educación y al que no se debe desobedecer en ningún caso. Los conceptos de *νόμος* y *justicia* se identifican, y no han sido las *leyes* sino los hombres, los que han hecho injusticia a Sócrates. La obligación de obediencia hacia Atenas y a su sistema normativo¹⁰ tiene un triple fundamento: el que no cumple es injusto, porque, en primer lugar, olvida que la ciudad es su progenitor, en segunda instancia, no sólo nació bajo la protección de sus normas, sino que gracias a ellas se educó y crió; por últi-

¹⁰ El ciudadano es como un hijo de la *polis*; existe por ella y para ella, y los incontables beneficios que de la misma recibe lo obligan a obedecer sus preceptos, en los tiempos de paz y de guerra, haciendo sacrificios por la *polis*, y si comete injusticia, pagar con el castigo.

mo, porque hizo un convenio tácito de acatar las leyes y persuadirse que no se han regulado bien los asuntos públicos. Este último, es el aspecto que cobrará fuerza en Sócrates al aceptar su condena.



La función de los *ἔνδοξα* en Aristóteles

La *Ética Nicomáquea* aborda el tema central de la ética aristotélica, la *εὐδαιμονία*, el de cuál es la “vida buena” para el hombre. Todos los hombres consideran que la felicidad es el bien práctico supremo, sin embargo, no todos la entienden de la misma manera, algunos la identifican con el placer, otros con la riqueza y otros con los honores, etc. Ante esto, Aristóteles se propone superar las discrepancias y ofrecer una teoría adecuada acerca de la mejor vida para el hombre. En las siguientes secciones intentaré evidenciar el método utilizado por Aristóteles en la *Ética nicomáquea*.

En las investigaciones aristotélicas, se combinan el método científico y el dialéctico. Éste último recoge las opiniones recibidas, aquellas más plausibles o razonables, entre ellas las de algunos sabios o autoridades del pasado. Son los *ἔνδοξα*, una serie de opiniones generalmente admitidas o consagradas por consenso, que por ello son plausiblemente verdaderas. Dichas opiniones son de gran importancia para la investigación en la filosofía práctica, ya que Aristóteles las utiliza para buscar un método universal, que no parta de principios

cuya verdad nos es conocida, es decir, que no sea “demostrativa”. En el terreno de la ética no puede haber demostración en sentido propio, debido a la naturaleza misma de su objetivo, por lo cual, no se puede aspirar a conocimientos exactos. La ética es el ámbito del hábito y de la inclinación de la voluntad.

Intentaremos demostrar la importancia que tienen los *ἔνδοξα*, en el método dialéctico que utiliza Aristóteles en sus escritos sobre la filosofía práctica, para poder argumentar y llegar a una conclusión; dichos *ἔνδοξα*, los explica en *Tópicos*, y los utiliza en la *Ética Nicomáquea* para su investigación sobre la felicidad.

El tratamiento de los *ἔνδοξα* en *Tópicos*

En la concepción aristotélica de la dialéctica, así como, en su idea de la retórica, los *ἔνδοξα* ocupan un lugar central. Con este término se alude a la naturaleza peculiar de las proposiciones que constituyen las premisas del silogismo dialéctico. Aristóteles define al silogismo como “un discurso (*λόγος*) en el que, sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido”¹¹. (*Tóp.* I 1, 100a 25-28) Luego hace la distinción entre el silogismo demostrativo del dialéctico: “Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles”. (*Tóp.* I 1, 100a 28-31).

En el inicio de *Tópicos*, Aristóteles declara cuál es el objetivo del tratado: “El propósito de este estudio es encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles (*ἔνδοξα*), y gracias al cual, si nosotros sostenemos un enunciado, no digamos nada que le sea contrario”. (*Tóp.* I 100a 16-21). El término *ἔνδοξα* se ha traducido de diferentes maneras, sin embargo, en este trabajo prefiero transliterarlo en lugar de traducirlo¹², aunque para explicar su significado debo referirme a

algunas de sus traducciones más usuales. Por lo cual, puede ser traducido como “plausible o verosímil”, pero también, para otras temáticas funciona como adjetivo, “ilustre o famoso”.¹³(*Tóp.* I 100b21-23). Esto nos indica que lo *ἔνδοξον* puede interpretarse, según el contexto donde se encuentre. A su vez, se debe considerar que la raíz *dok-* remite al verbo *δοκεῖν* y al campo semántico de la *δόξα*.

En este sentido, los *ἔνδοξα* son también opiniones generalmente admitidas, al ser cosas “que parecen bien a todos, o a la mayoría, o a los sabios, y, entre estos últimos, a todos, o a la mayoría, o a los más conocidos y reputados” (*Tóp.* I 100b 20 y sigs.), es decir que son opiniones generalmente admitidas que proveen cierto conocimiento. Aristóteles explica el concepto de dialéctica, calificándolo como “método” y modo de proceder y, por consiguiente, no es una ciencia sino más bien un arte o técnica.¹⁴ El silogismo dialéctico es un razonamiento que parte de los *ἔνδοξα*. En *Tópicos* I, 1, Aristóteles expone que hay *demostración* cuando un razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales; por otra parte, el razonamiento es *dialéctico* cuando es construido a partir de cosas plausibles.

Entonces la diferencia entre el razonamiento demostrativo y el dialéctico radica en que el primero es a partir de verdades apodícticas e indiscutidas; el razonamiento dialéctico, en cambio, parte de enunciados plausibles, de *ἔνδοξα*. Lo que varía son las premisas y también, desde luego, la naturaleza de la conclusión, no la estructura. Dichas premisas son aquellas pertenecientes a la opinión. La ausencia de premisas verdaderas por sí mismas en el terreno de los asuntos humanos, hace que Aristóteles utilice premisas aceptadas por todos, o por la mayor parte, o por los más sabios, con la presunción de que ellas sean aceptadas también por el interlocutor con el que se tenga que

ra quizás sea “plausible” o “verosímil”, pero para otras temáticas y funcionando como adjetivo, su valor es de “ilustre” o “famoso”.

13 Traducción de Tomás Calvo Martínez, Gredos, 1998.

14 La ciencia es un conocimiento demostrativo, la explicación científica solo se consigue cuando se deducen enunciados sobre fenómenos o propiedades a partir de sus principios explicativos; y la *τέχνη*, Aristóteles la define como el arte de ser productivo acompañado de la razón verdadera, por lo tanto, la razón no es un hacer, sino un saber hacer.

11 Utilizaré la traducción de Miguel Candel Sanmartín en las siguientes citas, salvo las indicadas.

12 La traducción se debe adecuar al contexto del tema que se esté tratando. El problema fundamental está en que *ἔνδοξον* parece definirse según el contexto. En el marco teórico de *Tópicos*, la traducción más certe-

discutir. En cuanto, a las premisas de razonamiento dialéctico, ¿cuáles son las que deben ser aceptadas y cuáles no? En este punto, Aristóteles ve necesario distinguir el razonamiento dialéctico del razonamiento erístico, en estos términos:

Y un razonamiento erístico es el que parte de cosas que parecen ser *ἐνδοξα* pero que no lo son, y también el que, pareciendo un razonamiento (y no siéndolo), parte de *ἐνδοξα* o de cosas que lo parecen; en efecto, no todo lo que parece *ἐνδοξα* lo es realmente. Pues ninguna de las cosas que dicen ser *ἐνδοξα* se manifiesta plenamente a primera vista, como, por ejemplo, viene a suceder en lo tocante a los principios de los enunciados erísticos: en efecto, la naturaleza de lo falso que hay en ellos se hace evidente al instante y casi siempre para los que son capaces de captar también los pequeños detalles.” (*Tóp.* I 100b 23- 101a).

La dialéctica parte de *ἐνδοξα* y procede con silogismos verdaderos y propios, mientras que la sofística parte de *ἐνδοξα* que lo son sólo en apariencia, pero no son sino argumentos erísticos.

Berti enfatiza que aquí el propio Aristóteles distingue claramente entre *ἐνδοξα* genuinos y meramente aparentes, tales como los que se emplean en los razonamientos erísticos, donde revelan rápidamente su falsedad ante un análisis más detenido. Es decir que los razonamientos dialécticos tienen su contracara, en los argumentos erísticos, los cuales parecen ser admitidos fácilmente por su familiaridad, pero si se razona sobre ellos se puede percibir su falsedad. En cuanto a los razonamientos que deben ser aceptados, Aristóteles nos da ciertas pautas para escoger las premisas de un razonamiento dialéctico, de las cuales nos interesa la siguiente:

[admitir]...bien las opiniones de todo el mundo, bien las de la mayoría, bien las de los sabios, y, de éstos, bien las de todos, bien las de la mayoría, bien las de los más conocidos, (con tal que) no sean contrarias a las opiniones, a las apariencias, y a todas las opiniones que corresponden a una técnica” (*Tóp.* I

105a 35 ss.)

Se deben considerar los conocimientos de los hechos transmitidos por una experiencia secular, depositada en el nivel semántico del lenguaje cotidiano. Este pasaje de *Tópicos* coincide con la definición de *ἐνδοξον*, pero lo llamativo radica en las líneas en las que las opiniones son caracterizadas como manifiestas. Entonces se aceptará aquello que no sea contrario a las *δόξαι* de los hombres, es decir que son “hechos” lingüísticos pertenecientes a la “realidad” lingüística de la sociedad. Esto significa que no se puede admitir una proposición o premisa que vaya en contra de los hechos (los cuales no son necesariamente sensibles) tal y como se nos aparecen.¹⁵ En la *Ética Nicomáquea* libro VII, Aristóteles discute sobre la incontinencia (*ἀκρασία*) diciendo:

Como en los demás casos, debemos, después de establecer los *phainόμενα* y resolver las dificultades que se presentan, probar, si es posible, la verdad de las opiniones admitidas sobre estas pasiones, y si no, la mayoría de ellas y las más importantes (EN VII 1 1145b 1-6)¹⁶.

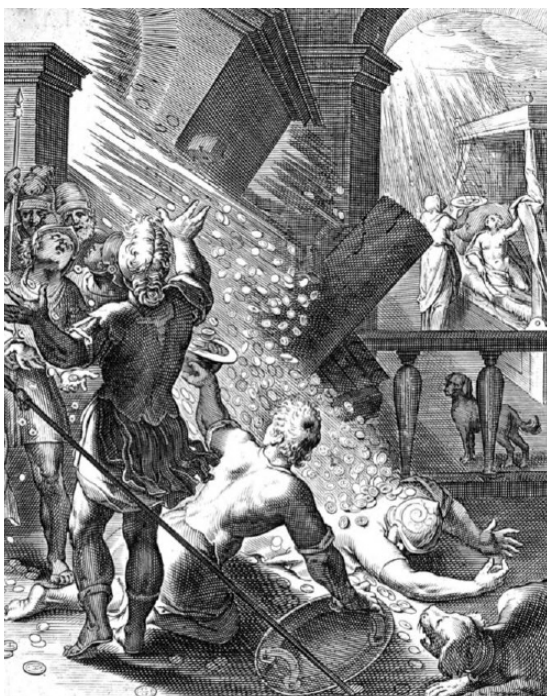
Acá Pallí Bonet traduce *φαινόμενα* como “hechos observados”, lo cual sería correcto en observaciones empíricas; sin embargo, ese no es el sentido, en ese pasaje, para Owen. “Porque, en primer lugar, lo que Aristóteles procede a enumerar no son hechos observados sino los *ἐνδοξα*, las concepciones comunes acerca de las cuestión...”¹⁷ Aristóteles concluye diciendo que “estos son los *le-*

15 En *Física I*, 3 Aristóteles refuta la tesis de “el Ser es uno”, explicando que es imposible que todos los entes sean uno. Los razonamientos utilizados por Parménides y Meliso son fáciles de refutar, ya que estos filósofos predecesores hacen argumentos erísticos (parten de premisas falsas y sus conclusiones no se siguen). Las premisas de Parménides son falsas porque suponen que “ser” sólo se dice en sentido absoluto, cuando tiene muchos sentidos. Esto Parménides no lo vio.

16 Traducción de la *Ética nicomáquea* por Julio Pallí Bonet, ed. Gredos, 2000.

17 Owen, G.E.L. *Tithenai ta phainomena* (2001) Traducido del inglés por María Elena Díaz. *Lecturas sobre Platón y Aristóteles III*. Fichas de cátedra. Universidad de Bue-

gόμενα”¹⁸ (EN VII 1, 1145b 8-20). Dichos *λεγόμενα* resultan ser parcialmente cuestiones del uso lingüístico. Lo que cae bajo el análisis conceptual más o menos detallado, guiado por datos empíricos (*φαινόμενα*), en cambio, *λεγόμενα*, no son los hechos observados si no, concepciones comunes a la cuestión. En segundo lugar, Aristóteles retoma la afirmación de Sócrates de que quienes actúan contra su propia convicción o contra lo que es mejor, haciéndolo por ignorancia y en total conflicto con los *φαινόμενα* (EN VII 2, 1145b 27-28). Dicha afirmación de Sócrates no entraría en contradicción con los hechos, según Owen, sino con lo enunciado acerca de la cuestión.



Los *φαινόμενα* serán unos de los elementos principales para la búsqueda de los puntos en común entre la dialéctica y la argumentación de la filosofía práctica, ya que las ciencias prácticas tienen por objeto las acciones humanas, pertenecientes al campo de lo que puede ser de otro modo, y donde por consiguiente no puede exigirse la misma exactitud que en otros terrenos. Esto significa que podemos encontrar, a lo sumo, ciertas regularidades mediante esquemas básicos y típicos, para los valores morales que caracterizan las acciones de los hombres. La dialéctica es rele-

nos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. Págs. 98 ss.

¹⁸ “τά μὲν οὖν λεγόμενα ταῦτ’ ἐστίν”, su traducción es: Las cosas dichas.

vante en el ámbito de la filosofía práctica, ya que parte desde premisas éticas, que se ocupan, por ejemplo, de cuestiones deónticas: todos los hombres consideran que la felicidad es el bien supremo, empero, es entendida de diferente manera por cada uno, algunos consideran que ésta irradia del placer, otros de la riqueza y otros de los honores.

Una proposición que contradiga a los *φαινόμενα* no puede ser aceptada, ya que dejaría de ser plausible, decantando en lo absurdo o siendo contraria a la voluntad común. Aristóteles exige un consenso que siga un criterio de coherencia en su caracterización de plausibilidad. Es así, como apela a la coherencia como un signo de reconocimiento de la presencia de la verdad. De esta manera, hace una distinción entre *ἐνδοξα* genuinos y los que son meramente aparentes, los cuales devienen en conflictos insolubles: el contrario de un *ἐνδοξον* es un *ἄδοξον*, es decir una opinión implausible y se seguirían de ella cosas absurdas.

También es de suma importancia la distinción que hace respecto a las premisas dialécticas: las hay “éticas”, “físicas” y “lógicas”. La manera de distinguirlas radica en el objeto del razonamiento que las utilice. En *Tópicos* 105b30, dice: “Así pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforme a la verdad, mientras que, en relación con la opinión, se han de tratar dialécticamente”. Aristóteles habla de “silogizar”, verbo que alude a un tipo de argumentación. Podemos notar que Platón utiliza la dialéctica para analizar la opinión de la mayoría en el *Critón*.

Siendo que el silogismo dialéctico no parte de premisas verdaderas y primeras, como la demostración, sino de premisas que pertenecen a la opinión, tiene la capacidad de silogizar en relación con todo problema propuesto. En *Tópicos* afirma que la dialéctica es una técnica argumentativa, donde el dialéctico pregunta y hace objeciones. En cambio, al filósofo le interesan que las cosas sobre las cuales razona sean verdaderas y conocidas para establecer un razonamiento científico. Si la dialéctica no se ocupa de la verdad, entonces a la filosofía (incluida la práctica) parecería no servirle de nada la dialéctica; sin embargo, Aristóteles mostrará en qué sentido la dialéctica es útil para la filosofía, aun cuando no trate acerca de la verdad.

La dialéctica tiene diferentes usos: para el

ejercicio, para las conversaciones y para los conocimientos filosóficos. Éstos últimos son los que nos interesan, puesto que, por medio de la dialéctica, podemos discernir lo verdadero de lo falso en los conocimientos filosóficos. En un pasaje hacia el final de *Tópicos* menciona la utilidad que tiene la dialéctica en la filosofía, dice: "...el poder ver y haber visto globalmente las consecuencias de cada una de las hipótesis no es una herramienta pequeña tanto para el conocimiento como para la prudencia filosófica..." y sigue: "...el poder escoger correctamente lo verdadero y rechazar lo falso, es precisamente, lo que los naturalmente dotados pueden hacer bien..." (*TÓP.* VIII 163b9 ss.). Si relacionamos este pasaje con el fragmento 101a33 del libro I, se puede ver con claridad la utilidad de la dialéctica para la filosofía. Mediante preguntas y respuestas, el filósofo, podrá discernir lo verdadero de lo falso, en un conflicto ético.



En los razonamientos dialécticos de la ética, se utilizan premisas tales como: "...si acaso es preciso obedecer más a los padres o a las leyes, si acaso desentonaren..." (*Tóp.* 105 b22). El trabajo del dialéctico es enunciar las premisas y objeciones pertinentes para resolver conflictos y argumentar. El filósofo, en cambio, se ocupará de separar lo verdadero de lo falso, sin importar lo que el interlocutor opine. De este modo, la dialéctica le es

útil al discernimiento filosófico, para tomar decisiones prudentes en el marco de una cuestión o conflicto ético. La filosofía, por lo demás, no es solo teórica sino también práctica, y cuando se trata de ciencias sobre los asuntos humanos, caso de la ética y la política, que no pueden aspirar a la exactitud de otras formas de saber, es donde la matemática o la dialéctica cumplen un rol clave.

La razón fundamental por la que la dialéctica difiere de la ciencia reside, como hemos visto anteriormente, en el carácter opinable de sus premisas. Las premisas dialécticas son los *ἔνδοξα*, esto es, pertenecientes a la opinión; y como tal no tienen criterio intrínseco que le permita establecerse como verdad. La ética sólo puede ser estudiada a partir de premisas dialécticas, por cuanto su objeto será aquello que se da "en la mayoría de los casos", dejando de lado los razonamientos demostrativos.

Los *ἔνδοξα* en *Ética nicomáquea*

En los primeros capítulos del libro I de *Ética nicomáquea* se determina cuál es el objeto de investigación: el bien supremo del hombre. Dicho bien supremo constituye no sólo el tema de estudio sino el propósito del mismo. A su vez, Aristóteles afirma que: "el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ello)" (*EN.* II 1103b26- 29) Pero, ¿cuál es ese bien supremo que, entre todos los bienes, constituye el fin último de las acciones? Ante esta interrogante, Aristóteles sostiene que hay un acuerdo amplio en cuanto al nombre que se le otorga: *εὐδαιμονία* (felicidad). También hay acuerdo en cuanto a una caracterización mínima de dicho bien. Se lo concibe como "vivir bien y obrar bien" (1095a19). Sin embargo, existe un gran desacuerdo en torno a lo que es la felicidad. Aristóteles explica que hay diversas opiniones acerca de lo que constituye la felicidad: para unos, radica en el placer, para otros, en la riqueza, para algunos, en los honores, etc.

Nuestro objetivo, es mostrar el método dialéctico aristotélico en la *Ética nicomáquea* y la importancia de los *ἔνδοξα*. La cuestión del método en las obras de Aristóteles es compleja y heterogénea; y la manera de determinar cuál es dicho método será atendiendo a la natu-

raleza de cada objeto de estudio. En el caso de las ciencias naturales, parten de los hechos concretos, del mundo de la experiencia y sus apariencias (*φαινόμενα*), en busca de sus principios.

En el caso de las ciencias prácticas, no entran en sentido estricto en ninguno de los dos grupos, sin embargo, se puede decir que se asemeja a las ciencias naturales debido a que parten de *φαινόμενα*. Es decir, las acciones de los hombres en la medida en que se nos “aparecen” constituyen las “apariencias” (*φαινόμενα*). El libro VII de la *Ética nicomáquea* se dedica a la consideración de la incontinencia como aquello a lo que hay que rehuir. En 1145b2 y ss. se hace la aclaración del carácter metódico que enumera los elementos fundamentales de nuestra discusión:

Es necesario, tal como para los otros casos, tras establecer los *phainόμενα* y, primeramente, recorrer las aporías que se suscitaren acerca de ellos, exponer así, en mayor medida, todos los *ἔνδοξα* relacionados con estas pasiones, y si no, la mayoría de ellos y los principales; pues, si acaso se resolvieren las dificultades y los *ἔνδοξα* subsistieren, el asunto estaría suficientemente expuesto.

Hay dos requisitos que se deben satisfacer para poder afirmar algo en el campo de la ética: establecer los objetos de estudio (los *φαινόμενα* en cuestión) y corroborar que los *ἔνδοξα* existentes sobre el asunto queden firmes. La primera cuestión es lo que indican los *φαινόμενα*, que suelen ser un panorama confuso, también pueden ser contradictorios ya que reflejan desacuerdos y ambivalencias entre los hombres; por eso hay que resolver las controversias que se puedan presentar. Esto hace que se note una sinonimia entre *φαινόμενων* y *ἔνδοξον*, en donde se formarán mutuamente; por ende, se puede afirmar que todo argumento dialéctico parte de los *φαινόμενα*. Los *φαινόμενα*, se nos presentarán en su diversidad y contingencia de acuerdo con nuestras creencias y opiniones y, a su vez, las creencias comunes se formarán a partir de aquello que se devela a nuestra experiencia. Así, los *ἔνδοξα* son una especie de “apariencias” al pertenecer al campo de la opinión generalmente aceptada; sin embargo, también se consideran como parte de la tradición o cultura de un pue-

blo, lo cual es fundamental para la teoría ética.

En el siguiente pasaje veremos la discusión sobre la felicidad mencionada anteriormente en la introducción: “sobre su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen qué es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz. Pero sobre lo que es la felicidad discuten y no lo explican del mismo modo el vulgo y los sabios.”¹⁹ Aristóteles se ocupa tanto de la opinión de la mayoría como la de los sabios, debido a que los *ἔνδοξα* reflejan tanto la opinión de los unos como de los otros.

En pocas palabras, los hechos tal como se nos aparecen (*τὰ φαινόμενα*) no son otra cosa que los hechos como los nombramos (*τὰ λεγόμενα*), los que constituyen, en última instancia, las opiniones generalmente admitidas sobre un asunto determinado (*τὰ ἔνδοξα*). Owen explica que se deben considerar estos tres aspectos (*τὰ φαινόμενα*, *τὰ λεγόμενα* y *τὰ ἔνδοξα*) en un conjunto, ya que hay una remisión implícita en cada uno de ellos. Es decir, es una cadena que va desde los hechos tal como se nos aparecen hasta dichas opiniones, lo que hace que debamos cerciorarnos de que los primeros no se contradigan con los segundos, debido a que las opiniones surgen de los hechos o a la inversa.

Para la ética, los *ἔνδοξα* y los *φαινόμενα* constituyen un punto de partida; es así que, la exactitud (*ἀκρίβεια*) absoluta y necesaria de las matemáticas es desplazada por lo contingente, y el fundamento deductivo es reemplazado por uno estrictamente argumentativo. Es decir, según Bertie, la filosofía práctica, como todas las ciencias, busca demostrar la verdad, y por eso no es un simple discurso exhortativo o persuasivo; pero las demostraciones que ella desarrolla no tienen la misma exactitud (*ἀκρίβεια*) de las demostraciones matemáticas, las cuales valen “siempre”, ya que demuestran verdades necesarias, en la mayoría de los casos, por regla general, lo que no las eximen de excepciones. Se trata, por ende, de una ciencia, de un dis-

¹⁹ EN I 1095a16-22 Pallí Bonet traduce *πολλοί* por “vulgo”, en este caso, es la traducción más acertada ya que marca una oposición. *Χαρίεντες*, significa: hermosos, elegantes, cultos, refinados. En este caso, lo traduce como “sabios”, Antonio Gómez Robledo traduce “doctos”. Tanto el vulgo como los sabios admiten que el bien mayor es la felicidad, pero estos grupos tienen opiniones distintas sobre lo que es la felicidad.

curso concatenado, argumentado, pero más dúctil.



Conclusión

Sócrates llega a la convicción de que la mayoría de las personas *πολλοί* tienen una concepción equivocada de lo que son las cosas buenas y de la verdad. Siguiendo lo analizado, en las secciones anteriores, podemos concluir que Platón nos muestra en el Critón que Sócrates razona de modo silogístico y procede con proposiciones inferenciales dialécticas utilizando como punto de partida los *ἔνδοξα* o lo que está en la *δόξα*, al igual que lo hace su discípulo Aristóteles. Sin embargo, Platón, en su dialéctica, al aplicar la analogía del médico o el entrenador, corresponde a las acciones justas e injustas, vergonzosas y admirables, buenas y malas, es decir, lo que actualmente es el ámbito de la ética.

Esto va unido al precepto de confiar sólo en un único experto antes que, en una mayoría ignorante, con ello, se debe seguir el consejo de una sola persona que sepa, si es que la hay, desacreditando los *ἔνδοξα* ofrecida por Critón. Por otro lado, Aristóteles, también hace sus estudios sobre la ética utilizando *ἔνδοξα*, pero procede de diferente manera. Si bien la dialéctica no nos llevará a la verdad que buscamos para la ética, debemos afirmar que será uno de los pasos fundamentales si se quiere alcanzar ciertos datos firmes. La

filosofía práctica tiene en común con la teorética el hecho de buscar la verdad, es decir, el conocimiento de cómo son efectivamente las cosas, y de inquirir también la causa. Su diferencia respecto de la filosofía teorética es que para esta última la verdad es fin en sí misma, mientras que para la filosofía práctica la verdad no es el fin, sino que es sólo un medio en vista de la acción de los hombres.

Aristóteles nos demuestra que tanto los *φαινόμενα* como los *ἔνδοξα* son fundamentales para su filosofía práctica, y que la *Ética nicomáquea* está guiada por el método dialéctico. Podríamos afirmar que los *ἔνδοξα* son el punto de partida tanto para la dialéctica como para la filosofía práctica aristotélica. A diferencia de Platón, Aristóteles no las desacredita, sino que las acepta en principio, ya que utiliza las opiniones de todo el mundo, o las de la mayoría, o las de los sabios.

El análisis ofrecido apoya nuestra tesis de que, si bien uno y otro filósofo valoran de diferente manera la opinión común, la de la mayoría, ambos coinciden en el valor de la opinión del experto; partiendo de los *ἔνδοξα* y concluyendo algo similar, que la opinión del versado es la que se debe considerar.

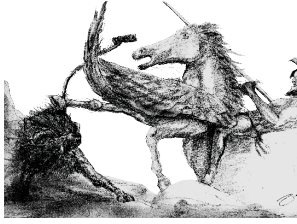


Bibliografía

- Aristóteles, *Tópicos en Tratados de lógica (Órganon)*, traducción de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, 1982
- Aristóteles, *Tópicos en Tratados de lógica (Órganon)*, traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid: Gredos, 1998
- Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Traducción de Julio Pallí Bonet, Madrid: Gredos, 200
- Aristotle's *Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, Ed. J. Bywater, 1894
- Platón, *Critón*, en *Diálogos*, vol. I, trad. De J. Caronge, Madrid: Ed. Gredos, 1982

Bibliografía secundaria

- Berti, E., “*La dialéctica en Aristóteles*” / Lecturas sobre Platón y Aristóteles II, Fichas de cátedra, OPFyL, Facultad de Filosofía y Letras, 2001
- Berti, E., *Las razones de Aristóteles*, Buenos Aires: Ed. Oinos, 2008
- Berti, E., “*¿Sabiduría o filosofía práctica?*” *Disputatio*, Philosophical Research Bulletin Vol. 4, No. 5, Dic. 2015
- Bieda, E., *La filosofía práctica y el método dialéctico aristotélico: ¿es la argumentación práctica una especie de dialéctica?*, ARETÉ Revista de Filosofía, Vol. XV, N° 2, 2003
- García Máynez, E., *Teoría sobre la justicia en los diálogos de Platón I*, México: Universidad nacional autónoma de México, 1984
- Gómez-Lobo, A., *La ética de Sócrates*, Barcelona: Andrés Bello, 1998
- Guthrie, W.K.C., *Historia de la filosofía griega*, Tomo VI, Madrid: Gredos, 1998
- Poratti, A., *Diálogo, comunidad y fundamento. La figura de Sócrates en los textos de Critón y Apología y el núcleo inicial de la Problemática platónica*, Tesis doctoral, Buenos Aires: Universidad del Salvador, 1988
- Samour, H., “El pensamiento de Sócrates”, *Revista de museología Kóot*, 2014, año 4, N° 5, ISSN 000-0000, ISSNE 0000-000, 2014
- Solana Dueso, J. “*Sócrates y la democracia ateniense: otra lectura del Critón*”, Méthexis XI, 7-8, España: Universidad de Zaragoza, 1998.
- Vigo, A., *Filosofía y dialéctica en Aristóteles / Un enfoque sinóptico*, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, 2016
- Owen, G.E.L., *Tithenai ta phainomena / Lecturas sobre Platón y Aristóteles III*, Fichas de cátedra, Traducción del inglés por María Elena Díaz, OPFyL, Facultad de Filosofía y Letras, 2001



La vida cotidiana como punto de partida para comprender la vida intelectual a través de la sabiduría de Sócrates

Maricarmen Moreno Cirio¹

Introducción

El ejemplo por excelencia, de la reflexión intelectual partiendo de la vida cotidiana, es Sócrates. En él observamos a la filosofía como forma de vida. Inaugura un nuevo tipo de sabiduría en la que el único saber que se tiene es el de no saber nada. Hombre valiente y virtuoso que mediante el diálogo con sus interlocutores demuestra que la vida cotidiana da posibilidad de filosofar, adoptando la simplicidad del vivir, procediendo de lo cotidiano a la profundidad de lo más recóndito de la vida; como lo es, el conocimiento de sí mismo.

Sócrates se retrae en el *οἶκος*, filosofando, paseando con sus amigos, reposando con ellos, cumpliendo con la obediencia de las leyes, integrante de una familia, un personaje, casi un mendigo, un hombre aparentemente como cualquier ateniense, siempre consciente y asumiendo su particular forma de vivir, un buen heleno que pensaba hablando y hablaba pensando, que, justo con esa forma de proceder y no de otro modo, enseñando desde lo alto de la cátedra, nos recuerda

que la filosofía es una forma de vida y no un discurso especulativo sin sentido, ni banal. Sócrates trató de pensar y hablar de las cosas, tales como se presentan, en la vida diaria, pero no en la *δόξα*, sino, en lo que son, independientemente de las circunstancias. Así inaugura una nueva forma de sabiduría que nos permite comprender una vida intelectual.

Lo poco que sabemos de Sócrates es gracias a un acotado grupo de filósofos que hablaron desde las distintas percepciones en las que tuvieron a bien, la recepción de éste. Nos atreveríamos a decir que este asunto se reduce a Jenofonte, Aristófanes, Platón, Aristóteles, los Sofistas y, por supuesto, las escuelas socráticas. Con ello, no afirmamos que, en el decurso de la historia de la filosofía no haya grandes estudios sobre semejante personaje, empero, lo que pretendemos en este trabajo es de centrarnos sólo en los ya mencionados.

La cruel falta de datos históricos de los cuales carecemos nos complica el estudio de Sócrates. Pero de lo que sí podemos dar cuenta es

¹ Docente de la Universidad Autónoma de Tlaxcala

de que la trayectoria intelectual del mundo griego y de todo el pensamiento europeo se haya en Platón y Aristóteles, los denominados clásicos. A su vez, la obra de Sócrates se haya envuelta en dichos filósofos. Lo que significa, que la interpretación de Sócrates pende, en última instancia, de una interpretación del origen de las filosofías de la Academia y del Liceo²

Por dicha cuestión, no delinearemos al personaje ridiculizado en las *Αί νεφέλαι* de Aristófanes, sino que nos basaremos en el Sócrates de Jenofonte. Con ello, en los *Τα Απομνημονεύματα* nos encontramos con una descripción crucial:

Sócrates siempre estaba en público. Muy de mañana iba a los paseos y gimnasios, y cuando la plaza estaba llena, allí se le veía, y el resto del día siempre estaba donde pudiera encontrarse con más gente. Por lo general, hablaba, y los que querían podían escucharle. Nadie vio nunca ni oyó a Sócrates hacer o decir nada impío o ilícito. Tampoco hablaba, como la mayoría de los demás oradores, sobre la Naturaleza del universo, examinando en qué consiste lo que los sofistas llaman *kósmos* y por qué leyes necesarias se rige cada uno de los fenómenos celestes, sino que presentaba como necios a quienes se preocupan de tales cuestiones. En primer lugar, investigaba si tales individuos, por creer saber suficientemente las cosas humanas, se dedicaban a preocuparse de lo referente a aquellas otras, o si, dejando de lado los problemas humanos e investigando lo divino, creían hacer lo que es conveniente. Se sorprendía de que no vieran con claridad que los hombres no pueden solucionar tales enigmas, ya que incluso quienes más orgullosos están de su discurso sobre estos temas

no tienen entre sí las mismas opiniones, sino que se comportan entre ellos como los locos. Entre los locos, en efecto, unos no temen ni siquiera lo temible, otros temen incluso lo no temible, unos creen que ni siquiera en público es vergonzoso decir o hacer cualquier cosa, otros creen que ni siquiera pueden aparecer entre la gente, unos no respetan santuario, ni altar, ni ninguna cosa divina, mientras que otros veneran piedras, el primer trozo de madera que encuentran y los animales. Y en cuanto a los que cavilan sobre la naturaleza del universo, unos creen que el ser es uno solo, otros que es infinito en número, unos piensan que todo se mueve, otros que nada se mueve nunca, unos que todo nace y perece, otros que nada nace ni va a perecer. También examinaba sobre estos temas si, de la misma manera que los que han aprendido la naturaleza humana creen que podrán aplicar lo que han aprendido en beneficio de sí mismos o de cualquier otro que lo desee, así también los que investigan las cosas divinas esperan, una vez que sepan por qué leyes necesarias se produce cada cosa, poder aplicar, cuando lo deseen, vientos, aguas, estaciones y cualquier otra cosa de éstas que necesiten. O bien, si no esperan nada de ello y les basta saber simplemente cómo se produce cada uno de estos fenómenos. Esto es lo que decía de quienes se entrometen en tales cuestiones. En cambio, él siempre conversaba sobre temas humanos, examinando qué es piadoso, qué es impío, qué es bello, qué es justo, qué es injusto, qué es la sensatez, qué cosa es locura, qué es valor, qué es cobardía, qué es ciudad, qué es hombre de Estado, qué es gobierno de hombres y qué un gobernante, y sobre cosas de este tipo, considerando hombres de bien a quienes las conocían, mientras que a los ignorantes creía que con razón se les

2 Zubiri, X. *Naturaleza Historia Dios*, Alianza, Madrid, 1987, p. 187

debía llamar esclavos³.

Ciertamente, este es uno de los textos más significativos para situar al Sócrates que debemos abordar, aunque no el único. De esta forma, nos remitiremos al Estagirita, según el cual Sócrates se ocupó de lo concerniente al *ἦθος*, buscando lo universal, y siendo el primero en ejercitar la definición de lo pensado. Por supuesto no podía faltar el predilecto Platón que en la *Απολογία Σωκράτους* sobresalta al hombre justo, que prefiere aceptar la ley, aunque se vuelva contra su vida. Siguiendo en esta línea, aunemos la postura interesante de Groethuysen, el cual nos dice:

El filósofo está siempre presente. El hombre que vive, piensa y habla, está siempre ahí y habla a su vez a otros hombres [...]. La figura vive su vida propia; no se desvanece en algo supra personal. No el hombre principalmente, sino este hombre: Sócrates [...] Sócrates es algo inagotable, un hombre que puede mostrarse desde distintos lados, ser distintamente comprendido por los hombres y, sin embargo, guarda siempre en el fondo su secreto. En este sentido sigue siendo una figura de este mundo, no un ser universal, no un símbolo, no un dios en figura de hombre. En todas las especulaciones metafísicas se restablece en la concepción de Sócrates la significación de este mundo en relación con el otro, del momento en relación con lo eterno, del individuo con lo general, del pensante con lo pensado, sigue siendo siempre el Sócrates contemplado, algo singular: un hombre⁴.

Y es así como el filósofo representa a su vez algo primariamente anterior a toda filosofía y, en modo alguno, con el carácter deductible de la misma.

Sócrates no debe deducirse de una filosofía, de una idea filosófica, a modo de personificación o símbolo de la filosofía, sino que es el hom-

3 Jenofonte, *Memorables*, Gredos, Madrid, 2006, pp., 10-17.

4 Bernard Groethuysen, *Antropología filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1951, pp. 15-16.

bre visible, que filosofa, no es un Yo, como el que quizá de algo individualmente vivido pudiera transformarse en algo general, sino un hombre al que se encuentra, al que se hace visible en la representación, que habla a otros hombres y cuyos especiales destinos de la vida resuenan siempre con él⁵.

Sócrates es el prelude del autovalor del filósofo; brinda la expresión a la actitud, a la postura y a la disposición filosófica. En todo guarda distancia a los problemas de la vida, a sí mismo y al alma. La reflexión del filósofo se dirige al mismo filosofar, al camino recorrido, exigiendo su tránsito incontables veces. Frente a esto: ¿por qué exaltar a denominado personaje, haciéndolo parecer un santo? ¿Sócrates estaría de acuerdo con todo este talante de palabras que le hemos adjetivado? O más bien, ¿es justo lo que no quería? ¿cuál fue la actitud de Sócrates ante la sabiduría de su tiempo?



Sócrates: Su actitud ante la sabiduría de su tiempo.

Zubiri (1987) alude al mundo socrático en tres puntos: 1) la Constitución del Estado-Ciudad, mediante el acceso de cada cual, con sus opiniones propias, a la vida pública; 2) la crisis de la Sabiduría

5 Ibid., p. 16.

tradicional; 3) el desarrollo de los nuevos saberes. La intervención del ciudadano en la vida pública dio lugar a la constitución de la retórica y al ideal del hombre culto. En este lugar de enunciación se apelaba también a los grandes ejemplares de la Sabiduría tradicional: Anaximandro, Parménides, Heráclito, etc. No por lo que tuvieran de verdad, sino por su consagración pública. Con lo cual, su saber dejó de ser sabiduría para convertirse en cosa manejable, en *τοπικός*, que se utiliza en beneficio propio o como ocasión de consagración personal mediante la polémica. El celo y la insolencia tienen idéntica raíz: el tópicos. En cambio, los nuevos saberes se contraponen como complacencia morosa a las sabidurías clásicas; mientras estas eran algo divino, las *τέχναι* nacieron, según el mito de Prometeo, de un robo hecho a los dioses. Con ellas adquirieron los hombres la sabiduría de la vida. Son saberes que se obtienen en el curso de ésta, a disposición de cualquiera mediante la instrucción, es decir: los *μαθήματα*. Esta experiencia se halla inscrita en una situación especial: en la vida pública. Y esto le da su carácter específico, mucho más esencial para Sócrates que su mismo contenido.

Toda esa experiencia es una experiencia de los asuntos y cosas de la vida, sobre todo públicas. Dentro de ella es donde cobra un sentido y alcance propio. En efecto, no sólo lo que se sabía, las ideas, eran cosas públicas, sino que pasó a serlo también el saber mismo en cuanto tal. El saber degeneró en conversación, el diálogo en disputa. En la disputa las cosas aparecen sujetas a antinomia, y es en ella donde se acusa el carácter antilógico del ser de las cosas, es decir, donde pierde toda su trascendencia y gravedad. Del ser nacieron las grandes sabidurías, que se convirtieron en tópicos, precisamente al perder su punto de apoyo en la consistencia de aquél. Si el “es” es antilógico, todo es verdad a su modo, al modo de cada cual. Y en esta evaporación del “es” se desvanece también el hombre mismo. El ser del hombre se convierte en simple postura.⁶

6 Zubiri, X. *Naturaleza Historia Dios*, Alianza, Ma-

Esta postura que nos presenta Zubiri se encuentra, por su condición clásica, vigente. Recordemos que para el sofista nada tiene importancia y, por eso, nada le importa: “sólo le importan sus propias opiniones, y no porque sean importantes, sino porque los demás les dan importancia; no porque las tome en serio, sino porque las toman en serio los demás”⁷. De ahí que Aristóteles lo nominase “sofística”, apariencia y frivolidad intelectual, negándole la sustantividad de la *σοφία*. Sócrates se sitúa de una cierta manera ante este tipo de existencia, y de ello dependerá a su vez, el contenido de la suya propia.

Zubiri (1987) señala que la primera operación de Sócrates, ante esa ola de publicidad, es la retracción de la vida pública. Comprendió que vivía en un tiempo donde lo mejor del hombre podía salvarse, sólo, retirándose de la vida pública. Y esta actitud de Sócrates fue todo menos una postura elegante o displicente. Protágoras tenía un mínimo de sustancia intelectual, no así las dos generaciones de Sofistas posteriores. Porque recordemos que en los diálogos de Platón los Sofistas no son capaces de seguir el ritmo al discurrir y dialogar con Sócrates, sino, todo lo contrario, tratan de evadirlo o a lo sumo, dan ejemplos de lo que se les preguntaba, para luego huir. En cambio, con Sócrates notamos que para eso se precisan las cosas en la seriedad del diálogo y en la penosidad del discurrir, aspectos posibles por la sustancia de las cosas. “Al disolver al ser en pura antilogía. Al convertirlo todo en pura insustancialidad, el hombre se ve abandonado a la deriva de la frivolidad. ¿Y, [por qué] para estos hombres se perdió la realidad y la gravedad del “es”? Sencillamente la pérdida de aquello mismo que lo hizo patente ante los ojos de los grandes pensadores: la mente pensante”⁸.

Cuando el decir se independiza del pensar y éste deja de gravitar por entero sobre el centro de las cosas, el *λόγος* queda suelto y libre. Porque el *λόγος* tiene, en este sentido, esas dos dimensiones: la privada y la pública. La reflexión, no tiene más que una: la privada. Lo único que podemos hacer es expresar el pensamiento en el *λόγος*. Y este es el riesgo constitutivo de toda expresión: dejar de expresar pensamientos para ser un puro hablar como si se pensara. Cuando esa

drid, 1987, pp., 238-239.

7 Ibid., p. 239.

8 Ibidem, p. 240.

situación llega, el hombre no puede más que callar y volver al pensamiento. La retracción de Sócrates no es una simple postura, como la postura de los Sofistas: es el sentido de su vida misma, determinada a su vez, por el sentido del ser. Por eso, esta es una actitud esencialmente filosófica.

Sócrates enjuicia la sabiduría desde el punto de vista de su eficacia en la vida, tal como pretende afirmarse en los hombres con quienes convive. La apelación a lo uno o a lo múltiple, a lo finito o a lo infinito, al reposo o al movimiento, es absolutamente inocua para asentarla en la vida cotidiana. Este es su punto de partida y no otro. Dicha sabiduría lleva a la antilogía, y justo ahí, reside lo esencial para Sócrates porque nos pone de manifiesto que los sabios son, en esta medida, dementes; es decir: les falta la *mens-voûς*. Dado que, esta sabiduría ha abandonado completamente el *voεῖν* para volcarse solamente en *λέγειν*.



Sócrates apercibiendo esto, modifica su conducta en torno a la inquisición de lo que es la *σοφία*, donde el simple saber se ve aminorado frente al tema en cuestión. Con ello, el *ὄργανον* que criará la tensión entre el *voεῖν* y el *λέγειν*, será la ironía socrática; “expresión de la estructura noética que va a salvar a la Sabiduría”⁹. Concluimos que, el mundo intelectual en la época de Sócrates impli-

9 Ibidem, p.241.

caba, sobre todo, la retracción. El egregio pensador vuelve a su casa y se aleja de la vida pública, momento donde el “es” recobra su importancia y su gravedad. Las cosas, entonces, recobran consistencia, se hacen nuevamente resistentes y plantean auténticos problemas; con ellos, el hombre mismo adquiere gravedad. Lo que hace, no hace y cómo lo hace, quedarán vinculados a la reaparición de la *οὐσία* constituyendo la restauración de la sabiduría real. Pero, ¿de qué sabiduría estamos hablando?

La sabiduría como ética

Lo anterior, evoca un nuevo cuestionamiento: Sócrates ¿es o no un intelectual de su tiempo?, justamente porque no se dedicó a ningún menester de lo que en esa época se denominaban intelectuales.

Aristóteles se limitó a decir que Sócrates buscaba qué son las cosas en sí mismas, no en función de las circunstancias, y que trató de atenerse al sentido de los vocablos para no dejarse arrastrar por el brillo de los discursos. Tampoco es muy probable que hiciera grandes inventos éticos; por lo menos no nos consta que se ocupara más que de la virtud privada y pública en sus varias dimensiones. Cómo había de ser tenido por intelectual, cómo había de tenerse así propio por tal, el intelectual de su época era Anaxágoras, un Empédocles, un Zenón, un Protágoras quizá. Nada de esto fue Sócrates, y nada de eso quiso ser.

Quiso más bien no serlo¹⁰.

Sócrates no ha creado ciencia, sino un nuevo tipo de vida intelectual, de sabiduría; dado que, sus discípulos han recogido el fruto de esa nueva vida. Por esto, para algunos Sócrates era un sofista más, para otros, un buen hombre, empero, para su descendencia fue un sabio, que inauguró un nuevo tipo de *σοφία*. La retracción que Sócrates hace, ante su tiempo, no es gratuita, alejándose de la vida pública, retrayéndose de su existencia privada y abandonando la retórica para tomar en serio el ser y el pensamiento. No podemos pensar que lo

10 Ibidem, pp., 243-244.

que buscaba era la soledad, con ello, Zubiri nos recuerda que lo privado de la vida no es mero aislamiento; más bien, Sócrates se retrae en el *οἶκος*:

a una vida semejante a la de cualquier otro, sin entregarse a las novedades de una concepción progresista de la vida, tal como se hacía en la élite ateniense, pero sin dejarse impresionar tampoco por la mera fuerza del pasado. Tiene sus amigos, y con ellos habla. Para todo buen griego, el hablar va unido al pensar, el logos es a la vez uno y el otro. Entendió siempre el pensamiento como diálogo silencioso del alma consigo misma, y el diálogo con los demás como un pensamiento sonoro. Sócrates es un buen heleno; piensa hablando y habla pensando. De hecho, de él ha salido el diálogo como modo de pensamiento¹.

A lo anterior, debemos interrogarnos: ¿cómo vive Sócrates? y ¿cómo entiende que se ha de vivir? Ya decíamos que, con el *νοῦς*, Sócrates trato de pensar y de hablar de las cosas, tales como se presentan inmediatamente en la vida diaria, pero no en la vida pública, sino tomándolas *en sí mismas*, independientemente de las circunstancias. Sócrates se ha situado, de momento en la vida privada, la vida pública vendrá después. Sólo un buen hombre puede ser un buen ciudadano, y sólo un buen ciudadano puede ser un buen político. La mente de Sócrates se aplicará a las cosas usuales de la vida, sin retórica, enfocándose en la cotidianeidad; he ahí su radical innovación.

Para el sabio ático, el grave defecto de la filosofía tradicional fue el haber desdeñado la vida cotidiana, haberla descalificado como objeto de sabiduría, para pretender regirla con consideraciones cosmológicas. Sócrates medita sobre cuestiones usuales y sobre lo que el hombre hace con ellas en la vida. Además, medita sobre las *τέχναι*, qué son, no solamente *μαθήματα*, sino también *πράγματα*; es decir: los oficios, como el carpintero, el curandero, etc. El conjunto de las capacidades, que el hombre adquiere en su trato con las cosas, implica una *ἀρετή*, por ende, el filó-

sofo griego, en tal ayuntamiento buscaba develar el ser de las cosas. Que Sócrates medite sobre las cosas cotidianas, no quiere decir que medite solamente sobre el hombre y sus actos, ya que, el *ἦθος* tiene un sentido más amplio que el de hoy:

Lo ético, comprende, las disposiciones del hombre en la vida, su carácter, sus costumbres y, naturalmente también lo moral. Modo o forma de vida, en el sentido hondo de la palabra, a diferencia de la simple manera. Sócrates adopta un nuevo modo de vida: la meditación sobre lo que son las cosas de la vida. Con lo cual lo ético no está primariamente en aquello sobre lo que medita, sino en el hecho mismo de vivir meditando. Las cosas de la vida no son el hombre; pero son las cosas que se dan en su vida y de las que éste depende. Hacer que la vida del hombre dependa de una meditación sobre ellas, no es meditar sobre lo moral, a diferencia de lo natural: es, sencillamente hacer de la meditación el *ethos* supremo².

Así llegamos a la tesis principal; a saber, que la sabiduría socrática no recae sobre lo ético, sino que es, en sí misma ética. Lo esencial es que el intelectual dejó de ser un vagabundo que vive en las estrellas para convertirse en hombre sabio. La sabiduría como ética, en el fondo es una nueva vida intelectual, he ahí la obra socrática.

Conclusión

Al centrar su mente y su meditación sobre las cosas, tales como son en sí mismas, el *εἶναι* adquiere un nuevo sentido: Sócrates logró correlacionar la sabiduría como ética, llevando el orden de la inteligencia a las cosas mismas, nominando de y desde ellas. La conversación dejó de ser disputa para convertirse en diálogo, en un sereno y reposado girar sobre las *ὄντα*. Es un diálogo en que el hombre las hace hablar y, son casi las cosas mismas las que hablan en nosotros. Sócrates quiere borrar toda ilusión desmesurada de un saber que

sólo recurre en lo abstracto. Para lograrlo, pone en suspenso la seguridad con que el hombre se apoya en las *δντα*, develando en dicha interrogante, la ignorancia. El reconocer esto, es ya instalarse en la vida de la sabiduría, entonces, las cosas, y con ellas la vida misma, quedan convertidas en problemas. Es el saber del no saber, y, en un principio, del no saber de qué se trata. Sólo a este precio conquista el hombre un nuevo tipo de seguridad.

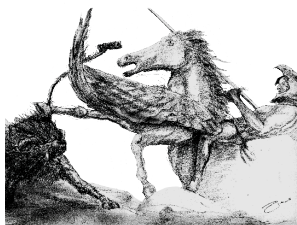


Concluimos aludiendo a que Sócrates fue algo más que una existencia filosófica, una existencia instalada en un *ἦθος* filosófico que, en un modo, asfixiado por la vida pública, abre ante un grupo privado de amigos, el ámbito de una vida intelectual y de una filosofía, asentándola sobre nuevas bases y poniéndola en marcha, tal vez sin saber qué repercusiones tendría. La reflexión socrática fue la constitución de la filosofía, en el limitado número de posibilidades que la vida ateniense ofreció a Sócrates, a saber: lanzarse a la vida pública como un virtuoso de la palabra y del pensamiento, al modo de Protágoras y sus discípulos, ocupándose de los saberes nuevos, sumiéndose en la masa amorfa del cuidado absorto por los quehaceres y urgencias de la vida cotidiana. Por ende, volver a la vida corriente, no implica dejarse arrastrar por ella, sino dirigirla en una meditación fundada de lo que las cosas son. El sabio ático eligió resueltamente esta última, decisión que hizo posible la existencia de la filosofía, el cual es un caminar emprendido en comunidad, donde Sócrates se ofrece como guía; no como el representante de una corriente filosófica, sino como el maestro que señala el camino para iniciarse en ella.



Bibliografía

- Bernard, Groethuysen, *Antropología filosófica*, Buenos Aires: Losada, 1951.
- Guillermo, Fraile, *Historia de la filosofía I, Grecia y Roma*, Madrid: BAC, 2005.
- Jenofonte, *Memorables*, Madrid: Gredos, 2006.
- Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2010.
- Zubiri, Xavier, *Naturaleza Historia Dios*, Madrid: Alianza, 1987.



Leo Strauss y el no tan ilustrado Lessing: un camino hacia Natán el sabio

Diego Enrique Vega Castro

so dass die Frage, ob der Sinn des Gedichts wen den Alten, oder wen den Neuern der Schärfer? eine Unterscheidung erfordert. Wir sehen mehr, als die Alten; und doch dürften vielleicht unsere Augen schlechter sein, als die Augen der Alten: die Alten sahen weniger, wie wir; aber ihre Augen, überhaupt zu reden, möchten leicht Schärfer gewesen sein, als unsere. —Ich fürchte, dass die ganze Vergleichung der Alten und Neuern hierauf hinauslaufen dürfte!

1

Prolegómeno

Leo Strauss sugiere que Lessing fue uno de los pensadores más decisivos e influyentes en su vida. No obstante, contamos con apenas algunos escritos donde este es mencionado y sólo uno donde Strauss lo aborda en los marcos del exoterismo. El otro acceso al poeta alemán es a través de las obras tempranas de Strauss sobre Mendelssohn, y, fuera de estas, a través de escritos inéditos resguardados en su archivo. Las notas inéditas para una conferencia sobre *Natán el*

sabio muestran, así como una oportunidad para comprender, desde el drama tolerante e ilustrado por excelencia, un Lessing no tan ilustrado, el Lessing genuino al que aludiera Strauss. Se pretende en este trabajo trazar un camino hacia esa conferencia a partir de dos momentos decisivos en la vida de Lessing (los fragmentos de Reimarus y el confesado spinozismo) y de las reflexiones que estos suscitarían en Strauss.

1 Gotthold Lessing, *Antiquarischen Briefe*, en *Sämtliche Schriften*, ed. Mathahn von Wendelin, vol. 8, Leipzig, Göschen'sche Verlagshandlung, 1855, p. 148. [“de modo que la pregunta sobre si el significado de la poesía, de los antiguos o de los nuevos [modernos], es más agudo requiere una distinción. Nosotros vemos más

que los antiguos; y, sin embargo, nuestros ojos quizás podrían ser peores que los ojos de los antiguos: los antiguos vieron menos que nosotros, pero sus ojos, en general, podrían haber sido ligeramente más agudos que los nuestros. Temo que la comparación entera de lo antiguo y lo nuevo deba reducirse a esto”]

Introducción

Múltiples son los filósofos asociados con las interpretaciones de Leo Strauss. Resuenan en ellas los nombres de Platón, Maimónides, Maquiavelo, Hobbes y otros tantos. Pero Lessing, aquel de ilustrada estampa, tiene acaso un lugar más tímido en su obra, lo cual no se debe, en definitiva, a que lo considerara marginal ni secundario. Quienes han seguido los escritos publicados por Strauss en vida y póstumamente, habrán encontrado, quizás de forma esporádica, menciones de no poca importancia sobre el poeta, dramaturgo, teólogo y filósofo Lessing. Por decir lo menos, Strauss se refirió a él como aquel “que siempre estuvo a mi lado”²; por decir lo más, en Lessing encontró uno de los últimos bastiones que resguardaba el conocimiento sobre la diferenciación entre el discurso esotérico y el exotérico: “Lessing ya había dicho todo lo que pude averiguar sobre la diferencia entre los discursos exotérico y esotérico y sus fundamentos”³ y “Lessing fue el último escritor que reveló las razones que obligan a los sabios a ocultar la verdad: escribió *entre líneas* sobre el arte de escribir entre líneas.”⁴

Como se puede intuir, la relación entre Strauss y Lessing suele ser vista en el marco del redescubrimiento del discurso esotérico-exotérico por Strauss.⁵ El problema, sin embargo, redun-

2 Leo Strauss, “Rendición de cuentas: Jacob Klein y Leo Strauss”, en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. y trad. Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid: Tecnos, 2014, p. 164. Utilizaré, siempre que pueda, las obras traducidas al español.

3 Ibid.

4 Leo Strauss, “Enseñanza exotérica”, en *ibid.*, p. 41.

5 El uso de los términos esotérico-exotérico es algo laxa. Si bien Strauss utiliza en ocasiones ambos términos sin aparente distinción para referirse a ese “modo olvidado de escribir”, lo cierto es que todo libro es exotérico, pues la escritura es, por necesidad, exotérica: “con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no”. Platón, *Fedro*, 275e; vid. *Carta II*, 314a-c; *Carta VII*, 341a-c. Quizás la aserción más clara de este punto en Strauss es la siguiente: “En efecto: Spinoza no podía ignorar la evidente verdad –que, por añadidura, ya le había señalado, si no Platón, en todo caso Maimónides– de que todos los libros son accesibles para quienes

da en que la relación es apenas abarcable desde ese ángulo. Lessing no es sólo fuente moderna y punto de extinción del doble discurso o el arte de escribir, sino que en las entrañas de su pensamiento Strauss halló y se alimentó de la idea de una vida filosófica y sus difíciles requerimientos.⁶

Pero esta más amplia idea implica una indagación que se enfrenta a diversos obstáculos. Son contados los escritos donde Strauss menciona a Lessing, y excepto por su póstumamente publicado escrito *Enseñanza exotérica*⁷ –donde aborda en menos de la mitad del texto las sugerencias lessinguianas sobre los fundamentos de la escritura entre líneas–, no contamos con prácticamente ningún otro texto dedicado en especial al escritor ilustrado. Sin embargo, hay otro acceso. Se trata de los escritos tempranos de Strauss que incluyen diez introducciones a diferentes obras de Moses Mendelssohn y donde, necesariamente, Lessing está siempre en constante consideración.⁸ Aquel que desee penetrar en las dispu-

sepan leer el lenguaje en que están escritos, y que, por consiguiente, si hay acaso alguna necesidad de ocultar la verdad al vulgo, *ninguna exposición puede, en sentido estricto, considerarse esotérica*”. Leo Strauss, *Persecución y el arte de escribir*, trad. Amelia Aguado, Buenos Aires: Amorrortu, 2009, p. 231 (las cursivas son mías). Es por ello, que pensadores muy precisos y bien atentos a la recuperación straussiana del exoterismo prefieren referirse únicamente al discurso exotérico, vid. Hannes Kerber, “Lessing y Schleiermacher”, trad. Manuel Vela, en *Apeirón*, No. 4, 2014, pp. 113-25.

6 Till Kinzel, “Lessing’s Importance for the Philosopher”, en Antonio Lastra y Josep Molas, eds., *Leo Strauss, Philosopher*, Nueva York: State University of New York Press, 2016.

7 Hay varias versiones de este escrito de 1939. La traducción de Lastra es del texto publicado en *Interpretation* en 1989 (16 años después de la muerte de Strauss). Hannes Kerber (en Martin Yaffe y Richard Ruderman, eds., *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*, Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014) publicó una edición crítica que reúne los distintos manuscritos del mismo texto incluyendo las propias notas de Strauss sobre el plan de estructura, las cuales amplían considerablemente el proyecto que aparece en la versión publicada.

8 Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*, ed. Heinrich Meier, vol. 2, Weimar: Metzler, 2013, pp. 465-606. Este segundo tomo de los *Gesammelte Schriften* editados por Meier (cfr. *ibid.*, xxxii-iii) contiene también un pequeño texto de 1937

tas filosóficas y teológicas donde Strauss tuvo a Lessing “siempre a su lado” debe necesariamente abrirse paso en el largo camino que va desde el racionalismo de Leibniz hasta el llamado *Pantheismusstreit* (y sus bien sabidos disputantes, Lessing, Mendelssohn, Jacobi e incluso Herder y Kant).⁹

Ante este panorama, la presente investigación se propone trazar el camino hacia la obra quizás más emblemática de Lessing, *Natán el sabio*, y las notas que Strauss escribiera para una conferencia sobre este famoso drama.¹⁰ Nos enfrentamos a distintas dificultades, con ello, debo señalar primero las más externas. Strauss no es un pensador que haya obtenido mucha atención en nuestro idioma (al menos no comparable con la de otros tantos pensadores del siglo pasado). Algo parecido puede decirse de Lessing, quien a pesar de haber sido sin duda un exponente de la literatura y de la filosofía alemana del s. XVIII, ha pasado al olvido de forma considerable. Contamos con relativamente pocos textos traducidos al español, si bien, no se reduce el problema a nuestro idioma, pues en inglés se cuenta con apenas

una porción de las obras de Lessing traducidas.¹¹

Lo anterior implica una suma de obstáculos: el relativo desconocimiento de ambos autores y la pretensión de indagar en el *Natán el sabio*, a partir de notas marginales, inacabadas e inéditas de un pensador que ofreció sus interpretaciones sobre Lessing de forma velada.¹² Y si bien, es cierto que en los pensadores populares es innecesario el rodeo de la justificación –cualquier nota, por trivial que sea, parece reclamar el derecho de ser tomada en consideración–, la impopularidad de Strauss nos compele a moldearnos al lector reticente que puede reclamar, quizás con justa razón, la arbitrariedad de analizar al Natán a la luz de unas cuantas notas desordenadas. Hay que tomar estas precauciones especialmente debido al siguiente y último problema introductorio: mientras Lessing tiene la tradicional fama de ser exponente de los valores ilustrados, como tolerancia religiosa, libertad de pensamiento, apología de la razón natural ante el dogma revelado, y, por otra parte, un poeta de corte y bien alineado a los proyectos de Federi-

donde Strauss parece haber querido redactar un libro cuya figura central fuera Lessing: *Eine Erinnerung an Lessing*. Además de la propia introducción de Meier a este tomo, el ensayo y el estudio preliminar que Yaffe escribió en su traducción al inglés de estos escritos (Leo Strauss, *On Moses Mendelssohn*, trad. Martin Yaffe, Chicago: The University of Chicago Press, 2012) es de particular ayuda para entender el camino de Strauss y de las propias disputas ilustradas entre Lessing y sus amigos (o enemigos).

⁹ Hay traducción al español de buena parte de estos textos (si bien algunos de ellos de forma parcial) en Friedrich Jacobi et al., *El ocaso de la Ilustración*, trad. María Solé, Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

¹⁰ Se tratan de notas inéditas y sin fechas tituladas, según el archivo de Strauss, “Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare”. Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library (en adelante: “Politics and Literature: Lessing”). La fecha puede estimarse alrededor de 1948, pues Strauss se refiere a su situación a diez años de haber dejado Alemania. Las notas de la conferencia sobre el Natán me han sido compartidas por el Dr. Svetozar Minkov y debe tomarse la precaución de su *provisionalidad*. Hay en total, en el archivo de Strauss, al menos cuatro escritos dedicados a Lessing, dos de los cuales parecen ser manuscritos sobre sus introducciones a Mendelssohn

¹¹ La autoridad en las traducciones de Lessing al español es Agustín Andreu; basta con ver las referencias en su estudio introductorio a *Natán el sabio* (Gotthold Lessing, *Natán el sabio*, trad. Agustín Andreu, Madrid: Austral, 1985) para notar que nos encontramos casi desahuciados en nuestro idioma: Lessing es editado en español hasta 1944 (si bien parece haber un par de traducciones del *Laocoonte* y *Emilia Galotti* ya a finales del s. XIX en Perú). Sobre el problema general de las traducciones, incluyendo el idioma inglés, *vid.* Kinzel, *op. cit.*, p. 102.

¹² En el único escrito que conozco en nuestro idioma donde se aborda la relación Strauss-Lessing, Lastra (Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 21) afirma que “Las razones por las cuales Strauss ocultó la filosofía de Lessing pueden tener que ver con su propia huida de Alemania y con la filosofía con la que tendría que tratar en los Estados Unidos un ‘buen europeo’ [...] formado en las universidades alemanas en el periodo de entreguerras”. Cfr. la cita que utiliza Meier en su introducción a Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, xxxiii (se trata de una carta de Strauss a Alexander Altmann, el editor general de las obras de Mendelssohn con quien trabajara Strauss en las introducciones mencionadas): “Lo único que podía hacer era remitir enfáticamente a mis mejores estudiantes a Lessing, y, cuando se diera la oportunidad, decir lo que yo le debía a Lessing”. Con todo, como resalta Kinzel, *op. cit.*, pp. 103-4, ninguno de los estudiantes de Strauss parece haber tomado con mucho cuidado al alemán ilustrado.

co el Grande¹³ –en fin, la fama más o menos rosa, más o menos burguesa e ilustrada del “vivir y dejar vivir”–¹⁴, el Lessing de Strauss, “no el Lessing de cierta tradición, el Lessing celebrado por cierto tipo de oratoria, sino el verdadero y desconocido Lessing”¹⁵, se trata de un hombre no tan ilustrado, un pensador con las raíces firmes en la filosofía y en literatura premoderna, consciente de la necesidad y la existencia del discurso exotérico (o del hecho de que hay verdades que es mejor callar), descubridor de una razón que no es la contraparte dogmática moderna de la religión revelada, sabedor de los límites ineludibles de la tolerancia y cauteloso ante las ingenuas hermandades naturales. Este segundo y presuntamente genuino Lessing tiene, como es de esperar, consecuencias drásticas en la interpretación de *Natán el sabio*, obra de la simpática o linda tolerancia ilustrada.



Así pues, la lectura a primera vista chocante de Strauss exige tomar un camino más largo para arribar al *Natán*. Este camino consistirá en una consideración contextual de Lessing

13 “Al lado del gran rey de la Época de las Luces tenemos que colocar a Lessing, su poeta”. Wilhelm Dilthey, *De Leibniz a Goethe*, trad. José Gaos et al., Ciudad de México: FCE, 2013, p. 162.

14 Lema de la editorial que Lessing funda en 1767 en Hamburgo.

15 Strauss, “Rendición de cuentas”, p. 178.

y de Strauss. Solo después de ello nos encontraremos en condiciones de analizar algunas de las sugerencias más importantes sobre la interpretación straussiana de esta obra dramática.

1. Lessing: los fragmentos, el refugio en la poesía y el spinozismo

Para nuestros propósitos, son dos los momentos que nos interesan como hitos en la vida de Lessing: la publicación de los fragmentos del anónimo Reimarus y las conversaciones con Jacobi próximas a su muerte. El hilo que conduce es en principio coherente, en cuanto: el estudio histórico de la Biblia, el spinozismo latente, la tensión con el deísmo, la posibilidad de reinterpretar desde sus bases la revelación como guía de la razón y no como dogma incuestionable.

Cuando Lessing, en 1767, inicia su estancia en Hamburgo como colaborador de su teatro nacional comienzan las conocidas vicisitudes, penurias y sacudidas que tanto caracterizaron el final de su vida. Es ahí donde trabó amistad con Hermann Samuel Reimarus, catedrático de lenguas orientales que puso en práctica los principios modernos de la duda metódica y el análisis histórico para la “fundamentación” de algunos dogmas religiosos, pero socavando por entero la posibilidad de la revelación. El trabajo de Reimarus se remonta a las bien conocidas críticas bíblicas de Spinoza y Hobbes, que, entre otras cosas, siembran las más radicales reservas a la pretensión de poseer las verdades divinas.¹⁶ Lessing, por decirlo así, quedó prendado.

La amistad fue, sin embargo, corta, pues apenas un año después de haberse conocido Reimarus murió. Elisa y Alberto, hijos del catedrático, facilitaron libros de la biblioteca familiar a Lessing, y ya fuera directa o indirectamente, le dieron a conocer un libro en el que el padre habría trabajado la continuación de su obra, *Doctrina de la razón*. Se trataba de un libro impublicable que desmedraba la revelación –y por lo tanto las bases de las religiones monoteístas– en tanto instancia inaccesible a la razón, pero bien impuesta a la vida humana, a los pensamientos y las acciones. Esta obra, titulada *Apología o palabras en defensa de los*

16 Baruch Spinoza, *Tratado teológico-político*, trad. Atilano Domínguez, Madrid: Alianza, 1986; y la tercera y cuarta parte de Thomas Hobbes, *Leviatán*, en Hobbes, trad. C. Mellizo, Madrid: Gredos, 2012.

adoradores racionales de Dios, tardaría dos siglos en ver la luz en su completud. Pero Lessing no habría podido esperar tanto. Se propuso publicar el libro secreto de Reimarus y no obtuvo sino la llana negación del censor de Berlín sobre su impresión.

Hubo que aguardar un par de años, cuando Lessing tomara la dirección de la Biblioteca de Wolfenbüttel (cargo que mantendría en ardua soledad y frenético trabajo hasta el final de su vida), para que el libro de Reimarus se exhibiera a través de fragmentos prologados y comentados por el propio Lessing. A través de su cargo como bibliotecario le fue posible publicar sin censura, con la precaución de entregarlos como los “fragmentos del anónimo de Wolfenbüttel”¹⁷. La autoría de Reimarus no se conocería hasta 1814, a través de su hijo Alberto, y, hasta entonces, la reputación del catedrático fue la de un piadoso defensor de la religión natural.

Las consecuencias que le traerían a Lessing la publicación de estos fragmentos no le eran desconocidas:

Quiero declarar ahora ante el mundo entero que ni por un momento me he arrepentido de haber editado los famosos *Fragmentos* [...] El paso que di me proporcionó sin duda más sinsabores de los que *podía* y *quería* prever un hombre de mi manera de pensar. Pero ya es bastante que los sinsabores vinieran sólo de fuera, que mi conciencia no me reprochara nada y que no sean los más despreciables precisamente esos hombres que no *quieren* prever todo lo que

bien *podrían* prever.¹⁸

Como sugiere Andreu –aunque habremos de tomar más adelante ciertas reservas–, “Lessing desde joven jugó a perder”¹⁹. Lo cierto, por otra parte, es que los primeros fragmentos a duras penas causaron alguna impresión en el público: “Que los teólogos guarden tal silencio acerca de los fragmentos de mi anónimo, es algo que me confirma en la buena opinión que tuve siempre de ellos”, dice Lessing con venenoso tono.



Pero ya las nubes se cerraban y la tormenta no tardaría en expresarse en la famosa polémica de los fragmentos. Al segundo fragmento dedica-

17 Fragmentos que, según diría Lessing, fueron simplemente encontrados en un “rincón” de la Biblioteca: “Inicialmente pensé en no ser yo quien diera a conocer este fragmento o bien en que apareciera un día a su debido tiempo en ese apartado rincón de los desperdicios de la biblioteca, tan poco frecuentado, en que aparecieron los fragmentos anteriores”. Gotthold Lessing, “Sobre el propósito de Jesús y sus discípulos. Un fragmento más del Anónimo de Wolfenbüttel”, en *Escritos filosóficos y teológicos*, trad. Agustín Andreu, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 541. Esta edición contiene los prólogos, notas y epílogos (así como textos en torno a los fragmentos) de dos de los siete fragmentos que Lessing publicara entre 1774 y 1778.

18 Gotthold Lessing, “Sobre la edición de los fragmentos del Anónimo de Wolfenbüttel”, en *ibid.*, p. 554. En contraste a la opinión del pastor Goeze: “el bibliotecario se sabe limpio y se ríe cordialmente cuando el señor Pastor supone estar seguro de que ‘si yo hubiera previsto que la controversia tomaría este sesgo, me hubiera cuidado de delatarme tan pronto y de manifestar los verdaderos pensamientos de mi corazón’. Nada he deseado más que eso, y al punto se ha de ver quién de los dos, el Pastor o el bibliotecario, acabará más corrido”. Gotthold Ephraim Lessing a una pregunta muy innecesaria del Señor Pastor Goeze de Hamburgo”, en *ibid.*, pp. 556-7.

19 *Ibid.*, 26.

do a la imposibilidad de una única revelación para los hombres ya contestaba Daniel Schumann con los consabidos argumentos sobre las evidencias y pruebas de los milagros.²⁰ No obstante, quien tomó mayor fama en esta disputa fue el pastor Goeze, que aunque habría participado en las críticas desde el segundo fragmento sin mencionar explícitamente a Lessing, para 1777, ante la publicación del sexto fragmento sobre la resurrección (el “anónimo” sugería que los discípulos de Jesús habían secuestrado su cuerpo y que en modo alguno se trataba del mentado milagro), salió bien armado al combate. Lessing responde con el elocuente escrito *Una parábola*, aceptando la lucha a campo abierto.²¹ Ya antes del fragmento sobre la resurrección, como indica Lessing, otros fragmentos le habían sido “recogidos”: “A disgusto me lo dejo arrebatar de las manos; pero ¿qué va a hacer uno, si le obligan?”²², sin embargo, poco después, en julio de 1778, se le prohíbe por completo (a instancias del soberano duque de Brunswick-Wolfenbüttel) continuar las disputas con Goeze.

Es difícil atinar el valor de las confrontaciones a las que se entregó Lessing con estos lentos personajes. Por una parte, hay un marcado contenido intelectual y filosófico cuya relevancia es evidente. Por otra, hablan bastante sobre el propio carácter de Lessing (¿sus arrebatos?)²³, y aún más,

20 Inmediatamente relacionado se encuentra el breve texto de Lessing, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza*, en *ibid.*, pp. 480-4. De este escrito se dice que Lessing argumentó como el filósofo del *Cuzary*. No es de extrañar que uno de los más impresionantes escritos de Leo Strauss sobre el exoterismo y la tensión entre la verdad de la religión revelada y la búsqueda de verdad filosófica esté dedicado a la misma obra de Halevi: Strauss, *Persecución*, pp. 119-76.

21 Se le conocerán a esta serie de escritos-misivas como los “Anti-Goeze”. *Vid.* Gotthold Lessing, *Sämtliche Schriften*, ed. K. Lachman, vol. 10, Leipzig, Walter de Gruyter & Co, 1856, pp. 159-226.

22 “Sobre el propósito de Jesús...”, p. 541.

23 Si bien la mirada que Strauss nos presentará de Lessing es la de un *filósofo*, un hombre entregado a aquella vida que anda constantemente en búsqueda de la verdad y que está consciente de las dificultades sociales y políticas a las que tal práctica se enfrenta, lo cierto es que no podemos evitar ver en el disputante una visceralidad que es, en ocasiones, muy contraria a la que el propio Strauss predica en su *φρόνησις* ante la tensión entre filósofo y ciudad. Por ejemplo, en una carta

del “clima” de la época. Lo genuinamente importante parece encontrarse en las intenciones que Lessing habría tenido al adentrarse en extenuantes disputas, y, en conexión con el segundo hito en su vida, esas intenciones parecen dirigir al confesado spinozismo. Hay que recordar que, al menos antes de la atenuación final del *Pantheismusstreit*, ser spinozista era equivalente a ser ateo *simpliciter*: colapsar a Dios en la naturaleza. Así, bajo una lectura más o menos superficial, parece que las intenciones lessinguianas no son del todo problemáticas: enaltecen los propósitos ilustrados de secularizar paulatinamente la sociedad. Lo que comenzaría en disputa teológica sobre las dificultades de una sola revelación, la historización y particularidad de esta en cada pueblo, el camino pedagógico de la religión que no hace más que conducir a lo que la razón sabría por sí misma (*Educación del género humano*), todo ello, pues, terminaría por culminar, exhibiéndose, en todas sus letras, en la presunta admisión de ser spinozista al final de su vida.

Sin embargo, como enfatiza Yaffe, Lessing publicó los fragmentos al tiempo que en sus comentarios atenuaba y se separaba de las radicales tesis de los mismos; aún más:

Ni el fragmentista ni Lessing en tanto su editor se presentaron a sí mismos como doctrinarios spinozistas. Reimarus en sus otros escritos se había adherido a la teología racional o natural de Leibniz, la cual predominaba en las universidades alemanas de los días de Lessing en la versión promulgada por Christian Wolff de la primera generación de discípulos de Leibniz, y era una res-

a Elisa (la hija de Reimarus) después de la prohibición de la disputa con Goeze, dice Lessing: “Y siendo así las cosas, ¿es de razón su consejo de que persista yo en una situación que ya hace tiempo se me ha hecho insostenible, sólo por no darle ninguna satisfacción a un miserable enemigo? —¡Ah, si supiera ese miserable enemigo cuánto más desgraciado soy teniendo que aguantar aquí por fastidiarle a él! —Pero soy demasiado orgulloso para creerme desgraciado —acabo rechinando los dientes— y dejo ir la canoa a impulsos del viento y las olas. ¡Ya es bastante que no la vuelque yo mismo!—”. *Ibid.*, p. 33. En última instancia, este Lessing “visceral” nos remite a la posibilidad o imposibilidad de un Lessing “ilustrado” al mismo tiempo que sobrio y exotérico escritor.

petable, si bien controvertida, alternativa teísta a la fe en la revelación cristiana entre luteranos ilustrados. Al calor de la controversia de los “Fragmentos”, sin embargo, Lessing pudo haber parecido abandonar el leibnizianismo por el spinozismo. Mendelssohn en sus *Horas matinales* da voz a esta opinión.²⁴

Sea como sea que hilemos el camino de los fragmentos a la confesión sobre el spinozismo, lo cierto es que la terminación de la disputa da lugar, precisamente, a *Natán el sabio*. Como Strauss anota, Lessing “escapó a la poesía”.²⁵ Apenas un mes después de la prohibición, y ante la nueva confiscación de un par de escritos más que Lessing intentara publicar fuera de Hamburgo (soslayando así el decreto cuya jurisdicción se limitaba a esta ciudad), parece que el escritor, en una noche, recurre ciertamente a la poesía, a *Natán*: “en mi púlpito, en el teatro, por lo menos, me dejarán predicar tranquilo”.²⁶ La obra no se creó en una noche, en realidad Lessing decidía acudir a ciertas ideas que escribiera años antes sin finalizar (las escenas principales del drama podrían datar quizás de unos tres años antes de su publicación en 1779).²⁷

Así pues, los últimos años de vida de Lessing nos legan, ni más ni menos que tres obras de radical importancia y un debate que trastoca-

24 Strauss, *Reorientation*, pp. xii-iii. O también, en palabras de Andreu (Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 23): “Lessing se entrega a la publicación de los fragmentos de la obra fundamental del ‘anónimo’, precisamente porque quiere salvar la fe en la revelación, porque quiere salvar la función de la revelación para una razón que se sepa histórica y vital”. Si bien, hay que tomar ciertas reservas sobre la historización de la revelación, lo cierto es que el intento lessinguiano está más relacionado con “sacar a la Cristiandad y a Alemania del provincianismo autocomplaciente en que se encanija y enfurece, de una religiosidad infantiloides y un nacionalismo venenoso” (27) que con un ateísmo spinozista velado.

25 Politics and Literature: Lessing”, p. 1. ¿Estará Strauss pensando en el paralelismo con Sócrates, quien también tomó refugio en o escapó al *logos*? Platón, *Fe-dón*, 99e.

26 Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 33.

27 Vid. *ibid.*, pp. 23-7

ría a la comunidad de intelectuales: *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones*, *Natán el sabio*, *La educación del género humano* y, finalmente, las conversaciones que Jacobi entablara con Lessing en 1780. En muy pocas palabras –ahondaremos al llegar a la reconstrucción straussiana de este punto–, Jacobi y Lessing habríanse conocido por primera vez en 1780, tan solo un año antes de que Lessing muriera. Mendelssohn andaba ya planeando escribir una obra sobre su gran amigo Lessing después de su muerte, cuyo título se preveía como *Algo sobre el carácter de Lessing*. Elisa Reimarus, quien seguía en escena como la antigua amiga de Lessing y amiga también de Mendelssohn y Jacobi, visitó al judío ilustrado en 1783 y supo sobre las intenciones de su libro. Es cuando a través de misivas le habla de este proyecto a Jacobi que comienza el famoso *Pantheismusstreit*.²⁸



28 En esto y lo siguiente sigo los relatos del propio Friedrich Jacobi, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn”, en *Cartas a Mendelssohn-David Hume-Carta a Fichte*, trad. José Villacañas, Madrid: Círculo de lectores, 1996. La compilación ya indicada (Jacobi et al., *op. cit.*) contiene un estudio introductorio bastante completo y los textos de Mendelssohn involucrados en esta querrela. Los escritos de Yaffe (Strauss, *On Moses Mendelssohn*) y la introducción de Meier (Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2) son de ejemplar ayuda, pero más aún la introducción de Leo Strauss “Morgenstunden und An die Freunde Lessings”, en *ibid.* (se trata de la introducción más larga y compleja de las diez que hemos mencionado al inicio).

Jacobi pregunta a Elisa sobre la precisión que Mendelssohn pudiera tener de “la forma de sentir de Lessing respecto de la religión. *Pues Lessing había sido spinozista*”. Jacobi pretende, en teoría, advertir a Mendelssohn sobre la extrema precaución que habría de tener –en caso de estar enterado– sobre estos asuntos en su futuro libro. Se ve en Jacobi, ciertamente, engaño tras engaño, pues como señala Strauss, deja a discreción de Elisa el comunicarle o no tales noticias a Mendelssohn, aunque en realidad la deja sin opción debido a la “urgencia” del presunto spinozismo. Mendelssohn será del todo renuente a tales sugerencias (las misivas iban y venían desde la intermediaria Elisa): “Mendelssohn desea saber de forma precisa cómo había manifestado Lessing las sabidas convicciones y si se expresó con las secas palabras de ‘tengo el sistema de Spinoza por verdadero y fundado’”²⁹, escribe Elisa a Jacobi.

De cualquier forma, el libro que Mendelssohn proyectó escribir sobre el carácter de Lessing no se concretó en ese formato, sino que fue unido a otro texto que el judío planeaba, tiempo atrás, sobre las demostraciones de la existencia de Dios. Así, las *Horas matinales* –que conjuntaría la visión filosófica y teológica del propio Mendelssohn y su entendimiento sobre Lessing– tomaría efectivamente las precauciones necesarias en torno al supuesto spinozismo de su amigo. Y Jacobi, a pesar de haber recomendado tales precauciones, las echará en cara como tibieza y renuencia (si no es que apego dogmático), mientras él hablará a los cuatro vientos sobre la delicada cuestión.

En fin, pues, Mendelssohn se apresuró en publicar las *Morgenstunden* ante los peligros de que Jacobi decidiera hablar antes sobre el tema. El spinozismo, equivalente, como ya dijimos, al ateísmo, dejaría a Lessing muy mal parado y sin comprensión alguna; el spinozismo debía en todo caso ser explicado con precisión, atenuado en la ahora conocida fórmula del panteísmo que diferiría esencialmente del mero ateísmo. Jacobi respondió con la publicación de sus conversaciones con Lessing y la correspondencia que había mantenido con Mendelssohn al respecto.³⁰

29 Jacobi, “Sobre la doctrina de Spinoza”, 83.

30 Estos diálogos reproducidos por Jacobi fueron un hito filosófico moderno, y, a los ojos de Strauss, un recordatorio del puente que el propio Lessing tendería

Se podría decir que la querrela le quitó la vida a Mendelssohn: en un segundo escrito titulado *A los amigos de Lessing* que contestaba ahora al epistolario de Jacobi, cayó gravemente enfermo al llevar el manuscrito a imprenta en el helado Año Nuevo de 1786. Jacobi aún contestó al muerto con su *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Después de este largo recorrido histórico, quisiera únicamente señalar las apreciaciones más o menos tradicionales sobre Lessing, de tal forma que los descubrimientos y sugerencias straussianas sean comprendidas en su plena heterodoxia.

Ya lo he manifestado antes: Lessing el ilustrado, poeta de Federico, clímax de los valores ilustrados. Bajo esta luz Dilthey encuentra en el *Natán* “el punto culminante a que llegó el arte de la Época de las Luces”, el “reconocimiento” [...] como el encarnado sueño porvenirista de la Ilustración”.³¹ Aún más, mientras Strauss conecta –no con inocencia– la muerte de Lessing en 1781 con la publicación de la *Crítica de la razón pura* –es decir, con el inicio de una época que habría dado fin tanto al problema razón-revelación como a la necesidad del discurso exotérico–, Dilthey muestra también a un joven Kant en quien las pretensiones de Lessing se expresarían con la misma potencia: la voluntad racional y autónoma, la maduración de las esperanzas religiosas.³²

con la filosofía premoderna: “Strauss consideraría que la controversia sobre la filosofía de Spinoza era, pese a lo que Jacobi se había propuesto demostrar, una improvisación lessingiana cuya inspiración se remontaba a los diálogos platónicos. [...] obligaba a pensar en Lessing como si Lessing hubiera reunido en sí mismo las figuras de Sócrates y de Platón; que Jacobi, no Lessing, fuera el autor material de la conversación, socratizaba a Lessing; que Jacobi (al igual que Mendelssohn) no estuviera en condiciones de entender lo que Lessing había dicho, convertía a Jacobi en un sofista. Jacobi no era Platón”. Antonio Lastra, “Estudio preliminar”, en Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*, pp. 27-8. Cfr. Dilthey, *op. cit.*, p. 164.

31 *Ibid.*, pp. 162, 281.

32 Esta apreciación, hay que decirlo, está plenamente justificada por las innumerables referencias de Lessing a la autonomía de la razón, el amor por el pueblo, la popularización de la religión, etc. La dedicatoria del diálogo *Ernst y Falk* lo expresa del siguiente modo: “También yo estuve en la Fuente de la Verdad y saqué

La visión de Dilthey, historicista hasta los huesos, enmarca el largo camino de la literatura alemana ilustrada, continuada después de Lessing aún por Schleiermacher hasta Hegel, en un afán de consecución del espíritu alemán: “edificar una visión del mundo y de la vida en que encontrara satisfacción el espíritu alemán”³³; también, en otras palabras, llenar el hueco espíritu burgués de la clase media de una “compacta visión del mundo”. El vuelco hacia el yo, hacia la autonomía de la razón, habría de justificarse en términos de condiciones exteriores sociales y políticas donde la transformación *de facto* era imposible.

Está, por otra parte, la tesis de que “En Lessing, a base de Leibniz, se libera la conciencia histórica”³⁴: las revelaciones son fenómenos históricos educativos, es decir, etapas en un desarrollo de perfección e ilustración. La idea está por supuesto bien apoyada en la superficie de *La educación del género humano*, última e indiscutible obra de Lessing. La “conciencia histórica” vista en Lessing es el preludio de la absoluta negación de planes iniciales o un orden dado de una vez y por todas. De esta opinión parece ser también Cassirer:

Si Spinoza busca disputar la absoluta verdad de la revelación religiosa a partir de una investigación de su historia, Lessing pretende, a partir del mismo procedimiento, lograr el fin contrario, a saber, la restitución

agua. De cuán hondo la saqué podrá juzgar solamente aquél de quien espero permiso para sacarla aún de mayor hondura. —*Hace ya mucho que el pueblo languidece y se muere de sed*”. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 660. Las cursivas son mías. *Vid.* la carta de Lessing al poeta Gleim sobre su excelente descenso de la poesía al pueblo, *ibid.*, pp. 690-1. Y quizás más expreso es el §4 de su última obra, *La educación del género humano* (*ibid.*, 628): “la revelación no le da al género humano nada que no pueda alcanzar también la inteligencia humana, librada a sí misma; al contrario, le dio y le da las más importantes de esas cosas, sólo que con anticipación”. A pesar de toda esta evidencia, hay que recordar que el contenido de *Ernst y Falk* no es exactamente benévolo ante la ilustración del pueblo, y que el §78 de *La educación* contradice el §4: “conceptos a los que la razón humana por sí no hubiera llegado nunca”, *ibid.*, p. 644.

33 Dilthey, op. cit., p. 278.

34 *Ibid.*, p. 282.

de la religión. La auténtica, la única religión absoluta es simplemente la religión que comprende dentro de sí la totalidad de las manifestaciones históricas del espíritu religioso. Dentro de la religión no hay detalle que sea completamente perdido; no hay opinión por más excéntrica ni error que sirva indirectamente y pertenezca a la verdad. [...] La visión de Lessing sobre la religión como un plan divino para la educación de la humanidad no es sino una teodicea de la historia, una justificación de la religión no a través de lo que ha llegado a existir desde el principio de los tiempos sino a través del crecimiento religioso y la meta de este crecimiento.³⁵



Por último, la mirada lessinguiana de la religión como educación del hombre y su rechazo de los dogmas sustentados en revelaciones únicas e indiscutibles tienen claras repercusiones en el desarrollo que el propio Hegel haría de la disputa política entre Estado e Iglesia. En uno de sus más sesudos escritos de juventud, *La positividad*

35 Ernst Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, trad. Fritz Koelln y James Pettegrove, Nueva Jersey: Princeton University Press, 1951, pp. 191-2.

de la religión cristiana, Hegel afirma con fuerza insuperable: “la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres”.³⁶ No es de extrañar que en este mismo ensayo Hegel se apoye de *Natán el sabio* al menos en tres ocasiones; finalmente – se nos dará a entender– el significado de la parábola de los tres anillos del *Natán* significará un vuelco a la moralidad humana: no disponemos del conocimiento sobre qué religión es auténtica y no queda más que intentar ser dignos de ella a través de nuestras acciones.³⁷ Para Hegel, sumamente preocupado por la religión como positividad, es decir, como exterioridad vacía que no está enraizada en la razón humana, la religión tomará un carácter “privado”, en términos políticos (la religión no puede cobrar el papel de mandato civil, es decir, legal o positivo), y consistirá en conocimiento de la esencia de Dios, en términos filosóficos.

2. En las antípodas de Strauss

Como anunciaba en la introducción, el camino hacia *Natán el sabio* –específicamente hacia la interpretación straussiana sobre un Lessing del que no puede decirse, ni siquiera en su obra ilustrada más emblemática, que es un ilustrado *simpliciter*– requiere examinar el aparente silencio de Strauss sobre Lessing a lo largo de su vida. Aunque ya he mostrado algunos de los principales detalles sobre el acceso a Lessing a través de las diez introducciones que Strauss escribiera sobre Mendelssohn, debo aún ahondar en otros detalles que embocarán, finalmente, en ese “verdadero y desconocido” Lessing.

Strauss, proveniente de una familia judía ortodoxa, estaba naturalmente interesado en asuntos religiosos. Muy joven se adscribió al sionismo de

36 G. W. F. Hegel, *Escritos de juventud*, trad. Szankay Zoltan y José Ripalda, Ciudad de México: FCE, 1978, p. 74.

37 O en los términos de Cassirer, *op. cit.*, p. 169: “la ultimada verdad de la religión no puede ser mostrada por demostración externa sino solo por convicción interna. Toda demostración es inadecuada, ya sea que esté basada en hechos históricos o en premisas lógicas y metafísicas; pues la religión es en última instancia sólo lo que hace, y su naturaleza esencial no puede ser realizada en ningún otro modo que a través del sentimiento y la acción. Aquí tenemos la piedra de toque de toda religión verdadera”. Las cursivas son mías

Theodor Herzl y tardaría varios años en notar que el problema judío no solo no era resoluble por medios religiosos (la tesis del propio “sionismo ateo”) sino ni siquiera por medio políticos.³⁸ Al estudiar en Marburgo, su primer acercamiento estuvo bien influenciado por la escuela neokantiana, cuyo fundador –que causaría una gran impresión en Strauss respecto a cierta ortodoxia recuperable del judaísmo– era Cohen.³⁹ Ya por entonces debía también estar al tanto de la obra de Rosenzweig, con quien a pesar de estar en profundo desacuerdo, tendrá una influencia en él parecida a la de Heidegger.⁴⁰

Nos interesa señalar, para nuestros propósitos, que su tesis doctoral con la que habríase titulado en Hamburgo en 1921 estuvo dedicada a Jacobi: el problema del conocimiento (en realidad, el conocimiento, la fe y los abismos y puentes entre ambas)⁴¹ Es de suma importancia esto, pues con toda probabilidad Strauss debió haberse inmiscuido ya en los problemas anteriores (los fragmentos de Lessing y el *Pantheismusstreit*) desde temprana edad. Poco a poco Strauss iría abrién-

38 Los dos primeros tomos de los *Gesammelte Schriften* contienen la mayor parte de los escritos sionistas de Strauss: *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*, ed. Heinrich Meier, vol. 1, Weimar: Metzler, 2008; *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Vid. Leo Strauss, *The Early Writings*, ed. y trad. Michael Zank, Nueva York: State University of New York Press, 2002, donde Zank ha reunido en traducciones al inglés los escritos de juventud relacionados al sionismo y judaísmo, además de escribir una excelente introducción sobre los datos históricos relacionados con el descubrimiento straussiano del exoterismo. El libro editado e introducido por Hart (Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. Kenneth Hart, Nueva York: State University of New York Press, 1997) es imprescindible.

39 En lo siguiente, vid. Strauss, “Rendición de cuentas”, pp. 161-7.

40 Así, el primer libro que escribiera (*Die Religionskritik Spinozas*, en Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 1) tendría dedicatoria a Rosenzweig, y, en su prólogo a la edición en inglés (35 años después), haría clara la influencia y los distanciamientos con el mismo (así como la relación Rosenzweig-Heidegger): Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trad. E.M. Sinclair, Nueva York: Schocken Books, 1982.

41 *Das Erkenntnisproblem in der philosophischen Lehre Fr. H. Jacobis*, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2. Hay que decir, por cierto, que Strauss no parece tenerle mucho afecto a este trabajo ni a quien fuera su tutor, Cassirer.

dose paso en el rompimiento fundamental de la Modernidad con la teología que lo llevaría a escribir un libro entero, su primero, sobre la crítica spinozista a la religión. Ese camino, donde el acceso a la Antigüedad parecía imposible, fue dando luces sobre su famoso “cambio de orientación”⁴² (es decir, no solo que fuera posible un acceso a la filosofía premoderna, sino que los antiguos, como dijera Lessing, tuvieran ojos más agudos).

Pues bien, es en esta misma década de 1930, después de publicar el libro sobre Spinoza, que Strauss trabaja con Altmann en la edición de las obras de Mendelssohn: *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, la cual comenzaría en Weimar y sería destruida rápidamente por los nazis.⁴³ Strauss, a partir de becas de investigación, viviría algunos años en París, Londres y Cambridge, y finalmente emigraría definitivamente en 1938 a Estados Unidos huyendo de la enloquecida Alemania. Los manuscritos sobre Mendelssohn que Strauss llevó consigo quedarían pausados hasta la década de 1970, cuando aparecieron finalmente los primeros volúmenes bajo la dirección de Altmann. En las consideraciones preliminares que Altmann escribe para el III/2 tomo de la *Jubiläumsausgabe*, reconoce el trabajo que Strauss había completado desde 1937 y manifiesta sus respectivas diferencias en la apreciación del *Pantheismusstreit*; sin embargo, como muestra en una carta que Strauss le escribiera en 1971, coincidirían en el exoterismo: “parece que estamos de acuerdo en cuanto al problema, la existencia de una doctrina esotérica en Lessing; la pregunta es sólo qué ‘contiene’ esta doctrina”.⁴⁴ Y aunque en esa misma carta Strauss afirma tener bien claros los principales puntos de su apreciación sobre la controversia, tan claros

42 Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, p. 31. El libro de Yaffe y Ruderman, *op. cit.*, está completamente dedicado a este giro.

43 El proyecto incluía la traducción de obras en hebreo escritas por Mendelssohn donde Strauss también legó algunas de sus notas. Yaffe, en su traducción al inglés (Strauss, *On Moses Mendelssohn*) ha dejado en apéndices digitales un par de estas traducciones anotadas: *vid.* Moses Mendelssohn, *The Soul* (1786); *Commentary on Moses Maimonides' "Logical Terms"* (1765), ambos en: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>

44 Strauss, *On Moses Mendelssohn*, p. 4. Las cursivas son mías. Hemos ya aludido a un fragmento de esta carta citada por Meier: *vid. supra*, n12.

como los tenía unas tres décadas antes, poco antes de morir, en 1973, escribe de nuevo a Altmann: “Si no estuviera enfermo, quizás cambiaría *considerablemente* mi juicio final sobre la controversia a la luz de lo que usted dice sobre Reichardt”.⁴⁵

Ahora bien, la reconstrucción histórica e interpretación del *Pantheismusstreit*, sus antecedentes en los fragmentos y la disputa con el pastor Goeze han sido establecidos con precisión antes y después de Strauss. Por ello cabe preguntar qué es lo especial de la mirada straussiana en estos problemas. A juicio de Yaffe –y, a mi parecer, el juicio más acertado, pues con él se vislumbra la conexión de la obra “temprana” de Strauss con su “cambio de orientación” y su segunda navegación en la filosofía premoderna–, Strauss desmiente las apreciaciones superficiales que conciernen a muchos de los personajes principales de esta controversia. En principio, el lugar de Jacobi como gran crítico de la fe desmesurada de la razón ilustrada tiene por fundamento el desprecio a la metafísica moderna, el cual a su vez descansa en un historicismo en ciernes: la filosofía quizás no sea nada más que historia y cada época tiene su propia verdad. Esto conduce al famoso “irracionalismo” y el *salto mortale* de fe que llama a un cambio radical de la filosofía a través de la acción moral (parecido, como se puede intuir, a los juicios de Cassirer y Dilthey sobre la moraleja del *Natán*).

En cuanto a Mendelssohn, por otra parte, quien consideraría *der Glaube* de Jacobi como un irracional “entusiasmo” que pone en peligro toda especulación racional y toda posibilidad de religión natural, cuyos cimientos fueran el sentido común natural del hombre, Strauss también discrepará al mostrar que al menos en Jacobi es explícita la carencia de fundamento para la creencia. El sentido común mendelssohniano hace aparecer como evidente aquello que descansa, precisamente, en un entusiasmo, y, en ese sentido, parece poner en peligro la especulación filosófica igual o más que el irracionalismo de Jacobi.⁴⁶ Un interesante ejemplo de lo anterior es el *Phädon* de Mendels-

45 Strauss, *On Moses Mendelssohn*, p. 5. Sin embargo, como indica Yaffe en su estudio interpretativo, las diferencias entre Altmann y Strauss no se reducen a la poca atención que este habría puesto al papel de Reichardt (y que estaría, si no se le aproximara la muerte, dispuesto a examinar), sino en reabrir la cuestión “en vista de lo que no hubiera aún escrito sobre Lessing”. *Ibid.*, p. 229.

46 Estos problemas aparecen bien desarrolla-

sohn, un intento de establecer las “doctrinas” de la inmortalidad del alma y de Dios a través de la adecuación del *Fedón* platónico a términos modernos. Mendelssohn querría partir, como Sócrates, de las supuestas opiniones comunes de los hombres y seguir con ellas el camino racional hacia la religión natural. Con ello, sin embargo, se oscurece por completo el verdadero ascenso platónico de las *ἔνδοξα* a la *ἐπιστήμη*: las verdades filosóficas están al servicio de los dogmas religiosos.⁴⁷



Así pues, siendo Strauss crítico tanto con Jacobi como con Mendelssohn, concluye que el *Pantheismusstreit* es la respuesta de los prejui-

dos en la introducción de Strauss a las *Morgenstunden* (*Gesammelte Schriften*, vol. 2). Un excelente recuento de estos problemas se encuentra en el ensayo de David Janssens, “The Problem of the Enlightenment: Strauss, Jacobi, and the Pantheism Controversy”, en Yaffe y Ruderman, *op. cit.*, pp. 180-4.

⁴⁷ *Vid.*, Moses Mendelssohn, *Phädon*, trad. Patricia Noble, Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2007; Martin Yaffe, “¿Qué significa popularizar la filosofía? El Fedón de Moses Mendelssohn”, trad. Víctor Páramo, *La Torre del Virrey*, No. 12, 2012, 2935; Strauss, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 485-504. En una fuerte crítica a los escritores de diálogos después de Lessing, Dilthey, *op. cit.*, p. 64 se refiere al *Phädon* como una “verdadera herejía cometida contra el sagrado espíritu del diálogo”.

cios modernos ante un pensador que supo trascender y deslindarse de los prejuicios ilustrados. La reticente contestación que diera Mendelssohn a Jacobi al ser informado sobre el presunto spinozismo de Lessing sería, hasta cierto punto, correcta: se trataba muy probablemente de la ironía característica de Lessing. El problema reside en el significado del “racionalismo” y la necia equiparación de éste con el “ateísmo” de Spinoza. Para Jacobi y otros tantos ilustrados la “razón” significaba necesariamente la razón al estilo hobbesiano, esto es, el instrumento de las pasiones.

En este sentido Mendelssohn parecía estar en lo correcto al intentar apaciguar el “spinozismo” de su amigo; sin embargo, sería también un error garrafal –aunque quizás sin muchas alternativas– el atenuarlo mediante un supuesto “pantheísmo”. Para Strauss la cuestión residía en la incompreensión que ambos personajes tuvieran de Lessing, quien a través de su lectura y recuperación de los clásicos habría encontrado una “posibilidad eterna”, esto es, la de la filosofía vetusta, cuya antigüedad no se referiría simplemente a un periodo histórico sino a la ruptura o al cambio o giro radical (*περιαγωγή*) que implicaba la vida filosófica y su libre espíritu. En la *querelle des Anciens et des Modernes*, Lessing sería el pilar (junto con Swift) del lado antiguo: los ojos de los antiguos, a pesar de haber visto menos que los modernos, veían mejor o con más precisión.⁴⁸ Es cierto que Strauss llega a poner esta cuestión en los términos tradicionales de la controversia: “[Lessing] admitió sólo esta alternativa: u ortodoxia (en este caso, luterana, por supuesto) o Spinoza (i.e., filosofía, pues no hay otra filosofía que aquella de Spinoza). Él se decidió a favor de la filosofía”.⁴⁹ Con todo, a la luz de este cúmulo de consideraciones, hay que

⁴⁸ Kinzel, *op. cit.*, p. 107. El autor acude a algunas de las cartas de Strauss a Löwith para robustecer las consideraciones sobre Lessing; *vid.* Leo Strauss, *Gesammelte Schriften: Hobbes' Politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, ed. Heinrich Meier, vol. 3, Weimar: Metzler, 2022, pp. 660-4

⁴⁹ Leo Strauss, “Reason and Revelation”, en Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political*

decir que su decisión por la filosofía no redundaba en Spinoza, ni en el ateísmo moderno, ni en el panteísmo diluido de Mendelssohn, sino en la filosofía *simpliciter*; en este caso, la filosofía clásica.



Ahora bien, además del acceso, a través de las introducciones a Mendelssohn, el escrito que nos lleva más directamente al Lessing de Strauss es, como mencionaba al inicio, *Enseñanza exotérica*. Strauss dirige aquí su atención específicamente a tres escritos de Lessing que revelan de la forma más explícita la conciencia sobre el discurso exotérico: *Ernst y Falk* y dos escritos sobre Leibniz: *Leibniz. Sobre las penas eternas* y *Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*.⁵⁰

Quisiera señalar someramente los puntos

Problem, trad. Marcus Brainard, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 178.

⁵⁰ Todos en *Escritos filosóficos y teológicos*. Vid. Strauss, “Enseñanza exotérica”, pp. 3954. Quizás sea necesario mencionar, para evitar dar pie a malentendidos, que Strauss no descubrió originalmente el discurso exotérico de los pensadores antiguos a través de Lessing, sino fundamentalmente a través del encaramiento de la tradición judío-islámica de la Edad Media (esp. Maimónides y Alfarabi); cfr. Strauss, *Persecución*, p. 9. Como señala Kerber, “Lessing y Schleiermacher”, el escrito con el que tratamos ahora no menciona ni una sola vez (ni siquiera en las notas donde se planearía un texto más amplio: Yaffe y Ruderman, op. cit., pp. 287-9)

principales a los que alude Strauss en su lectura de estas tres obras. En el caso de los dos escritos sobre Leibniz, encontraremos, en términos generales, la defensa que hace Lessing del carácter genuino con el que Leibniz justificaba los dogmas ortodoxos de la religión. Por ejemplo, en *Sobre las penas eternas*, Lessing apoyará no sólo la creencia en tales penas (a la cual se oponen los personajes ilustrados más famosos de la época), sino que señalará los motivos por los que Leibniz *realmente* “creyó” en la necesidad de adherirse a tal dogma. Después de una pequeña introducción donde alude a las razones que lo motivaron (a saber, un escrito de Lorenz Mosheim favorable a las penas, el problema de los socinianos y el prólogo que Leibniz redactará, a un escrito de Soner), Lessing analizará y disputará contra aquella opinión que se ha formado sobre el “doble discurso” de Leibniz, esto es, la idea de que acomodaba su filosofía a los “dogmas básicos de todos los partidos”. En realidad, Lessing lo niega de una forma que bien podría parecer extraña: “Lo que de vez en cuando hacía por su sistema era precisamente lo contrario: acomodar los dogmas básicos de todos los partidos a su sistema”, es decir, invierte las premisas. Con esto Lessing no se refiere en modo alguno a una honestidad absoluta, es decir, que Leibniz no reservará para sí mismo ninguna de sus opiniones. El exoterismo de Leibniz correspondía a aquello “que procuraron hacer *todos* los filósofos antiguos en sus exposiciones exotéricas. Practicaba una prudencia que, a nuestros filósofos contemporáneos, sapientísimos ellos, les parece sin importancia. *Leibniz* dejaba a un lado su sistema y procuraba llevar hacia la Verdad a cada cual por el mismo camino en que le encontraba”.⁵¹

Pero esto puede dar la impresión de dejar

a pensadores de esa tradición, lo cual permite conjeturar que Strauss tenía en mente redactar una versión del exoterismo que aludiera únicamente a pensadores de la tradición occidental. Hay que recordar, dice Kerber, que cada texto que elabora Strauss sobre el exoterismo está dirigido a distintos tipos de público.

⁵¹ Gotthold Lessing, *Leibniz. Sobre las penas eternas*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 329. El inicio del escrito *Sobre el Dios trinitario* (en Gottfried Leibniz, Leibniz, Madrid: Gredos, 2011, p. 646) puede ser bastante esclarecedor: “Este misterio de fe [el de la trinidad] no lo demostramos mediante la razón, sino que nos limitamos a ilustrarlo y a defenderlo contra las objeciones.” Es decir, no se propone dar un argumento sobre el misterio, sino que simplemente se le defiende —mediante la razón— ante sus objeciones. En esa defen-

mal parado a Leibniz, en torno a esa especie de hipocresía con la que se adheriría a los dogmas ortodoxos incluyéndolos en su sistema, mientras los desechaba al interior de sus puertas; o bien, hacerlo radicalmente ortodoxo. Lessing expresa sus intenciones de la siguiente manera:

¿Y a dónde va a parar todo esto? ¿Quiero yo acaso hacer a *Leibniz* aún más sospechoso de no haber hecho más que fingir ante los ortodoxos? ¿O es que quiero hacerlo ortodoxo en serio, escandalizando a nuestros filósofos? Ni una cosa ni otra. Concedo que *Leibniz* trató muy *exotéricamente* la doctrina de la condenación eterna y que *esotéricamente* se habría expresado muy diversamente sobre ella. Sólo que yo no quería que se creyera ver en esto meramente diferentes maneras de enseñar [por ejemplo, como se había visto tradicionalmente la mención aristotélica de sus escritos exotéricos]. Yo no quería que se le acusara precisamente de no haber estado de acuerdo consigo mismo en una doctrina, como la hubiera confesado públicamente con sus palabras, mientras que en privado y en el fondo la habría negado. Porque esto resultaría un poco duro y no habría absolutamente manera de disculparlo alegando políticas didácticas o deseos de hacerse todo para todos. De lo que estoy persuadido y lo que creo estar en condiciones de demostrar, es que *Leibniz* aceptó la doctrina común sobre la condenación, con todas sus razones exotéricas: más aún, que consolidó con nuevas razones dicha doctrina solo por una cosa, a saber, porque vio que coincidía, más que su contraria, con una gran verdad de su filosofía esotérica.⁵²

sa, por supuesto, hay una reflexión de fondo que dicta –también racionalmente– los beneficios, necesidades y limitaciones de tal misterio.

52 Lessing, “Leibniz. Sobre las penas eternas”, p.

¿Y cuál sería aquella gran verdad de su filosofía esotérica? Lessing sugiere la siguiente: “la fecunda afirmación de que en el mundo no se da nada aislado, sin consecuencias, sin consecuencias eternas”.⁵³ En pocas palabras, se juega la moralidad del hombre, y no es de extrañar que Lessing aluda por lo tanto a la “creencia” del propio Sócrates –evidentemente, también exotérica– de las penas eternas al final del *Gorgias*.

De la misma manera, en el texto dedicado al problema de la Trinidad en Leibniz, Lessing presenta la objeción de amigos y enemigos, en torno a su hipocresía. Se dice, pues, que no creía en nada de lo que decía creer, ya tiranizando al pueblo a través de los dogmas de la Iglesia, ya complaciendo a esta y apuñalándola por la espalda. Responde Lessing: “¡Creer! ¡Y él no creía en nada! —Un momento, un momento. *Leibniz* no creyó en nada [...] ¿No iba a poder dar un juicio razonado sobre cuál de esas hipótesis es preferible a las otras, por no estar convencido en el fondo de ninguna de ellas? Pero ¿para eso se necesita algo más que echar el cálculo sobre cuál es la hipótesis que violenta menor número de textos de la Escritura?”⁵⁴.

El maestro en la recuperación del significado de aquel modo olvidado de escribir, Strauss, clarificará a lo largo de sus obras (en palabra y en acción) los fundamentos del discurso exotérico y la miríada de complejos detalles a los que se les debe prestar atención en ello. Nosotros, sin embargo, debemos soltar aquí la cuestión y simplemente señalar que, hasta este punto, Strauss está evidentemente interesado –y revelando a su vez–, de nuevo, en un Lessing no tan ilustrado.

Ernst y Falk. Un diálogo para francmasones es quizás el más complicado de estos tres textos a los que alude Strauss. Aunque su complejidad merece un tratamiento detenido y sesudo, es menester señalar únicamente algunos detalles que nos abrirán la puerta a las anotaciones de Strauss sobre el *Natán*. Ernst, el personaje que abrirá el diálogo, cuestionará con ironía, distancia y desconfianza a Falk sobre su pertenencia a la masonería. Falk, por otra parte, llevará la conversación hasta enganchar a su amigo a las verdades más esenciales que

329.

53 *Ibid.*, 333.

54 Gotthold Lessing, *Objeciones contra la Trinidad de Andrés Wissowatius*, en *ibid.*, p. 378.

los genuinos francmasones (los cuales no necesitan ni siquiera del nombre) buscan y poseen. Falk parece guiarnos en ascenso, desde aquellas apreciaciones más externas y superficiales de la masonería —por ejemplo, sus obras *ad extra*, aquellas que llaman la atención del pueblo— hasta las “verdaderas acciones” o “lo bueno del mundo”.

La conversación se moverá en presunta espontaneidad hacia los gobiernos humanos; Falk sacará la conclusión de la dificultad de las sociedades humanas sin gobierno y la preponderancia del individuo sobre el Estado.⁵⁵ Ernst ve inmediatamente los peligros de afirmar ese liberalismo tan frecuente en la época de Lessing: “Ernst.—Yo no lo diría tan alto. / Falk.—¿Por qué no? / Ernst.—Se puede llegar a abusar de una verdad de la que cada cual juzga según su propia situación. / Falk.—Amigo, ¿sabes que ya eres medio francmasón? / Ernst.—¿Yo? / Falk.—Tú. Que ya conoces verdades que es mejor callarlas. / Ernst.—Pero que se las *podría* decir. / Falk.—El sabio no *puede* decir lo que es mejor callarse”.⁵⁶ He ahí, pues, la consideración decisiva sobre el exoterismo.

Pero veamos ahora las razones de fondo, las razones políticas. Ernst y Falk llegarán al acuerdo de que toda constitución, incluso la mejor de ellas, se enfrentará a limitaciones y peligros insuperables. Una constitución perfecta —o la más “óptima”— necesitará unir a la humanidad entera en un sólo Estado, cosa imposible debido a su difícil administración (que, por cierto, devendría fácilmente en una tiranía absoluta de la sociedad homogénea). La multiplicidad de Estados implicará multiplicidad de intereses, multiplicidad eventual de climas, religiones e ideas: *no hay tal cosa como el puro hombre*. Así también de forma interna, al interior de la sociedad civil habrá multiplicidad

55 Esta suerte de liberalismo habrá de ser tomada con pinzas. Pues no se trata, dice Strauss, del liberalismo moderno que pone a la mónada, al hombre cuyo *derecho* fundamental es la autopreservación, sobre la sociedad y de ahí deduce el Estado. El “liberalismo” antiguo efectivamente manifiesta la superioridad del individuo, pero solo en tanto la más alta posibilidad humana, la filosofía; el mejor de los individuos trasciende la mejor de las ciudades. *Vid.* Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964.

56 Gotthold Lessing, *Ernst y Falk. Diálogos para francmasones, en Escritos filosóficos y teológicos*, p. 667.

y, por lo tanto, diferentes clases sociales y, con ellas, los bien sabidos malestares de la humanidad. La constitución política perfecta es imposible.

El segundo diálogo terminará con la sugerencia de Falk de que son precisamente los francmasones quienes, en medio de la diferencia política y social, “han tomado sobre sí también la tarea de reducir lo más posible esas separaciones por las que los hombres se son mutuamente tan extraños”. Con esto ha dejado prendado a Ernst. El tercer diálogo ahondará en esa premisa, comenzando por decir que los francmasones intentan contrarrestar los males inevitables del Estado, aunque no de un Estado en particular, sino, digamos, del carácter necesariamente político del ser humano y los males que en las relaciones sociales se tejen. En realidad, los francmasones han existido mucho antes de que tuvieran el nombre, de que se les identificara en sectas o logias; uno de sus principios fundamentales ha sido aceptar a “cualquier varón digno y apto, sin distinción de patria, sin distinción de religión, sin distinción de clase”, dice Falk casi al final de esta tercera parte.

Dejemos el diálogo hasta este punto y corremos el camino. Strauss identifica a los francmasones con los “sabios u hombres contemplativos” que han existido y existirán siempre. La francmasonería es la respuesta obligada a la necesaria imperfección de toda constitución política. Basta comparar este razonamiento con el “silogismo” al que llegó Strauss: “la filosofía es el intento de sustituir la opinión por el conocimiento, pero la opinión es el elemento de la ciudad; por tanto, la filosofía es subversiva; [con ello], el filósofo debe escribir de una forma que mejore la ciudad sin subvertirla”.⁵⁷ En otras palabras, Strauss entiende la referencia de Lessing a la francmasonería, como una metáfora de la filosofía misma: no es un diálogo para francmasones, es un diálogo para los filósofos que han existido desde que la sociedad existe y que han sido llamados de múltiples formas.

Si esto es cierto, si este es el verdadero y genuino Lessing, no el Lessing de una tradición ilustrada de inocente tolerancia o una tradición de

57 Strauss, “Rendición de cuentas”, p. 166. Cfr. el esclarecimiento de este “silogismo” que hace Kerber, “Lessing y Schleiermacher”, p. 115, mostrando que “la premisa omitida y necesaria para el argumento parece ser la de que el filósofo necesita la sociedad.”

poética y oratoria, entendemos que al final de su escrito Strauss muestre la posible preferencia de Lessing por un despotismo eclesiástico en lugar del despotismo secular⁵⁸ (fundado en Hobbes, terminaría por obscurecer completamente la larga tradición del exoterismo): “Lessing no tuvo que esperar a la experiencia despótica de Robespierre para darse cuenta de la verdad relativa que se encuentra en el alegato del romanticismo contra los principios de Rousseau (que parece haber creído en una solución política al problema de la civilización): Lessing se dio cuenta de esa verdad relativa una generación antes y la rechazó a favor del camino que lleva a la verdad absoluta, el camino de la filosofía”⁵⁹, o como dice sucintamente en las notas manuscritas: “Lessing no tuvo que esperar la Revolución Francesa para separarse de la filosofía de la Ilustración”.⁶⁰

Este distanciamiento –y hasta cierto punto trascendencia– de su tan emblemática época se debe, según Strauss, a su “intransigente clasicismo”, a su profunda mirada en el exoterismo de algunos filósofos modernos y su descubrimiento del exoterismo en *todos* los filósofos antiguos. Como se ve ahora, el Lessing tradicionalmente ilustrado de Cassirer o Dilthey, el propio Lessing disputado por Mendelssohn y Jacobi, no tiene cabida aquí. ¿Y no tiene esto profundas consecuencias en nuestra comprensión de *Natán el sabio*, aquella obra que representaría el clímax de la tolerancia moderna? ¿Será posible que en el paradigmático drama sobre la sociedad abierta, cosmopolita, tolerante, racional e ilustrada se escondan las pistas sobre las imposibilidades de tales ensoñaciones?

3. El Natán el sabio contado por Falk

Hemos ya deambulado, de una u otra forma, por las opiniones tradicionales no sólo sobre Lessing, sino sobre su *Natán*. Pero, quizás en ningún lugar estén mejor y más sucintamente representadas que en el compendio publicado por los dominicos de la Cátedra de Santo Tomás de Ávila sobre conferencias y ensayos dedicados al *Natán*

58 Si esto es así, encontraríamos inmediatamente que las ilustradas referencias de Hegel a Lessing en su afán de consecución del despotismo ilustrado no serían sino superficiales. *Supra*, 10.

59 Strauss, “Enseñanza exotérica”, p. 52.

60 Strauss, “Exoteric Teaching”, en Yaffe y Ruderman, *op. cit.*, p. 289.

y la tolerancia.⁶¹ Reyes Mate resume en incisos algunas de las tesis centrales que implica la tolerancia moderna basada en este drama: a) no hay verdad exclusiva de ninguna religión, aunque cada una tiene su propia verdad; b) esa verdad potencial, en todo caso, no se da según poder o revelación, sino según el reconocimiento de la dignidad en las acciones o en la moral; c) a la tolerancia se le opone la posesión de verdad y la indiferencia hacia ella, eventualmente ésta tendrá lugar; d) somos hombres o pueblo antes que cristianos, judíos o musulmanes, i.e., hay una voz natural en nuestra razón previa a cualquier diferencia.⁶²



De opinión parecida es Cassirer, quien resalta que la tolerancia ilustrada no es mera indiferencia –ésta sería propia de pensadores individuales de poca monta– sino una doctrina bien positiva: la de la religión natural, que exige, como suelo filosófico, la convivencia libre y armónica de los credos.⁶³ En este sentido, Cassirer no duda en colocar el *Natán* en más o menos la misma línea que el *Tratado* de Voltaire.⁶⁴—si bien Lessing fue ciertamente uno

61 J. Lozano et al., *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003.

62 Reyes Mate, “El Nathan de Lessing y el Nathan de Rosenzweig”, en *ibid.*, pp. 19-20.

63 *Op. cit.*, pp. 164-71.

64 En torno a la “religión natural”, vid. esp. el

de los mayores opositores a su radicalismo—, esto es, casi como un tratamiento terapéutico que iría curando poco a poco los males de la superstición. Lessing no confía evidentemente tanto en la razón, y, no obstante, su *Natán* parecería tener las mismas pretensiones que los tratados de tolerancia.

Los dominicos, contemplando algunas ambigüedades, prefieren asumir tres Natanes: parece que Lessing, al situar la historia de Natán en el gobierno de Saladino, en la Edad Media, en plena Tercera Cruzada, dirige la atención a una tolerancia que no es moderna, esto es, a la tolerancia natural que habríase presentado de forma espontánea —y, por supuesto, constantemente problemática e inestable— entre las tres religiones antes de la persecución y miedo instigado por las Cruzadas. En segundo lugar, estaría el Natán de los incisos, expresión paradigmática de las utopías ilustradas —que, si no es el genuino Natán de Lessing, es, sin embargo, el Natán que tantó gustó a los ilustrados—. En tercer lugar, se encontraría el Natán, al que nosotros parecemos estar obligados de revisar a través de Rosenzweig: una tolerancia que, partiendo del fracaso de Natán, asume el respeto vivo entre hombres de carne y hueso ante la diferencia, la historia y la tradición (especie de síntesis entre los dos primeros, síntesis, por cierto, muy cara al pensamiento contemporáneo).

Debo pasar por alto los importantes detalles sobre la composición, antecedentes y referencias del *Natán*. Baste decir algunos datos que son relativamente bien conocidos. Está el Natán profeta (*Sam.*, 2:7, 12; *Reyes*, 1:1) —quizás en contraste a Natán el “sabio” o de la “sabiduría práctica” (cfr. el papel del Derviche)—, si bien Lessing está más cerca del Natán de Boccaccio (la parábola de los tres anillos en la *novella* tercera de la primera Jornada).⁶⁵ Aunque Strauss nos advertirá contra equiparar la posición de Natán con la del propio Lessing, este admite ser Natán ante toda religión positiva. El *Natán* es en cierto sentido un anti-Cándido, es decir, una obra que lograría conciliar la religión de

manera racional y tolerante sin ser llanamente ridícula.⁶⁶ Por último, se suele ver en la centralidad de Natán, en tanto judío, la unión de personajes de la envergadura de Menselsohn y Maimónides.⁶⁷



Ahora bien, las notas de Strauss —una serie de puntos clave, unos siete párrafos redactados para el comienzo de la conferencia⁶⁸ y una numeración del plan— sugieren ya desde el principio que se trata de una obra *popular*, si no es que abiertamente exotérica; no queda claro si se trata de una tragedia o comedia, pero, en todo caso, es una poesía dramática (poesía vulgar disponible para lectores desatentos). En cierto modo, Strauss desea precavernos de las mismas dificultades que encontramos como lectores de Platón; las palabras de los interlocutores no son las del autor, y, como mostraremos en

66 Voltaire, *Cándido*, trad. María León, Buenos Aires: Losada, 2005.

67 El resto de detalles, el lector habrá de encontrarlos, entre otras fuentes, en el largo estudio introductorio de Andreu: Gotthold Lessing, *Natán el sabio*, trad. Agustín Andreu, Madrid, Austral, 1985.

68 En la introducción a la conferencia (“Politics and Literature: Lessing”), Strauss habla de sí mismo como alguien que le ha dedicado tiempo a Lessing a través del ocio y no a través del trabajo, es decir, que su relación con Lessing no ha sido académica en modo alguno. Este párrafo es sumamente parecido al que aparece en *Eine Erinnerung an Lessing* ya citado.

cap. VI: Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, trad. Carlos De Dampierre, Madrid: Tecnos, 2015.

65 Giovanni Boccaccio, *Decamerón*, trad. Guillermo Fernández, Ciudad de México: UNAM, 2013, pp. 813. “esa tan rica fuente de productos teatrales, es el núcleo a partir del cual se desplegó en mí el Natán”. Gotthold Lessing, “Prólogo a Disertaciones a *Natán el sabio*”, en *Escritos filosóficos y teológicos*, p. 606.

la conclusión, la enseñanza y principios que Natán (el personaje) aplica deben ser distinguidos de la aplicación del propio Lessing, y, finalmente, de la ejecución –que, va de la mano con la comprensión– que nosotros podemos hacer en cada caso.

En cuanto al *escenario*, sabemos que la obra toma lugar en la Tierra Santa en la *Age of Faith*; se trata de tierra caliente y máxima tensión religiosa. La ironía de Lessing, ya la vemos, es utilizar una situación altamente violenta para personajes altamente simpáticos. Strauss sugiere que la mayor tensión religiosa parece propiciar, paradójicamente, la mayor libertad de espíritu; el contraste con el ilustrado s. XVIII es evidente; hemos visto las dificultades a las que la obra de Leibniz, jaloneada por la ortodoxia y la presunta heterodoxia ilustrada, se enfrentó, suscitando así la explicitación lessinguiana sobre el exoterismo leibniziano. Por otra parte, la pieza central del escenario es un judío; ¿por qué Lessing utilizaría al estereotipo del fanatismo (así lo recuerda el *Templeherr*, voz del corazón) para encarnar la tolerancia? No se debe únicamente a las buenas intenciones o a su deseo de plasmar al delicado y amable Meldelssohn. Strauss sigue el razonamiento anterior; en medio del mayor fanatismo se propicia la más radical emancipación: Spinoza, Maimónides, Mendelssohn. Hay además razones de corte particular; el judío, comerciante y rico, es encarnación de la libertad de espíritu; en cierto sentido la libertad de comercio antecede la libertad de credo y el consecuente desarraigo.

En cuanto a la *acción*, nos encontramos con personajes, todos simpáticos, que terminan por *reconocer* la dignidad humana independientemente de la religión a la que se adscriben. Este reconocimiento no es sólo intelectual (del alma), sino que se sustenta en un *hecho* (del cuerpo): el parentesco consanguíneo. Esta sólida base permite un “final feliz” que remite a la Providencia: las acciones terrenales son efectivamente recompensadas, en la tierra, por un Dios al que se adora no a través del judaísmo, cristianismo o islamismo, sino según la religión natural o racional. Así, de la conclusión sobre una religión racional se bifurcan dos implicaciones: que la religión revelada fundamentada en los milagros es aquella de la intolerancia y orgullo, y, por otra parte, que la religión racional se fundamenta en la naturaleza misma y deambula en medio de pura claridad y caridad. Es precisamente a partir de esta religión natural-racional que es posible la alianza entre el filósofo y el rey o príncipe (en este

caso, entre Natán, el de la sabiduría práctica, y Saladino, el déspota ilustrado). El proyecto político-filosófico moderno parece seguirse al pie de la letra.

Pero en cuanto a la *verdadera acción*, Strauss indicará que, el meollo de la obra, para su correcta comprensión, se encuentra en la diferencia entre Natán y la “familia feliz” que se constituye al final. Parece que el *happy ending de Natán el sabio* podría bien haberse dado sin la participación de Natán; hay que recordar el destino al que este se enfrenta y del que proviene. Debemos tener en cuenta, en última instancia, *que Natán de hecho pierde a su hija*. Reha, aquella hija que Natán poseyera no por naturaleza sino por virtud, le es “arrebataada” en pos de una relación “natural” y consanguínea. Strauss concluye que la virtud no es recompensada en la tierra. Es decir, que el final feliz que afirmaba la Providencia es negado por el destino del héroe de este drama. Natán no tiene ningún lazo consanguíneo con la familia feliz; por lo tanto, la consanguineidad o suelo natural de la humanidad no es en modo alguno la última palabra de Lessing. Rosenzweig, en un pequeño escrito sobre el *Natán*, se muestra severamente crítico: “Pero cuán vacío es ese supuesto de una humanidad mientras los hombres no quieran. Aquí está (como a lo largo de toda la obra) lo más que los hombres conocen, que pertenecen a una misma especie. [...] lo saben y sin embargo se odian”, y, más adelante, “La amistad entre Mendelssohn y Lessing era demasiado mesiánica. Faltaba la sangre de la actualidad.”⁶⁹ Pero esta ingenuidad y optimismo son descartados por Strauss como la *verdadera acción* de la obra: tan hay “sangre de actualidad”, tan hay de fondo algo mucho más profundo que la mera pertenencia a la misma especie y amistades mesiánicas, que la figura de Natán, examinada con cuidado, nos indica finalmente la imposibilidad de la sociedad abierta; ¡Natán no es en este sentido muy distinto de Falk!

Así también lo sustentan las siguientes observaciones. Saladino, en tanto déspota ilustrado, es a todas luces algo tonto y necio: no sólo no sabe jugar ajedrez, sino que rechaza abruptamente los consejos de Natán. La figura de Saladino es para Strauss *vox populi, vox Dei*; ciertamente es la figura ilustrada de la autonomía del pueblo, pero con ello Lessing no hace apología, sino una severa crítica de las limitaciones propias de esta

69 Franz Rosenzweig, “El Natán de Lessing”, en Lozano et al, *op. cit.*, pp. 122, 124.

ilustración. Por otra parte, la famosa parábola de los anillos, no indica algo que los religiosos no sepan ya: hay varios anillos que reclaman su genuinidad, pero sólo uno es el verdadero. Dos puntos deben ser resaltados. Primero, el anillo es un objeto artificial, hecho por el hombre; no se trata en modo alguno de una referencia directa a la naturaleza (ni, por lo tanto, al suelo natural de la religión racional). En segundo lugar, Natán afirma que es *casi* imposible saber cuál es el verdadero; con ello toma una distancia decisiva del mero rechazo homogéneo sobre la imposibilidad de la verdad.

Los anillos son idénticos para nosotros. Las tres religiones son, dice Natán, indistinguibles en sus fundamentos. Las tres se basan en la *historia* y la historia nos es adquirida por *fe*; es decir, se nos trasmite desde la infancia por nuestra *tradicción* y particulares costumbres. Más que exhibir a un Lessing precursor del historicismo, lo que hallamos aquí es un afán genuinamente filosófico por superar, en pensamiento, los límites de la tradición, al tiempo que, en acción y prudencia, se muestra la imposibilidad general (política) de hacerlo. El juez referido por Natán no da una *sentencia*, sino un *consejo*: intentar probar la autenticidad de los anillos mediante las buenas acciones. Recordemos aún a Leibniz, que de creer no creía nada; y que, no obstante, bien podía favorecer o desfavorecer aquellas opiniones que le parecieran más sanas. ¿No encontramos exactamente el mismo proceder en el *Natán* de Lessing?

Por último, hay que tener bien presente la aparente paradoja de que en el drama cuya más inmediata intención es propiciar la tolerancia general y universal entre todas las religiones haya, en realidad, un sesgo anti-cristiano (entre el Templario y Daya se asoma el más irracional fanatismo) y un sesgo pro-judío: la libertad de comercio del judío se equipara a las bondades de la sabiduría y el dinero, a la apertura irrestricta. Lessing, sin embargo, *era un cristiano*. ¿Por qué habría de someter a su religión a una crítica tan parcial cuando bien pudo haber echado mano de los fanatismos de sus contrincantes? Aunque seguiré algunas de las indicaciones de Strauss en las observaciones finales, quisiera únicamente mostrar que la ausencia de casamiento al final (Reha y el Templario resultan ser hermanos) y, por implicación, la futura ausencia de progenie, y, aunado a esto, la ya mencionada “injusticia” ante Natán al perder a su hija y su rechazo dentro de la “comunidad consanguínea”

(Saladino, Sita, el Templario y Reha) a la cual él no pertenece, todo ello indica pues los importantes reparos que Lessing tendría en la posibilidad de una “sociedad abierta”. ¿Qué hay que entender de todo esto? Leo Strauss sugiere la conclusión misma de *Ernst y Falk*: el ascenso de las limitaciones de la práctica a través de la especulación o de la filosofía. Al igual que Sócrates, Lessing no separaría el conocimiento de la prudencia, o como ejemplifica Strauss: “puedes ser un Tory de izquierda o un Whig de derecha, pero ningún hombre sabio será un Tory de izquierda o un Whig de derecha”. De nuevo, Lessing no tuvo que esperar la Revolución Francesa para distanciarse de la Ilustración.



Observaciones finales

El camino emprendido en este trabajo partió de la relación que Strauss estrecharía con Lessing en su descubrimiento del discurso exotérico en la filosofía. Esta perspectiva de un Lessing heterodoxo, muy contraria a la comprensión que nos ha legado nuestro tradicional juicio sobre el escritor ilustrado, tolerante y crítico de la religión dogmática, parece chocante si volvemos a pensar en el Lessing de los fragmentos. Pues, ¿qué intención sino una ilustrada podría haberlo impulsado a emprender disputas de tales magnitudes? Es difícil ver en este sentido si se trata de un impulso socrático (aguijonear a los conciudadanos) o un impulso de corte más voltaireano. Es

casi impensable atribuirle a Lessing intenciones contra-ilustradas; tanto los fragmentos como el final espinosista dan cuenta de esa imposibilidad.

Sin embargo, a partir de lo que hemos aprendido con Strauss, no parecen inconciliables el impulso “ilustrado” y el profundo exoterismo. Es decir, lo que pueden parecer desde el facilón “vivir y dejar vivir”, aunque no desde la conocida metáfora sobre la posesión y búsqueda de la verdad. Lessing admite la preferencia del impulso a la verdad antes que su posesión; la verdad pura es únicamente para Dios. Este impulso tiene más de socrático que de ilustrado; mientras el primero se apoya en la búsqueda zetética, el segundo terminará por ser bien positivo en aquello que dice ser la religión natural, trazará límites claros y distintos entre aquello que puede dominar, conocer, y aquello que queda fuera del dominio y, por ende, paulatinamente fuera de su interés. El que Lessing se haya embarcado en la polémica de corte ilustrado, asumiendo todas las consecuencias intelectuales y prácticas que le traerían, puede muy bien ser parte de una reflexión sobria sobre lo más saludable para el pensamiento; en este sentido, que Lessing “haya jugado a perder” quizás sería tan cierto como que Sócrates jugó a perder por cicuta. Su *libertas philosophandi* —es decir, su spinozismo ante la disyunción entre ortodoxia y filosofía— se trata de una libertad que conoce sus propios límites en términos políticos. El exoterismo de Lessing —ya sea en *Ernst y Falk*, ya sea en los detalles del *Natán*— es, en este sentido, el reverso del polémico arrojito con el que se enfrentó a la ortodoxia de burócratas como Goeze. En resumidas cuentas, Lessing combinó con maestría el *quieta movere* y el *quieta non movere*.

Natán el sabio es una obra que nos apela aún el día de hoy: ya sea que la miremos con ojos todavía ilustrados —esa sociedad abierta y tolerante a la que querríamos llegar—, ya sea que la despreciemos como un proyecto fracasado —y en última instancia como germen de los peores males en los que concluiría la Modernidad—, o ya sea, como Rosenzweig, que la miremos con los ojos puestos en un futuro bien enraizado en su pasado, es decir, el futuro del genuino reconocimiento en la diferencia y no en una fría y abstracta generalidad del “hombre”. Buscar respuestas en el *Natán* —y por lo tanto buscarlas en nuestra larguísima tradición de tensión y cooperación entre las tres religiones; en todo caso, perseguir respuestas en la original interrelación entre Jerusalén y Atenas— para nuestros

contemporáneos malestares no es empresa baladí.

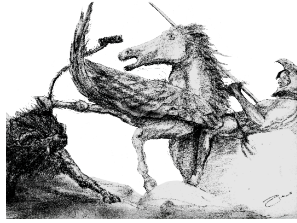
En los pocos párrafos que Strauss escribiera sobre el *Natán*, encontramos un punto nodal, a saber, que el drama nos incita a enjuiciarnos a nosotros mismos: *tua res agitur*. ¿Cómo se “aplican”, en cada caso, los principios generales de la obra (tolerancia y caridad)? ¿Cómo los aplicó el propio Lessing en tanto autor del *Natán*? ¿Estamos obligados a recurrir a la vida de Lessing para saberlo? ¿Y no es su vida su obra? Lo que más debe llamarnos la atención, es que Lessing puso en la mirada más crítica posible al cristianismo, siendo él mismo un cristiano. Sin afán de forzar la comparación, hay que decir que también Sócrates fue el más grande crítico de Atenas siendo él un ateniense. A través de la filosofía éste trascendió Atenas, tal como aquel trascendiera su religión y su ilustrada Alemania. No es coincidencia, pues, que Strauss, como alemán exiliado, hablara de Lessing como “aquel alemán a quien resulta que amo más que a cualquier otro alemán”. La historia (tradición y fe) nos sitúa, siempre y en cada caso, en lugares distintos; pero la filosofía, que, como el francmasonismo de Falk, no necesita del nombre y ha existido y existirá siempre que haya sociedad, entre aquellos más dotados de cada comunidad, unirá a cierto tipo de seres humanos en un sólo lugar.



Bibliografía

- Biblia de Jerusalén*, Barcelona: Bilbao, 1999
- Boccaccio, Giovanni, *El Decamerón*, Traducido por Guillermo Fernández, Ciudad de México: UNAM, 2013
- Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Enlightenment*, Traducido por Fritz Koelln y James Pettegrove. Nueva York: Princeton University Press, 1951
- Dilthey, Wilhelm, *De Leibniz a Goethe*, Traducido por José Gaos, Wenceslao Roces, Juan Roura, y Eugenio Ímaz, Ciudad de México: FCE, 2013
- Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, Traducido por Szankay Zoltan y José Ripalda. Ciudad de México: FCE, 1978,
- Hobbes, Thomas, *Leviatán*. En Hobbes. Traducido por C. Mellizo. Madrid: Gredos, 2012
- Jacobi, Friedrich. *Cartas a Mendelssohn-David Hume-Carta a Fichte*. Traducido por José Villacañas. Madrid: Círculo de lectores, 1996
- Jacobi, Friedrich, Moses Mendelssohn, Thomas Wizenmann, Immanuel Kant, Johann Goethe, y Johann Herder, *El ocaso de la Ilustración*. Traducido por María Solé. Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 2013
- Kerber, Hannes, “Lessing y Schleiermacher”. Traducido por Manuel Vela. *Apeirón* 4, 2014
- Kinzel, Till, “Lessing’s Importance for the Philosopher”. En Lastra, A., y J. Molas, eds. *Leo Strauss, Philosopher*, Nueva York: State University of New York Press, 2016
- Lastra, Antonio, “Estudio preliminar”. En Leo Strauss, *Sin ciudades no hay filósofos*. Editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda, Madrid: Tecnos, 2014.
- Lastra, Antonio, y Josep Molas, eds., *Leo Strauss, Philosopher*. Nueva York: State University of New York Press, 2016
- Leibniz, Gottfried, *Leibniz*, Madrid: Gredos, 2011
- Lessing, Gotthold, *Nathan el sabio*, Traducido por Emilio González, Madrid: Akal, 2009
- Lessing, Gotthold, *Escritos filosóficos y teológicos*, Traducido por Agustín Andreu, Barcelona: Anthropos, 1990
- Lessing, Gotthold, *Natán el sabio*, Traducido por Agustín Andreu, Madrid: Austral, 1985
- , *Sämmtliche Schriften*, Editado por K. Lachman. Vol. 10. Leipzig: Walter de Gruyter & Co, 1856
- , *Sämmtliche Schriften*, Editado por Mathahn von Wendelin. Vol. 8. Leipzig: Göschen’sche Verlagshandlung, 1855
- , 1855. *Sämmtliche Schriften*, Editado por K. Lachman, Vol. 9. Leipzig: Walter de Gruyter & Co.
- Lozano, J., F., Martínez, R. Mate, y J. Mayorga, *Religión y tolerancia: En torno a Natán el sabio de E. Lessing*. Barcelona: Anthropos, 2003
- Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Mendelssohn, Moses, *Phädon*. Traducido por Patricia Noble, Fránfort del Meno: Peter Lang, 2007
- , *The Soul* (1786), Traducido (parcialmente) por Leo Strauss, Apéndice digital a Leo Strauss, On Moses Mendelssohn. Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2012: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- , *Commentary on Moses Maimonides’ “Logical Terms”* (1765), Traducido (parcialmente) por Leo Strauss. Apéndice digital a Leo Strauss, On Moses Mendelssohn. Traducido por Martin Yaffe. Chicago:

- The University of Chicago Press, 2012: <https://press.uchicago.edu/sites/strauss/mendelssohn/index.html>
- Platón, *Diálogos*, Traducido por J. Calonge, E. Acosta, F. Oliveri, y J. Calvo. Vol. 2. Madrid: Gredos, 2006
- , *Diálogos*, Traducido por García Carlos, M. Martínez, y E. Lledó. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1998
- , *Diálogos*, Traducido por Juan Zaragoza, Francisco Lisi, N.L. Cordero, y Ma. Ángeles Durán. Vol. 4. Madrid: Gredos, 2011
- Rosenzweig, Franz, “El Natán de Lessing”, En Lozano, J., F. Martínez, R. Mate, y J. Mayorga, *Religión y tolerancia. En torno a Natán el sabio de E. Lessing*, Barcelona: Anthropos, 2003
- Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*. Traducido por Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1986
- Strauss, Leo, *Gesammelte Schriften: Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften – Briefe*, Editado por Heinrich Meier. Vol. 3. Weimar: Metzler, 2022.
- , *Sin ciudades no hay filósofos*, Editado y traducido por Antonio Lastra y Raúl Miranda. Madrid: Tecnos, 2014
- , *Gesammelte Schriften: Philosophie und Gesetz, Frühe Schriften*. Editado por Heinrich Meier. Vol. 2. Weimar: Metzler, 2013
- , *On Moses Mendelssohn*. Traducido por Martin Yaffe. Chicago: The University of Chicago Press, 2012
- , *Persecución y el arte de escribir*, Traducido por Amelia Aguado. Buenos Aires: Amorrortu, 2009
- , *Gesammelte Schriften: Die Religionskritik Spinozas und zugehörige Schriften*. Editado por Heinrich Meier, Vol. 1. Weimar: Metzler, 2008
- , “Reason and Revelation”, En Meier, Heinrich, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Traducido por Marcus Brainard. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- , *The Early Writings*, Editado y traducido por Michael Zank, Nueva York: State University of New York Press, 2002
- , *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, Editado por Kenneth Hart. Nueva York: State University of New York Press, 1997
- , «Exoteric Teaching», *Interpretation: A Journal of Political Philosophy* 14, 1989
- , *Spinoza's Critique of Religion*, Traducido por E.M. Sinclair. Nueva York: Schocken Books, 1982
- , *The City and Man*, Chicago: The University of Chicago Press, 1964
- , “Politics and Literature: Lessing; Addison; Voltaire; Shakespeare”, Leo Strauss Papers, Box 18, Folder 7, Department of Special Collections, University of Chicago Library. Notas en versión digital facilitadas por el Dr. Svetozar Minkov, s./f
- Voltaire, *Tratado sobre la tolerancia*, Traducido por Carlos De Dampierre, Madrid: Tecnos, 2015.
- , *Cándido*, Traducido por María León, Buenos Aires: Losada, 2005
- Yaffe, Martin, “¿Qué significa popularizar la filosofía? El Fedón de Moses Mendelssohn”. Traducido por Víctor Páramo, *La Torre del Virrey*, núm. 12, 2012
- . “Interpretación de la Ética de Spinoza como un ‘sistema’: las Horas Matinales de Moses Mendelssohn” Traducido por Manuel Vela. *La Torre del Virrey*, núm. 4, 2002
- Yaffe, Martin, y Richard Ruderman, eds. *Reorientation: Leo Strauss in the 1930s*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2014



Lucrecio y Vitrubio: aproximaciones a los orígenes del ser humano y la civilización

Yordan Arroyo Carvajal¹

Introducción

En este ensayo se expone una acercamiento, principalmente desde un paradigma filosófico, respecto a la reminiscencia que tuvo el pensamiento de Lucrecio en Vitrubio. Para ello, en su respecto orden dialéctico, se escogieron algunos pasajes del quinto libro de *De rerum natura* y del segundo libro de *De architectura*. Dicha selección se presenta con un posterior análisis, que se enfocará, a mayor detalle, en la función del fuego como alegoría del conocimiento o del imaginario conocido como civilización. No obstante, antes de entrar en la discusión, se desarrollan, a grandes rasgos, puntos de interés sobre la obra de Lucrecio, eje central de esta propuesta.

Desarrollo

Para Campbell (2003), Lucrecio es uno de los autores más complejos de la antigüedad romana. En él interactúan, a manera de diálogos o

intertextos, los pensamientos de Demócrito y Empédocles (principalmente), quienes llegan, como puente de recepción, a través de Epicuro, quien es una de sus bases principales. Justamente, Epicuro de Samos le permitió a Lucrecio postular ideas contra el *Timeo* de Platón, en donde se incluye la teoría del origen de la evolución, único texto antiguo de donde surgen tales posturas, pues Empédocles y Demócrito no eran evolucionistas.

Al respecto, según Lledó (2003), desde niño se empezó a cuestionar y a preguntarles a filósofos con los que tuvo contacto (como, por ejemplo, su maestro Pánfilo), qué era aquel Caos del cual se hablaba en la *Teogonía* de Hesíodo y, que escuchaba desde pequeño cuando él preguntaba: ¿cómo se creó el mundo? De esta manera, a raíz de su amor e interés por la filosofía, fue encontrando diversas respuestas que dieron paso, a modo de contraste, a una postura que ocasionó disturbios contra las ideas de otros filósofos, claro ejemplo, Pirrón, con quien tuvo muchos roces, tras estar siempre en desacuerdo con sus ideas.

Esto explica, además, por qué para Lledó (2003) “pocos filósofos, como Epicuro, han expe-

¹ Máster en Textos de la Antigüedad Clásica y su Pervivencia por la Universidad de Salamanca, misma casa donde realiza estudios doctorales, gracias a una beca del banco Santander (idul7933@usal.es)

rimentado un rechazo tan fuerte, una agresividad tan decidida”². Sus ideas corrían el riesgo de ser olvidadas. Sólo se tienen tres cartas recopiladas por Diógenes Laercio. A ellas, únicamente, les dieron relevancia ciertos escritores latinos, entre los cuales, el principal fue Lucrecio. De no haber sido por este autor, probablemente, muchas de las ideas del epicureísmo no hubieran tenido el mismo impacto, ni la misma difusión. Oponerse a filósofos y eruditos como Platón representaba un completo riesgo.



Según Lledó (2003), a diferencia de la filosofía del diálogo como herramienta de sabiduría, transmitida por Platón, Epicuro se enfocó en escudriñar el significado de la vida desde una visión adversa. Su intención, era desligarse de cualquier aspecto que tuviese que ver con imposiciones ideológicas cuyo afán era crear una sociedad dominada por las cadenas de la palabra, elemento que, para Campbell (2003), forma parte de los inicios de la civilización, es decir, el uso de la palabra alejada de la razón y, por ende, como herramienta para manipular y reproducir falacias.

² Lledó, Emilio, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Argentina: Santillana, 2003, p. 12

Dicho punto, por ejemplo, se aprecia desde el pasaje 1161 hasta el verso 1240. En ellos se alude a los orígenes de la religión por medio de expresiones como *insitus horror* que demuestran uno de los fines aún vigentes de la religión, educar por medio del miedo o en oraciones llenas de pesimismo como el célebre: *genus infelix humanum, talia diuis cum tribuit facta atque iras adiunxit acerbis!* Si se nota, el uso del adjetivo *infelix* determina gran parte de la condición a la que fue sometida la humanidad desde que se le otorgó más poder de la cuenta a las divinidades, presentándolas como seres perfectos y dignos de gloria eterna.

Por esta razón, en el texto de Lucrecio las dudas son constantes, así se evidencia entre los versos 1218 y 1225, donde este poeta hace uso, dos veces, de signos de pregunta y nuevamente, se aplica el verbo *tremo*, conjugado en tercera persona del presente de indicativo y el sustantivo *timor* en ablativo, para referirse a una de las emociones provocadas por la educación del miedo a los dioses; el horror o la desesperación de no cumplir con las normas impuestas desde el cielo y, por ende, terminar siendo castigado.

Incluso, Lucrecio habla del miedo a estos castigos divinos, pero desde un sentido crítico, incitando a sus lectores a cuestionarse mediante preguntas retóricas, es decir, a través del cuestionamiento, como una especie de arte retórico epicúreo para degustar mejor el presente (lo único cierto como hilo conductor con el ayer). Epicuro, ante todo, buscaba la armonía del ser humano. Desde esta óptica, puede argumentarse que lo que Vitruvio inquiría en los modelos arquitectónicos era la perfección del equilibrio y de la simetría; allá donde el filósofo de Samos, lo anhelaba en la armonía del buen vivir y en el pensamiento generado como punto de diálogo con la naturaleza, principio de todo.

Por otro lado, lo que para Platón estaba en el lenguaje, para Epicuro se encontraba en el alma. Desde esta doctrina, se puede señalar que la naturaleza impera sobre la lengua, porque para el segundo de los autores referidos, como lo cita Lledó (2003) “el lenguaje surgió de una relación natural”³. En fin, para el filósofo de Samos la naturaleza ayuda al hombre a vivir porque le permite libertad, despreocupaciones y librarlo de tormentos; en cambio, decir que, se es humano por “la palabra” no es digno de sabiduría. En la base de

³ *Ibidem*, p. 37

las palabras se imponen ideologías, por eso, dentro de ellas se condensa la moral de cada cultura, que, a partir de la construcción de imaginarios sobre dioses castigadores, se encarga de dominar al hombre separando lo bueno de lo malo. Cuando esto sucede, se evidencia un dominio del cuerpo, que, desde esta óptica, es subalterno a la mente.

No obstante, una de las ideas centrales del tema expuesto es dejar claro que, cuando el ser humano entra en armonía con la naturaleza y razona sobre ella como principio del hombre primitivo, esta le brinda la sabiduría necesaria para saber qué es mejor para su destino. De esta forma, se vuelve innecesario temerle a situaciones impuestas por medio de la palabra, entre ellas, el miedo a la muerte. Este temor se liga a la necesidad del ser humano de adquirir poder y de manera muy cercana, la aparición de las guerras, punto tratado tanto en Lucrecio como en Vitrubio.



Sin lugar a duda, según Campbell (2003), la arquitectura zoogónica de Lucrecio ha dado paso a una serie de tensiones, por la fuerte posibilidad, de que este poeta adquiriera el tratamiento perdido de la evolución de Epicuro. No se sabe a ciencia cierta si lo tomó prestado de manera directa, o si Empédocles fue otra más de sus fuentes textuales. En este caso, lo más cercano

a la realidad es que le añadiera material al texto de Epicuro. Dentro de este agregado, además, se liga a una “*common scientific tradition of the original spontaneous generation of life from the earth*”⁴, asunto visto tanto en su quinto libro como en el segundo libro de su contemporáneo Vitrubio.

Además, a lo anterior debe sumarse la similitud de argumentos sobre el origen de las ideas, en las que convergen Demócrito y Epicuro, que, como se indicó anteriormente, envuelve el libro de Lucrecio. Propiamente, sobre el tema que compete en este ensayo y que actualmente sigue estando al margen de debates, tal cual apunta Campbell (2003), para Simplicio todos los presocráticos y atomistas tenían una similar teoría sobre el origen en el azar de las especies, hasta la aparición de las más adaptadas a su entorno. No por un asunto teológico, sino mecanicista, lo que ha permitido que el quinto capítulo de *De rerum natura* se convierta en uno de los principales componentes de pugnas, en torno a la lucha entre darwinistas y creacionistas. Aunque, dicho asunto no deja de estar en choque, e incluso, en el siglo XVII, dio origen a dos poemas didácticos cuyo objetivo fue lanzar un discurso contra Lucrecio: “*Cardinal Polignac’s Anti-Lucretius of 1747, and Sir Richard Blackmore’s Creation of 1712*”⁵

A su vez, la enseñanza del texto de Lucrecio estuvo invisibilizada hasta mediados del siglo XIX por oposiciones religiosas lideradas por John Ruskin y, también, otro punto a considerar es que, aunque se le ha intentado ver como un precursor de Darwin, en realidad, ambos intelectuales poseen ideas distintas. Al punto de que hoy, Lucrecio podría considerarse no sólo un anti-evolucionista, sino también un evolucionista, pues, aclara la distinción, por asuntos evolutivos, entre los humanos y los animales.

Desde esta perspectiva, a Lucrecio se le destaca, entre muchos otros aspectos, por concebir la idea de que humanos y animales, cultura y sociedad son producto de un largo proceso de interacción al azar, donde Dios no interviene ni debe intervenir, pues él o las divinidades se encuentran en otro terreno, o bien, ni siquiera existen

4 Campbell, Gordon, *Lucretius on Creation and Evolution. A commentary on De rerum natura Book Five, Lines 772-1104*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 4

5 *Ibidem*, p. 5

(esto último no se puede afirmar del todo, dada una cierta ambigüedad narrativa). Ante ello, se plantea la idea de que los primeros “*humans, then, had no false opinions concerning the heavens and so no superstitious beliefs*”⁶. Por ende, retornando a uno de los puntos tratados, hasta este momento, Lucrecio prefería el uso de la razón sobre la naturaleza para no creer en ideas falsas, porque estas se podían refutar por medio de la lengua, aunque también se podían transmitir por ella. Esto se daba principalmente durante los orígenes de la civilización, pues desde estas posturas, en ese periodo se engrandecieron las guerras y, con ello, el miedo a la muerte, provocado por la creencia en un modelo de dioses castigadores.

Discusión

En las siguientes páginas es necesario referir algunas de las ideas principales en las que convergen Vitrubio y Lucrecio, que dan pie a la construcción filosófica de la naturaleza como origen de las “cosas” y, como entorno en donde el ser humano puede encontrar su equilibrio por medio del razonamiento. Esto tenía un fin, intentar desprenderse de engaños y traumas, por lo cuales los individuos han sido sometidos a través de discursos teológicos cuyo objetivo, según parece, era difundir el miedo en el hombre civilizado (aspecto en vigencia).

En el prefacio del II libro *De architectura*, Vitrubio dice: “*Vt enim natus infans sine nutricis lacte non potest ali neque ad vitae crescentes gradus perducí, sic civitas sine agris et eorum fructibus in moenibus affluentibus non potest crescere nec sine abundantia cibi frequentiam habere populumque sine copia tueri*” (II, 3). En la cita anterior se utiliza una oración comparativa, cuya fuerza verbal radica en el uso de *possum* en tercera persona singular del presente de indicativo, antecedido por *non*, adverbio de negación, para referirse a la dependencia que tienen los bebés, con respecto a sus madres, a la hora de desarrollarse, similar a aquellas ciudades que dependen de la fertilidad de los campos y de sus frutos para ser prósperas.

Igualmente, podría entenderse *natus infans* como metáfora de los hombres primitivos, por eso, tanto los niños como los hombres vetustos, según los textos en análisis, dependen de los alimentos

producidos por los pechos del bosque. Y, con respecto a la alusión de los modelos de vida de los hombres primitivos, dentro de los distintos pasajes hallados se encuentra el siguiente: “*Et genus humanum multo fuit illud in arvis durius, ut decuit, tellus quod dura creasset*” (vv. 925-926). Nótese cómo, en el caso de Lucrecio, su lenguaje es más poético y muchísimo menos técnico que el de Vitrubio. Utiliza adjetivos de interés para este análisis, por ejemplo, al agregar *durius* le brinda no sólo cierto tono de personalidad a la tierra o a los campos donde habita el hombre primitivo, sino que también, permite acercarse a la manera como éste fue educado, es decir, a los imaginarios del “ser salvaje”.

Por su parte, en lo que corresponde a verbos, interesa, particularmente, el uso de *fui*, conjugado en tercera persona singular del presente de indicativo, pues abre un espacio lejano, anterior a la civilización. Por ende, gran parte de la fuerza semántica de la oración va anclada a él. Asimismo, el papel de este verbo en la oración citada se fortalece por medio del pronombre *illud* en función de acusativo, pues incrementa el espacio de temporalidad con respecto a un tiempo en donde vivieron unos hombres diferentes, en varios puntos, a los actuales. Desde esta lectura, *fuit e illud* se armonizan en la configuración de un tiempo distante, que sólo queda en la referencialidad pretérita. Aunque, parte de lo que conserva el hombre de la civilización con respecto al primitivo y que, por tanto, hacen que ambas lecturas tengan ciertos tonos de atemporalidad, es su dependencia con la madre naturaleza. Por este motivo, una de las bases primordiales por las que apuestan, tanto el libro de Lucrecio como el de su contemporáneo Vitrubio, es permitirle al lector enterarse de que una ciudad, por más industrializada que se encuentre, necesita y seguirá necesitando campos llenos de frutos para progresar. Esta será la única manera para que los pueblos se sientan seguros y no pasen hambrunas, tal cual un niño que crece abandonado en el bosque, lejos de los senos de su madre.

En términos generales, la mayoría de los cronotopos empleados por estos autores, construyen el espacio de la naturaleza como un sitio primitivo que proveía a los seres humanos de muchos bienes. Y sin duda, se sigue viendo cómo la naturaleza, aún hoy, a pesar de todos los daños que el hombre de la “civilización” le provoca, sigue cumpliendo esa función de *rerum natura*. Con respecto a la manera como se vivía en aquellas épocas, es

⁶ *Ibidem*, p. 16

necesario citar a Vitrubio, quien indica lo siguiente: “*Homines vetere more ut ferae in silvis et speluncis et nemoribus nascebantur ciboque agresti vescendo vitam exigebant*” (I.1). Primero, es importante indicar cómo la construcción de imágenes que remiten al pasado, aunque, se afirma, sin un lenguaje tan poético como el de Lucrecio, son visibles ahora en Vitrubio. En este caso, se utiliza el adjetivo *vetus* en función de ablativo, para referirse al hombre de la antigüedad o primitivo, quien convivía, como si fuera una bestia, en armonía con los bosques.

Asimismo, mencionaremos la construcción de verbos, en tiempo pasado, para desplazar al lector hacia otros imaginarios un tanto distintos a los de hoy, aunque, con ciertas huellas que parecieran actuales. Primero, se encuentra el caso del verbo deponente *nasco*, conjugado en tercera persona plural del pretérito imperfecto, y luego, del verbo *exigo*, conjugado en tercera persona plural del pretérito imperfecto. Ambos remiten al modo de vida del hombre primitivo. Para ello se indica el lugar, cómo nacieron y los alimentos de consumo para su subsistencia. En ambos casos, la relación bestia-bosque es muy estrecha y abre paso al uso de un símil para que el lector pueda emparentar dichas referencias.

Es notorio, en el pasaje anterior, el énfasis a sitios propios de la naturaleza, esto abre paso a la importancia del referido recurso comparativo con las fieras, pues estas tienen un grado semántico y cultural de mayor cercanía con los bosques. Los hombres primitivos, al igual que las fieras no sólo nacían y vivían en los bosques, sino que también se alimentaban de lo que en ellos se producía. Esto deja, todavía más claro, la conservación de una de las herencias principales de aquellos tiempos, la abstracción de alimentos de la naturaleza como medios de consumo.

Por ende, es relevante la palabra fuego en su sentido alegórico (relacionado con la ciencia o el conocimiento). En el caso de Lucrecio se percibe en términos como *ignus* o en el caso de Vitrubio como *flamma* que pueden aparecer también como verbo.⁷ Es necesario indicar que el fuego, simbólicamente, remite al conocimiento y, por ende, su uso se moviliza hacia los primeros acercamientos de los seres humanos con el imaginario del “mundo civilizado”.

⁷ En Vitrubio también aparece el sustantivo *ignus*

Al respecto, en Lucrecio, se encuentra el siguiente pasaje: “*necdum res igni scibant tractare neque uti pellibus et spoliis corpus uestire ferarum, sed nemora atque cauos montis siluasque colebant*” (V, 952-955). En los versos citados se alude al ser primitivo, es decir, aquel que desconocía los efectos del fuego o, en otras palabras, de la ciencia, asociada a la civilización. Versos más adelante se dice: “*nec commune bonum poterant spectare neque ullis moribus inter se scibant nec legibus uti*” (vv. 958-959), esto provoca, aunque con mayores detalles, una descripción de aquel tipo. Él, tras no conocer el fuego, que según el mito, le fue robado por Prometeo a Zeus, se comporta como un ser salvaje, y, por eso, no sabe de leyes ni busca el bien común para su entorno.⁸

Luego, en Vitrubio aparece el siguiente pasaje que permite ver las funciones positivas del fuego: “*Postea re quieta propius accedentes cum animaduertissent commoditatem esse magnam corporibus ad ignis teporem, ligna adicientes et id conseruantes alios adducebant et nutu monstrantes ostendebant quas haberent ex eo utilitates*” (II, 1.1). En los versos citados, el uso del adverbio *postea* marca el hilo conductor entre el fuego y el miedo que sentía el hombre primitivo. Por ende, este conector marca un cambio de tiempos. Esta retórica permite exponer a un ser humano, si se quiere, más sabio, porque empieza a ser más consciente de los beneficios del fuego, como indicio de la civilización. Posteriormente, en el texto se describen los primeros actos comunicativos y, se menciona, versos más adelante, cómo muchas de las tradiciones adquiridas se mantuvieron en otros sitios como “*Gallia, Hispania, Lusitania, Aquitania*” (II, 14), donde techaban tablas de roble y de paja. En este caso, cabe referir al carácter imitativo con los pájaros,

⁸ Uno de los pasajes donde se aprecian los efectos positivos del fuego es en el verso 1015: “*ignis enim curauit ut alsia corpora frigus*”. No obstante, este punto se aprecia de manera más detallada en el siguiente pasaje: “*Illud in his rebus tacitus ne forte requiras, fulmen detulit in terram mortalibus ignem primitus, inde omnis flammaram diditur ardor, multa uidemus enim caelestibus insita flammis fulgere, cum caeli donauit plaga uapore* (vv. 1091-1095) y, en los versos siguientes donde se comparten parte de sus beneficios, entre ellos, protegerse del frío y el arte de la cocción para alimentarse con mejores comidas: “*quorum utrumque dedisse potest mortalibus ignem, inde cibum coquere ac flammae mollire uapore sol docuit, quoniam mitescere multa uidebant uerberibus radiorum atque aestu uicta per agros*” [vv. 1101-1104].

pues permite un símil entre humanos y animales, figura retórica bastante frecuente en Lucrecio.



Y así, consecutivamente, se expone cómo el ser humano fue mejorando la estructura de sus edificaciones para sobrevivir, aunque, siempre se conservó, como dice Vitrubio, la “*naturalibus materiae*” (II, 1,8), pues estos provenían de la naturaleza que, como lo señala Lledó (2003), precedía a la palabra, entendida como metáfora de la civilización. Además, como lo indica el mismo Vitrubio, en las palabras finales de su segundo capítulo, para explicar la naturaleza de las cosas debe recurrirse a la física, de lo contrario no se podrían comprender sus causas internas. En este mismo sentido, para Lucrecio la construcción de “todo” es producto de la naturaleza, madre de todas las cosas y, si se crea un vínculo armónico con ella se podrán conocer las diferencias por *natura*: “*res quaeque suo ritu procedit, et omnes foedere naturae certo discrimina seruant*” (vv. 923-924), constituyendo el binomio animal-persona civilizada. En este punto, se concuerda con la cita de Campbell (2003), quien, según Lucrecio, antes de ser anti-evolucionista, también es un evolucionista, pues explica la diferencia entre hombres y animales.

Conclusiones

Los puntos analizados permiten apreciar la reminiscencia de las ideas de Lucrecio en Vitrubio. Asimismo, por medio de ambos textos se expone parte de la filosofía sobre la naturaleza de las cosas, cuya carga discursiva remite a un espacio en donde se origina la materia o, en donde todo tiene su principio y su fin y, por eso, por más civilizado que sea el hombre o por más avances que se hagan por medio de la ciencia, este, tal cual apunta Lucrecio: “[...] *praeterea cui non animus formidine diuum contrahitur, cui non correpunt membra pauore, fulminis horribili cum plaga torrida tellus contremit et magnum percurrunt murmura caelum?*” (vv. 1218-1221). Seguirá siendo intimidado por el imaginario de dioses castigadores, o bien, por medio de la fuerza que brota de la misma naturaleza, sitio en donde el ser humano debe colocar, a modo de armonía, su razonamiento, para lograr vivir en ataraxia y no ser devastado por el modelo convulso, lleno de temores y miedos que, mediante la palabra (como herramienta para manipular a las masas), engloba la civilización.



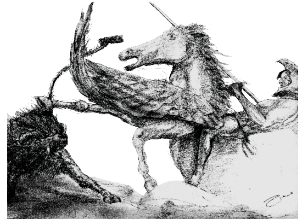
Bibliografía

Campbell, Gordon, Lucretius on Creation and Evolution. *A commentary on De rerum natura* Book Five, Lines 772-1104, Oxford: Oxford University Press, 2003

Callebat, Louis; Gros, Pierre y Jacquemard, Catherine (eds), *Vitruve de l'architecture, livre II* (L. Callebat, trad.). París: Les Belles Lettres, 1999

Lledó, Emilio, *El epicureísmo. Una sabiduría del cuerpo, del gozo y de la amistad*, Argentina: Santillana, 2003

Deufert, Marcus (ed.), *Titus Lucretius Carus De Rerum Natura Libri VI*, Berlin-Boston: De Gruyter, 2019



Tous les matins du monde ou la cristallisation de la mélancolie

Juliette Pauget

Introducción

« Je vous garde pour votre douleur, non pour votre art »¹, esta cita es la cruda asección que hace Monsieur de Sainte-Colombe, profesor de viola, a Marin Marais, su alumno, y que cristaliza el padecer de este personaje carcomido por un sentir físico del pasado. En esta humilde reflexión no pretendemos analizar de manera exhaustiva esta novela de Pascal Quignard sino que trataremos de captar y entender lo que genera la melancolía que se puede llegar a experimentar al leer este libro. Es desde la fabula que se escribe este comentario. De ahí, nos preguntaremos en qué consiste la búsqueda existencial en la obra de Pascal Quignard que, sólo puede pasar como un sincretismo barroco guiado a la vez por lo intangible y lo táctil. En consecuencia, veremos en primer lugar, ¿cómo se puede considerar esta novela como una obra barroca? A continuación, trataremos de analizar el imposible encuentro que se expresa y se desarrolla a lo largo del libro. Por fin, intentaremos observar en qué medida los cuerpos físicos de los personajes se convierten en la expresión más precisa y justa de la melancolía barroca.

1 Quignard, Pascal, *Tous les matins du monde*, France, Gallimard, 1991, p.54

I. Una obra eminentemente barroca 1. La varietas

En primer lugar, se destaca la estética barroca a lo largo del libro. Se nota, de manera muy evidente, por la dinámica de la repetición. En efecto, Monsieur de Sainte Colombe maneja, en varios aspectos, el arte de darle vuelta a las cosas. Está aprisionado por un luto imposible, un duelo que le carcome la vida. Por ejemplo, en la siguiente cita se nota, por medio de la anáfora acompañada de una gradación y de la repetición del adverbio “toujours”, un vínculo estrecho entre Monsieur de Sainte Colombe y el deceso de su mujer cuya presencia sigue muy apremiante: “Au bout de trois ans, son apparence était toujours dans ses yeux. Au bout de cinq ans, sa voix chuchotait toujours dans ses oreilles”². Así, se identifica un ressassement del recuerdo cuya intensidad nunca disminuye a lo largo del libro. En cada mención de la pérdida de su esposa, Monsieur de Sainte Colombe es presentado como objeto pasivo de dicho óbito, como se puede ver en la negación y el uso del imperfecto, con valor de costumbre, develándose en la repetición del adjetivo “même” que indica una constancia; insistiéndose en el inagotable sentimiento del amor y de la pérdida que atormenta al personaje: “Monsieur de Sain-

2 *Ibidem*, p.11

te Colombe ne pouvait s'empêcher alors de songer à son épouse et aux circonstances qui avaient précédé sa mort. Il vivait un amour que rien ne diminuait. Il lui semblait que c'était le même amour, le même abandon, la même nuit, le même froid."³

Por añadidura, a nivel artístico, el personaje es llevado por una obsesión muy persistente que tiene que ver con la estética barroca del modelo y sus variantes. El uso del imperfecto con valor de reiteración en verbos que indican la aliteración en [s], subraya con mucha claridad la persistencia de la dinámica creativa que habita en Monsieur de Sainte Colombe: " il arrivait que des airs ou que des plaintes vinssent sous ses doigts. Quand ils revenaient ou quand sa tête en était obsédée et qu'ils le tarabustaient dans son lit solitaire, il ouvrait son cahier de musique rouge et les notait dans la hâte pour ne plus s'en préoccuper."⁴ Además, en esta cita las melodías están personificadas y por consecuencia son sujetos gramaticales de verbos de acción, lo que permite insistir en la pasividad de Monsieur de Sainte Colombe en este proceso. Se nota así hasta qué punto Monsieur de Sainte Colombe es el objeto de lo que está sufriendo y viviendo. De ahí se desencadena un leitmotiv que lleva a repetir esta idea de la obsesión artística y que va a ritmar la novela entera.

2. La captación de la imagen: una didáctica de la diversión

De esta manía propia del personaje principal, emerge el tema del entretenimiento en su sentido etimológico. Es decir que, en esta novela, el arte llega a tener un papel central y determinante ya que va a convertirse en la herramienta privilegiada para cazar y captar la imagen del ser amado y asir el sentir estético. Pero a la vez, esta dimensión de recreación está rechazada por Sainte Colombe que se niega a crear algo puramente ornamental. A nivel narrativo, por parte de Pascal Quignard, se nota una mezcla de las artes que es sumamente barroca y que se manifiesta de dos modos.

En primer lugar, observamos una intertextualidad con la cita de la réplica de Nerón a propó-

3 *Ibidem*, p.77

4 *Ibidem*, p.20

sito de los ojos de Junie sacada de la obra de Jean Racine titulada *Britannicus*: " Ils brillaient au travers des flambeaux et des armes. Belle, sans ornements, dans le simple appareil d'une beauté qu'on vient d'arracher au sommeil. Que veux-tu ? Je ne sais si cette négligence, les ombres, les flambeaux, les cris, le silence..."⁵; " J'ai voulu lui parler et ma voix s'est perdue. Immobile, saisi d'un long étonnement, de son image en vain j'ai voulu me distraire. Trop présente à mes yeux, je croyais lui parler, j'aimais jusqu'à ses pleurs que je faisais couler."⁶ Esta doble cita hace referencia en primer lugar al universo mundano en el que entran momentáneamente Monsieur de Sainte Colombe y Marin Marais, para asistir a la representación teatral en Saint Germain L'Auxerrois. Entra en resonancia con la voluntad de los señores de Port-Royal de condenar al arte que divierte, es decir, que desvía su ser y recuerda las veleidades de Monsieur de Sainte Colombe de retirarse del Mundo para concentrarse en su hogar y su arte, cubriendo una dinámica más ontológica que ornamental.

Por añadidura, al enseñarle la declamación de los versos de Racine a Marin Marais, el maestro Sainte Colombe inicia una pedagogía que va a elaborarse por medio de metáforas. Opera una transferencia técnica desde la declamación teatral hasta la interpretación musical. Es una docencia que pasa por un mimetismo : "Voilà comment s'articule l'emphase d'une phrase. La musique aussi est une langue humaine."⁷ Lo interesante es que Sainte Colombe utiliza una metáfora, es decir, una imagen comparativa que, a su vez, es concreta y demostrativa, llevando a Marin Marais a ver realmente cómo se construye la frase trágica y a dis-tender lo aprendido al dominio que él practica: la música. Igualmente, la meta estética del arte de Sainte Colombe consiste en imitar, con la mayor verosimilitud, las voces humanas. Es como si su instrumento fuera el medio para captar la esencia humana en todos sus matices. En la siguiente cita, por la figura acumulativa y la estructura preposicional "de...à..." se transmite la amplitud de las capacidades artísticas del maestro.

En segundo plano, además de convocar otras obras literarias y de narrar ejecuciones musicales, el relato de Quignard y las veleidades pedagógicas

5 *Ibidem*, p.62

6 *Ídem*

7 *Ídem*

de Sainte Colombe llevan a introducir el tema de la pintura, tras el personaje de Lubin Baugin y sus cuadros. Así, al principio del capítulo XII se describe unos de los cuadros del pintor de una manera muy sobria y precisa, calificando cada elemento, para que el lector se figure la escena :



“Le peintre était occupé à peindre une table : un verre à moitié plein de vin rouge, un luth couché, un cahier de musique, une bourse de velours noir, des cartes à jouer dont la première était un valet de trèfle, un échiquier sur lequel étaient disposés un vase avec trois oeillets et un miroir octogonal appuyé contre le mur de l’atelier.”⁸

En un estilo asindético, Sainte Colombe recuerda su proceso didáctico : “Écoutez le son que rend le pinceau de Monsieur Baugin.[...] Vous avez appris la technique de l’archet”⁹. Entonces, se emplean las artes y, en este contexto, la pintura, con el fin de vivir y, por ende, de entender de manera cinestésica un referente estético. Lo interesante en este capítulo es que la solemnidad y la gravedad conllevadas por Sainte Colombe están destruidas por Baugin. El desfase, la ruptura y la mezcla de los contrarios son conceptos sumamente barrocos y tienen lugar gracias, entre otras cosas, a la única réplica de Baugin en la que se confiesa lo

superficial de su meta: “Je crois que vous vous égarez, dit le peintre en riant. J’aime l’or. Personnellement je cherche la route qui mène jusqu’aux feux mystérieux.”¹⁰ En efecto, a la contemplación y la reflexión artística de Sainte Colombe, se opone la trivial búsqueda de la riqueza de Baugin.

Concentrándonos en el arte pictórico, se observa justamente la transferencia de la realidad al cuadro. Más de una vez, cuando Monsieur de Sainte Colombe está solo en su cabaña, vuelve a componer la naturaleza muerta que consiste en uno de los cuadros de Baugin *Nature morte à la gaufrette* simboliza la señal del encuentro con su mujer: “Il posa sur le tapis bleu clair qui recouvrait la table où il déplaçait son pupitre la carafe de vin garnie de paille, le verre à vin à pied qu’il remplit, un plat d’étain contenant quelques gaufrettes enroulées et il joua le Tombeau des Regrets.”¹¹ Existe una veleidad por parte de Sainte Colombe de aplicar el arte a lo cotidiano con el fin de superar el mundo de los vivos y encontrarse con el fantasma de su mujer. Es una suerte de popurrí que mezcla referentes nobles, artísticos y triviales, permitiendo a Monsieur de Sainte Colombe ilustrar en todas las acepciones del sentido, su pensamiento. Su didáctica funciona por el principio de la *mimesis* y va más allá de este mero principio, puesto que invita a reproducir, lo más exacto posible, la realidad. Su arte se define por una captación de la imagen y aquella misma va a ser el motivo de la enseñanza:

“devant eux un petit garçon avait descendu ses chausses et pissait en faisant un trou dans la neige. Le bruit de l’urine chaude crevant la neige se mêlait au bruit des cristaux de la neige qui fondaient à mesure. Sainte Colombe tenait une fois encore le doigt sur ses lèvres.

Vous avez appris le détaché des ornements, dit-il.

- C’est aussi une descente chromatique, rétorqua Monsieur Marin Marais.”¹²

En la narración se integra primero la descrip-

⁸ *Ibidem*, p.59

⁹ *Ibidem*, p.61

¹⁰ *Ídem*

¹¹ *Ibidem*, p.36

¹² *Ibidem*, p.63

ción a la vez del ruido de la orina y de la huella que deja aquel líquido en la nieve, después viene la corta lección del maestro y por fin llega una reflexión del discípulo que intenta pensar por sí mismo; captándose la manifestación física y concreta y, con ello, fungiendo como un fundamento para la teorización.



3. El desbordamiento y lo efímero

La intención de capturar lo vivido nos lleva a introducir el tema del desbordamiento y de lo efímero. En efecto, la caducidad de lo experimentado induce a una voluntad de captar lo que está a punto de volverse pasado. En primer lugar, se observa una efusión de los sentimientos por parte de un personaje que se niega a expresarlos y que a la vez no los puede contener. La ira que Monsieur de Sainte Colombe llega a enunciar, se manifiesta de manera accidental y hace explotar el hilo de la narración. Se trata de una violencia que aborta cualquier idea de un futuro y otorga el derecho de vivir sólo en el pasado, que es digno de existir como antiguo presente y viejo futuro. Desde el principio de la novela se demuestra el temperamento irascible de Sainte Colombe con el empleo de la fórmula “être sujet à” que indica la frecuencia de las crisis y la pasividad ante sus hijas: “Il était sujet à des colères sans raison qui jetaient l’épouvante dans l’âme des enfants parce que, au cours de ces

accès, il brisait les meubles en criant : “Ah ! Ah !” comme s’il étouffait.”¹³. En esta cita se hallan, tanto vínculos lógicos al miedo de las niñas “l’épouvante”, como constitutivos sintácticos que evocan las acciones violentas de su padre “il brisait” “en criant” “il étouffait”. Esto permite ver cómo se exteriorizan las emociones y contaminan el entorno. Lo que hace apremiante la idea del desbordamiento es el complemento circunstancial de modo, “sans raison”, que indica el carácter imprevisible de esas crisis de ira. Así, Sainte Colombe, personaje muy riguroso y austero, se desboca por un torbellino emocional típicamente barroco.

Otra escena de ira muy notable se encuentra el capítulo XIII, en el cual Sainte Colombe no soporta que Marin Marais haya tocado para el rey en una capilla. El maestro actúa con mucha violencia y rompe la viola de su alumno. Su cuerpo se pone a expresar un furor extremo transmitido a nivel narrativo por verbos en pretérito que suscita la impresión de una acumulación de acciones: “deux mains claquèrent avec une grande violence sur le bois de la table.”¹⁴, “lui arracha l’instrument des mains”¹⁵, “la fracassa sur le manteau de pierre de la cheminée”¹⁶. Entonces, además de ilustrarse en la narración, se identifica y se nombra el desbordamiento emocional en la siguiente frase, indicando que Sainte Colombe ha perdido el control: “Monsieur de Sainte Colombe ne se possédait plus”¹⁷.

La temática del desbordamiento va de la mano con la de lo efímero. En efecto, se mezclan dinámicas opuestas que vienen a complementarse y participan del borroso e impreciso barroco. Con ello, se desarrolla la estética de la ruina que se resume muy bien en esta réplica de Monsieur Caignet : “ Monsieur vous vivez dans la ruine et le silence. On vous envie cette sauvagerie. On vous envie ces forêts vertes qui vous surplombent.”¹⁸. En esta frase se destaca el aislamiento del personaje de Sainte Colombe con la repetición del pronombre “vous” que nunca está asociado con otros pronombres personales. Mediante el empleo del presente indicativo, se nota una voluntad de definir ontológicamente al personaje. Esta dinámica de lo

¹³ *Ibidem*, p. 18

¹⁴ *Ibidem*, p.66

¹⁵ *Ibidem*, p.67

¹⁶ *Ídem*

¹⁷ *Ibidem*, p.67

¹⁸ *Ibidem*, p.25

indómito se combina con la de la ruina: el mundo de Sainte Colombe se deteriora paulatinamente y se le escapa a lo largo de la historia. La presencia cada vez más tenue del barco es una metáfora de esta fuga permanente, recordando el *τοπικός* del *tempus fugit*: “Sa barque était vieille et prenait l’eau: elle avait été faite quand le surintendant réorganisait les canaux et était peinte en blanc, encore que les années eussent écaillé la peinture qui la recouvrait.”¹⁹ Así, el pasado sufrido por Sainte Colombe no deja de carcomer su presente.

4. ¿Por qué del Jadis de Pascal Quignard ?

Esta elección, por parte de Pascal Quignard, de crear una historia situada en un siglo pasado es una decisión bien pensada y que atañe a una teoría elaborada por el autor. En efecto, él determina la noción de *Jadis*, vieja palabra francesa que significa “antaoño”, como idea de un pasado exclusivamente poético y estético que permite extraerse del tiempo común y entrar, de manera incondicional, en el mundo ficticio: “le Jadis apparaîtra comme un processus de figuration qui fait éclater le continuum de la temporalité, comme ce qui détermine une poétique du temps d’une portée aporétique qui remet en question le temps linéaire et l’écriture de l’histoire.”²⁰ De este modo, la obra llega a ser un producto autotélico, donde el barroco se desarrolla con mayor intensidad y el todo se configura por sí solo.

De ahí, que la mención de fechas precisas que indican el porvenir de los personajes, no tiene mucha importancia histórica sino una meta literaria. Por ejemplo, en el capítulo XIX, se observa una recopilación de fechas relativas a la vida de Marin Marais: “En 1675, il travaillait la composition avec Monsieur Lully. En 1679, Caignet mourut. [...] En 1686, il habitait rue du Jour, près de l’église Saint-Eustache. Toinette avait épousé Monsieur Pardoux le fils, qui était, comme son père, luthier dans la Cité, et dont elle eut cinq enfants.”²¹ Pascal Quignard afirma que: “ les dates ne doivent être notifiées que quand elles ajoutent à l’irréali-

té, c’est-à-dire quand elles sont totalement inutilles. [...] C’est-à-dire quand la précision elle-même devient un fantôme dans l’histoire »²². Este razonamiento ilustra a nivel metaliterario, con mucha claridad, el tema de la vanidad, subrayado ya en el nivel de la intriga por la mención de Lubin Baugin y de las formas ecfrásticas que reproducen sus cuadros. El autor declara la inutilidad de elementos significativos de su propia obra y declara que, lo que puede parecer absurdo, es necesario a la existencia completa y autónoma de su obra.

La teoría del *Jadis* operada por Quignard en su novela permite aumentar la melancolía que se desprende de la historia. Efectivamente, el personaje de Sainte Colombe está dedicado a la búsqueda de huellas de lo perdido, de pruebas de la permanencia del pasado en su presente. Así, se exponen, a lo largo de la obra, escenas de contemplación de recuerdos obsesivos y fragmentados:

“ Définie chez Quignard au moyen du paradigme de la prédation, la trace est ce qui présente l’absence, là où le mélancolique voit sans cesse du Perdu merveilleux et ce Perdu se veut l’objet d’une chasse infinie. À l’opposé, « le non-mélancolique est voué à ses pauvres joies naturalistes et à la chasse limitée (horistique) de l’absent dans le présent. Il chasse le printemps dans l’hiver »²³

II. El umbral de la vida: el imposible encuentro de dos mundos

1. Las visitaciones

Al proponer una obra basada en la conservación y la contemplación de huellas, Pascal Quignard revela una ilustración de un entredós y, con ello, la imposible reconciliación del mundo de los vivos y de los muertos. Se trata de un intento incesante por parte de Monsieur de Sainte-Colombe, de atravesar, de manera figurada, el Στύξ para poder volver a reunirse con su esposa. Como lo vimos anteriormente, el simbolismo a lo largo de la novela está presente en la barca que posee el señor y que se

¹⁹ Ibídem, p.34

²⁰ Saint-Onge, Simon, « Le Temps contemporain ou le Jadis chez Pascal Quignard », *Etudes françaises*, Vol44 / No.3, Montréal, 2008, p.159-172

²¹ Quignard, Pascal, *Tous les matins du monde*,

France, Gallimard, 1991, p.89

²² Quignard, Pascal, *Rhétorique spéculative*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995, p. 164-165

²³ Saint-Onge, Simon, « Le Temps contemporain ou le Jadis chez Pascal Quignard », *Etudes françaises*, Vol44 / No.3, Montréal, 2008, p.159-172

desintegra poco a poco, dejando a su amo, más que solo: “votre barque est pourrie depuis longtemps dans la rivière”²⁴, le confirma su mujer. El diálogo que comparten Monsieur de Sainte Colombe y su esposa es el sincretismo de estos dos mundos que rehúyen al encontrarse; creándose una estética de la ilusión y de la pérdida. Cada charla con Madame de Sainte Colombe se termina en una brutal desaparición y vuelta a la realidad, a lo concreto, que afecta realmente al marido. Esta idea se manifiesta aquí por una yuxtaposición de los hechos expresados por verbos de acción: “il posa”, “il tendait”, “il vit” y que se concluye por un verbo que expresa el estado interior de Sainte Colombe: “il s’étonna”, relacionado con lo concreto, la *gaufrette*.

“C’était sa femme et ses larmes coulaient. Quand il leva les paupières, après qu’il eut terminé d’interpréter son morceau, elle n’était plus là. Il posa sa viole et, comme il tendait la main vers le plat d’étain, aux côtés de la fiasque, il vit le verre à moitié vide et il s’étonna qu’à côté de lui, sur le tapis bleu, une gaufrette fût à demi rongée.”²⁵

Cada momento de ilusión es acompañada por una ejecución musical, por ejemplo, en el capítulo VI, cuando aparece su esposa por primera vez se puede leer: “il joua le Tombeau des Regrets.”²⁶ como si sólo el arte le pudiera llevar a unir su realidad y su pérdida, es decir, los contrarios. Donde la expresión estética es el medium por el cual se puede juntar los dos lados de la vida. Si esta unión parece ya imposible es también porque viste una dimensión sagrada ya que se usa el término “visitation” habitualmente asociado con la imagen de la virgen. Así, cada aparición de su esposa es un milagro intocable. Para seguir con esta idea del irrealizable encuentro, el capítulo IX, en el cual se narra la cuarta aparición de Madame de Sainte Colombe, parece ser que presenta el proceso completo de las visitaciones. Este fragmento se podría dividir en tres partes. Se empieza por el inicio del diálogo que nunca había ocurrido hasta este momento de la intriga: “Parlez-vous, Madame, malgré la mort ? / - Oui”²⁷.

24 Quignard, Pascal, *Tous les matins du monde*, France, Gallimard, 1991, p.90

25 *Ibidem*, p.37

26 *Ibidem*, p.36

27 *Ibidem*, p.49

A continuación, se esclarece la causa de sus visitas y se entiende que lo que reúne a los dos esposos es la emoción suscitada por la interpretación musical: “Je suis venue parce que ce que vous jouiez m’a émue.”²⁸ La entrevista se concluye por una huida provocada por las veleidades de contacto físico de Monsieur de Sainte Colombe que desencadena un rechazo de Madame de Sainte Colombe y su desaparición brutal mediante una distracción “Il sortit en hâte, alla au cellier, descendit à la cave. Quand il revint, Madame de Sainte Colombe n’était plus là”²⁹. La estructura negativa “ne...plus” subraya la dimensión de pérdida y de fracaso. El desvanecimiento reanuda siempre el encuentro y lo cancela enseguida. En la página 17 se nombra la imposible recuperación de lo pasado: “Chacun des souvenirs que j’ai gardés de mon épouse est un morceau de joie que je ne retrouverai jamais”³⁰. Mediante el pronombre “chacun” se evoca la pluralidad contable que sufre el desmenuzamiento del tiempo. El léxico de la división acompañado de la estructura negativa “ne...jamais” insiste en el aspecto irrecuperable de lo vivido. Así, las visitaciones de la esposa constituyen un encuentro inasequible, es decir, que Sainte Colombe se queda trágicamente en el umbral de sus esperas.

2. El arraigamiento imposible

Sainte Colombe no puede realmente encontrarse con su mujer cuya imagen siempre acaba desapareciendo, causándole un dolor ingente. Al mismo tiempo, a este hombre le resulta difícil arraigarse en su época y en los costumbres de su siglo. Sainte Colombe está atrapado en un pasado sentimental y onírico y su personaje, a nivel narrativo, está muy vinculado con el contexto histórico del siglo XVII, pero de manera muy ambigua. En efecto, el personaje se niega a formar parte de la Historia nacional para no perder su historia propia. Así, los hechos históricos ritman la intriga, pero siempre están rechazados por el personaje de Monsieur de Sainte Colombe que se auto-excluye del teatro mundi en varias ocasiones y que acaba dejando toda interacción fuera de su domicilio y de su familia nuclear. Sin embargo, la narración no deja de articularse por acontecimientos precisos y por personajes muy conocidos del siglo XVII.

28 *Ibidem*, p.50

29 *Ibidem*, p.51

30 *Ibidem*, p.17

Se manifiesta, en el capítulo V, un oxímoron entre Monsieur de Sainte Colombe y el mundo: él se aísla, mientras los mundanos lo solicitan. En efecto, en la página 29, el abad Matthieu expresa muy bien esta contradicción ontológica encarnada por Sainte Colombe por una oposición sintáctica y semiótica entre el uso del “vous” distanciativo y del singular para designar lo mundano “Votre réputation est connue du roi et de sa cour”³¹. Semánticamente se oponen lo íntimo y la fastuosidad pública en un ritmo ternario que cancela la posibilidad de un diálogo entre los dos mundos: “Je préfère la lumière du couchant sur mes mains à l’or qu’elle me propose. Je préfère mes vêtements de drap à vos perruques in-folio. Je préfère mes poules aux violons du roi et mes porcs à vous-mêmes.”³² La necesidad de quedarse en el *oïκος* y de rechazar lo extraño, se ancla desde el principio de la novela en la esencia del personaje principal.

El mismo Sainte Colombe verbaliza su aislamiento en dos momentos destacables. En el primero, se dirige a sus hijas, y en el segundo, explica su cuasi - mutismo que ellas manifiestan. Mediante varias estructuras negativas, Sainte Colombe define su negación coloquial y su imposible afianzamiento:

“Il s’excusa une autre fois auprès d’elles de ce qu’il ne s’entendait guère à parler; que leur mère, quant à elle, savait parler et rire; que pour ce qui le concernait il n’avait guère d’attachement pour le langage et qu’il en prenait pas de plaisir dans la compagnie des gens, ni dans celle des livres et des discours”.³³

En segundo lugar, en el capítulo IV Sainte Colombe reitera esta externalización de su irremediable aislamiento, mediante una primera frase que indica una perfecta autonomía del sujeto por la omnipresencia de la primera persona del singular. En una segunda frase menciona al rey mediante un distanciamiento gramatical, ya que el verbo en forma imperativa “direz” en segunda persona difiere y cancela una posible relación con el rey: “Je suis si sauvage, Monsieur que je

31 *Ibidem*, p.29

32 *Ibidem*, p.2930

33 *Ibidem*, p.17

pense que je n’appartiens qu’à moi-même. Vous direz à sa Majesté qu’elle s’est montrée trop généreuse quand elle a posé son regard sur moi”.³⁴



3. Un personaje anclado en el siglo XVII

Sainte Colombe quedó en contacto con dos habitantes de Port-Royal. Primero, Claude Lancelot, con quien ha estudiado y que es uno de los creadores de las Petites écoles de Port-Royal a partir de mayo de 1638. Es un teórico de la renovación de la docencia basada en el respeto de los niños y uno de los primeros maestros de Port-Royal. La otra persona con la que Sainte Colombe sigue relacionándose es Madame de Pont-Carré quien es una mujer de la sociedad de Port-Royal que organiza recepciones en las cuales se juntan los pensadores jansenistas. Es considerada como una mujer influyente porque está casada con Nicolas Camus de Pont-Carré, el consejero del Parlamento y maestro de los requerimientos. Así que, de manera muy precisa, alrededor del personaje se dibuja un entorno oficial y realista que está aún implicado en su vida personal ya que sus hijas Madeleine y Toinette reciben educación por medio de Monsieur de Bures que fue un preceptor jansenista. Con ello, Pascal Quignard crea un personaje austero y retirado de la mundanidad que circunda el siglo XVII; buscan-

34 *Ibidem*, p.26

do el anonimato, a pesar de ser requerido por el rey debido a su talento “Le roi était mécontent de ne pas posséder Monsieur de Sainte Colombe”.³⁵

En la siguiente cita, se observa una distensión de la narración ya que las informaciones dadas sobre Sainte Colombe nos llegan por la voz del narrador que él retoma, es decir: las palabras de uno de los discípulos de este maestro, Côme Le Blanc Le Père. Esto nos lleva a pensar que, él puede llegar a conocerse por las declaraciones de su entorno, así como Sainte Colombe prefiere el silencio. El que odia las palabras sólo comprende a través de ellas:

“Un de ses élèves, Côme Le Blanc le père, disait qu’il arrivait à imi ter toutes les inflexions de la voix humaine : du soupir d’une jeune femme au sanglot d’un homme qui est âgé, du cri de guerre de Henri de Navarre à la douceur d’un souffle d’enfant qui s’applique et dessine, du rôle désordonné auquel incite quelquefois le plaisir à la gravité presque muette, avec très peu d’accords, et peu fournis, d’un homme qui est concentré dans sa prière”³⁶

Además de estar relacionando con jansenistas, el comportamiento austero de Sainte Colombe lo afilia directamente con esta corriente. En efecto, vive una vida austera y cada vez más sobria, dedicándose en gran medida a la sindéresis. Sin embargo, tiene un odio hacia lo superficial y lo decorativo, lo mundano: “Sainte Colombe avait de la détestation pour Paris, pour le claquement des sabots et le cliquetis des éperons sur les pavés, pour les cris que faisaient les essieux des carrosses et le fer des charrettes. Il était maniaque. Il écrasait les cerfs-volants et les hannetons avec le fond des bougeoirs.”³⁷ Se nota una oposición sintáctica entre el sujeto gramatical, singular, y el objeto, plural, del odio. Parece que lo que le molesta a Sainte Colombe es el movimiento físico, el lado activo de la vida que se opone al movimiento artístico; este personaje se define ablativamente: por lo que no es, por lo que se rechaza. Ahí se

35 *Ibidem*, p.28

36 *Ibidem*, p.11

37 *Ibidem*, p.14

nota una cancelación del vínculo mundano, donde el sujeto singular se opone gramaticalmente a su constitutivo pluralista. De esta manera, Sainte Colombe concentra la esencia de los bodegones franceses: exponiendo lo baladí y denunciando la vanidad de las ocupaciones humanas.



En el capítulo XIX, observamos una concentración de fechas ya estudiada anteriormente, concerniente a su enunciación histórica, es decir, desde el personaje de Marin Marais. La vida mundana está legada a su discípulo que está más dispuesto a recibir los favores del público y aceptar los protocolos de la alta sociedad. Las fechas indicadas en este capítulo, asociadas con verbos de acciones, entre ellos verbos transitivos, implican cierta actividad por parte del sujeto gramatical y, por consiguiente, develan el principio antrópico de la interacción social. Esta dinámica contrasta con la inercia progresiva de Sainte Colombe: “En 1675, il travaillait la composition avec Monsieur Lully. En 1679, Caignet mourut. Marin Marais à vingt-trois ans, fut nommé Ordinaire de la Chambre du roi, prenant la plac de son premier maître.”, “En 1686, il habitait rue du Jour, près de l’Eglise Saint-Eustache. Toinette avait épousé Monsieur Pardoux fils, qui était, comme son père, luthier dans la Cité, et dont elle eut cinq enfant.”³⁸ Al no poder entrar

38 *Ibidem*, p.89

realmente en ninguno de los dos mundos, Sainte Colombe se queda entrambos, con un *πάθος* frustrado y gemebundo. Dicho padecimiento es expresado por el cuerpo de cada personaje que refleja la vanidad del mundo de los vivos y su carácter fútil.

III. Los cuerpos: expresión de la vanidad y de lo efímero

Si esta novela se puede considerar como el lugar de la cristalización de la pérdida, es porque, en cierta medida, el cuerpo de los personajes se difumina; ya sea por el deseo, la ira, la enfermedad o la vejez. Ahí se analizará el caso de cada personaje de manera sucesiva; estudiándose el cuerpo de Monsieur de Sainte Colombe en una tercera parte ya que su retrato supera la categorización genérica usada para clasificar las descripciones de los demás personajes.

1. El cuerpo de las mujeres.

El cuerpo de las mujeres se percibe con un enfoque muy detallado y preciso, siendo el objeto de varios sentimientos y emociones al depender de la intriga como constitutivo diegético. Es el material privilegiado de la experimentación literaria y de las expresiones corporales, transmitiendo la *varietas* barroca y el padecimiento de la melancolía.

Madame de Sainte Colombe es desde luego el personaje menos descrito de la novela, lo que se explica por su condición fantasmal. Esta carencia de descripción subraya la ausencia y la añoranza sufrida por su esposo. Las únicas menciones prosopográficas se basan en objetos concretos, de hecho, en dos ocasiones se describe a Madame de Sainte Colombe: “elle était assise à ses côtés. Il inclina la tête. Elle lui sourit, leva un peu la main; elle portait des mitaines noires et des bagues. “Maintenant il faut rentrer”, dit-elle.”³⁹ En esta cita se puede observar que no se describe realmente su cuerpo, sino la indumentaria y su condición etopéyica. En la segunda cita, se sugieren el cuerpo y el amor carnal experimentado a través de la mención de los objetos usados, es decir, las sábanas :”Je ne sais comment dire, Madame. Douze ans ont passé mais les draps de notre lit ne sont pas encore froids”⁴⁰.

39 *Ibidem*, p.77

40 *Ibidem*, p.80

Al contrario, la mujer que concentra varias temáticas corporales es la hija mayor de Madame y Monsieur de Sainte Colombe: Madeleine. Antes que nada, se podría comentar la etimología de su *nomen* con connotación bíblica. Esta referencia anuncia lo que sufrirá este personaje: deseo, amor, culpa y tristeza. La primera lente con la cual se narra su cuerpo es, a través del anhelo que siente hacia Marin Marais. Al final del capítulo XIII se observa una concentración sobre las manos de estos dos personajes, lo que constituye el lugar de la acción y del movimiento, simbolizando con anticipación la relación carnal que los unirá después, ya que se insiste en la desnudez de las manos de Marin Marais lo que se puede interpretar como una metonimia que evoca la desnudez implicada por el acto sexual. Además, al final de este capítulo, las frases yuxtaponen los actos, creando una progresión de la tensión erótica.

“Elle vit ses larmes qui coulaient et essuya l’une d’entre elles. Elle aperçut les mains de Marin qui s’approchaient des siennes, toutes nues sous la pluie qui avait repris. Elle avança ses doigts. Ils se touchèrent et ils sursautèrent. Puis ils étreignirent leurs mains, avancèrent leurs ventres, avancèrent leurs lèvres. Ils s’embrassèrent.”⁴¹

Por añadidura, cuando Marin Marais es rechazado por Monsieur de Sainte Colombe, Madeleine se convierte en el relevo de la transmisión del saber. Las clases clandestinas que le da al joven discípulo Marais es un pretexto para crear un vínculo por el contacto que impone el instrumento. En el capítulo XIV, se nombran diversas partes del cuerpo, al principio en una perspectiva técnica y, progresivamente, se desliza hacia un enfoque erótico. Este cambio se nota a través de una modificación del léxico ya que se repite tres veces el verbo “disposant” que evoca una aplicación estricta del método musical y luego, se usan verbos pronominales que indican un contacto carnal mutuo: “se touchaient”, “se baisèrent”, “s’aimèrent”: “ Debout devant lui, elle les lui faisait répéter, disposant sa main sur la touche, disposant le mollet pour repousser l’instrument en avant et le faire résonner, disposant le coude et le haut du bras droit pour l’archet. Ainsi ils se touchaient. Puis ils se

41 *Ibidem*, p70

baisèrent dans les coins d'ombre. Ils s'aimèrent.”⁴²

A lo largo de los capítulos, el ímpetu erótico de Madeleine se libera y llega a ostentarse a Marin Marais. Al principio, es Marin quien viene a sugerirle el deseo: “Elle regarda la main de Marin qui l’approchait lentement. Il posa ses doigt sur le sein de Madeleine et glissa lentement jusqu’au ventre. Elle serra les jambes et frissonna.”⁴³. Pero, paulatinamente, Madeleine adquiere una postura potente y seductora a través del empleo, de verbos de acción, que indican claramente la apertura y el regalo de su cuerpo. Por ende, Marin es pasivo y recibe el deseo de la joven mujer (cap. XVI - 81): “Elle était debout devant lui, dans la salle. Marin était assis. Elle s’était approchée. Elle tendant ses seins en avant, près de son visage. Elle dégrafa le haut de sa robe, écarta sa chemise de dessous. Sa gorge jaillit.”⁴⁴

Desafortunadamente, la intensa relación de estos dos protagonistas no dura y el abandono se expresa también a través del cuerpo, justificando por ello (cap. XVIII): “Je vous quitte. Vous avez vu que je n’avais plus rien au bout de mon ventre pour vous”⁴⁵. A partir de este momento, el cuerpo de Madeleine se convierte en el lugar de la enfermedad y del sufrimiento, por ende, sólo se menciona a Madeleine hablando de sus padecimientos, tanto la viruela: “Madeleine de Sainte Colombe avait une grande fièvre soudaine, due à la petite vérole. On craignait qu’elle ne mourût”⁴⁶; como su aborto: “Mademoiselle de Sainte Colombe tomba malade et devint si maigre et si faible qu’elle s’alita. Elle était grosse.”⁴⁷ “Elle accoucha d’un petit garçon qui était mort-né”⁴⁸. Es como si su cuerpo se encontrase fenecido por la añoranza, la carencia de amor, el rechazo, como bien lo menciona la misma Madeleine: “Quant à être défigurée, elle dit qu’elle en demandait pas à en être plainte; elle était déjà maigre comme les chardons et plaisante comme eux: jadis un homme l’avait même quittée parce que ses seins, quand elle eut maigri de douleur, étaient devenus gros comme des

42 *Ibidem*, p71

43 *Ibidem*, p73

44 *Ibidem*, p.81

45 *Ibidem*, p.86

46 *Ibidem*, p.97

47 *Ibidem*, p.88

48 *Idem*

noisettes”⁴⁹. Paulatinamente, se degrada su estado físico hasta el punto de necesitar asistencia para alimentarse: “Maintenant la femme qui avait remplacé Guignotte la nourrissait à la petite cuiller.”⁵⁰

A pesar de haberse vuelto muy débil, Madeleine actúa contra sí, mutilándose: “Monsieur Pardoux prétendait qu’elle avait dit à sa femme que, la nuit, elle se brûlait les bras nus avec la cire des chandelles. Madeleine avait montré à Toinette ses plaies sur le haut de ses bras”.⁵¹ Así Madeleine concentra la mayor parte de las dinámicas corporales e ilustra la pérdida. Ella es la protagonista catártica, por la cual se expresa el dolor del querer y del vivir cuando se carece del amor y el deseo. En cambio, Toinette es una figura muy positiva y fértil, al mencionarse en la novela su crecimiento físico y su arribo temprano a la pubertad: “Toinette quitta sa petite viole et vint le jour où, une fois par mois, elle mit du linge entre ses jambes.”⁵² Pronto se pone en competencia con su hermana por la seducción activa de Marin Marais: “Et moi, comment me trouves-tu ? Elle tendit ses seins comme avait fait sa soeur. Marin Marais rit, l’embrassa et s’esquiva en se précipitant”⁵³. Ella sale triunfando de este concurso ya que en el capítulo XVII, se narra el engaño de Madeleine. Así, Toinette está físicamente asociada al deseo y al acto sexual victorioso y apreciado por Marin Marais; representando una figura ligera y feliz, que no sufre los actos de los demás y que consolida su vida, mientras su hermana se destruye.

2. El cuerpo masculino: crecimiento y fasto

El cuerpo masculino también está descrito de una manera muy definida y Marin Marais es la principal materia de esta descripción. Observamos un enfoque en el crecimiento del cuerpo de Marin Marais quien va a ser, según Monsieur de Sainte Colombe, poco a poco, corrompido por lo mundano.

La evolución de su cuerpo guiará sus veleidades así que, cuando le cambia la voz, decide ejecutar un instrumento. Este protagonista se

49 *Ibidem*, p.98

50 *Idem*

51 *Ibidem*, p.99

52 *Ibidem*, p.33

53 *Ibidem*, p.82

presenta como el arquetipo del discípulo que será forjado y modelado por la educación de su maestro. En efecto, al narrar su crecimiento, se subraya su torpeza a través de la expresión de la impotencia y de la pena: “Il avait honte encore. Il ne savait où se mettre.”⁵⁴, “Il se sentait seul”⁵⁵. Este cambio es una herida como bien lo expresa la asociación con la Seine que vincula el flujo del río con el flujo de su dolor: “Cette eau qui coulait entre ces rives était une blessure qui saignait. La blessure qu’il avait reçue à la gorge lui paraissait aussi irrémédiable que la beauté de ce fleuve”⁵⁶. Es una herida tan ingente que Marin Marais la personifica y la identifica como el enemigo que tiene que combatir y que lo empuja a actuar: “C’est alors qu’il s’était dit qu’il allait quitter à jamais sa famille, qu’il deviendrait musicien, qu’il se vengerait de la voix qui l’avait abandonné, qu’il deviendrait un violiste renommé.”⁵⁷ De la voz, se llega fónicamente a la viola por medio de una aliteración [v]. Se capta también una animalización del joven discípulo con la metáfora que lo asocia con un elefante “il barrissait”⁵⁸ y la comparación acompañada por una asonancia que enfatiza la fealdad vocal que emana del personaje: “comme une bête bêlante”⁵⁹. Marin Marais está así presentado como un ingenuo “salvaje” que habría que formar a través de la educación musical. Esta voz deteriorada se convierte en el vínculo que va a unir al discípulo con su maestro donde se privilegiará la sonoridad instrumental, empero, se vetará la locución: “C’est ainsi qu’un adolescent qui n’osait plus ouvrir la bouche rencontra un homme taciturne”⁶⁰. Así, el silencio vocal permite acceder a la esencia musical.

Muy pronto, Marin Marais es considerado como un traidor por su maestro y en consecuencia, éste lo rechaza. Al desestimar lo castiga artística y físicamente. El cuerpo de Marin Marais es el lugar de la violencia de su maestro. Por segunda vez, después de su cambio de voz, Marin Marais es repudiado:

“ Monsieur de Sainte Colombe sortir sous la pluie, le surprit le menton

54 *Ibidem*, p.41

55 *Ibidem*, p.43

56 *Ibidem*, p.42

57 *Ibidem*, p.44

58 *Ibidem*, p.41

59 *Ibidem*, p.43

60 *Ibidem*, p.46

dans les genoux sur la terre humide et lui donna des coups de pied en appelant ses gens. Il parvint à le blesser aux pieds et aux genoux et à le faire sortir, le prit au collet, demanda au valet le plus proche qu’il allât quérir le fouet. Madeleine de Sainte Colombe s’interposa. Elle dit à son père qu’elle aimait Marin, le calma enfin.”⁶¹



Son sus sueños de prestigio y grandeza que vienen a estorbar y corromper su cuerpo. En efecto, cuando ya se ha vuelto adulto, su condición prosopográfica es referenciada a través de sus adornos fastuosos. Otra vez, Marin Marais llega a sentir vergüenza por su estado físico que lo constriñe: “ Il arriva embarrassé, avec ses dentelles, ses talons à torsades d’or et de rouge”⁶². Su apariencia contrasta con el cuerpo de Madeleine, enferma, a quien viene a visitar. Ella que lo conoció sin ornamento, subraya la falsedad de su aspecto y lo define, por lo que lleva puesto, usando el verbo “être”, asociándolo con los accesorios que ocultan su ser para llegar a representarlo enteramente: “Vous êtes plein de rubans magnifiques, Monsieur, et gras”⁶³,

61 *Ibidem*, p.72

62 *Ibidem*, p.97

63 *Ibidem*, p.101

“Elle trouvaît que ses hauts de chausse en satin bleu étaient trop serrés: quand il bougeait, ils moulaient ses fesses, marquaient les plis du ventre”⁶⁴.

Por lo tanto, el cuerpo de Marin Marais es el lugar de la experimentación de la educación y de la mundanidad. Es la ilustración de la corrupción ontológica denunciada por los señores de Port-Royal y, por consiguiente, por Monsieur de Sainte Colombe. Consiste en la negación de las aspiraciones de su maestro.



3. El cuerpo como material del dolor: receptáculo de los dos mundos

Es- casamente en la obra se hace una prosopografía de Sainte Colombe, pero incumbe subrayar unos puntos que parecen fundamentales en la constitución de su personaje y la evocación de la melancolía. Las menciones más frecuentes de su cuerpo conciernen a sus manos. Dos veces en las páginas 92 y 94 se lee la misma frase: “Mes mains, disait-il, vous parlez de mes mains!”⁶⁵ Se trata de una exclamación causada hecha por el fantasma de su mujer: “Je regardais votre main vieillie sur le bois de la viole”⁶⁶. La aliteración de la [v] insiste en la

vejez que carcome el cuerpo de Sainte Colombe de una manera notable. Esta constatación desencadena una reacción alegre por parte del sujeto: “Elles étaient tachées par la mort et il en fut heureux. Ces marques de vieillesse le rapprochaient d’elle ou de son état”⁶⁷. Por una parte, las manos son la herramienta privilegiada que le permite tocar la viola y desencadenar las visitas de su esposa, por la otra, son una prueba de su acercamiento a la muerte y, por ende, a su mujer. Las manos son lo que más une al mundo de los vivos y al mundo de los muertos, ya que son el miembro de lo táctil y Madame de Sainte Colombe queda fascinada por ellas.

Claramente el cuerpo de Sainte Colombe es el lugar de la expresión del dolor y de la emoción en el sentido etimológico de “puesta en movimiento”. En las últimas páginas del libro, después de varias visitas de su mujer, de la vejez y de la pérdida de su hija mayor, Sainte Colombe parece haber encontrado la paz, en cierta medida. Acepta a su antiguo discípulo Marin Marais y nos dan a leer una escena que va más allá de una simple reconciliación. Conectan en su experiencia estética y física. El relato y la emoción de la ejecución musical son transmitidos por la sobria descripción del trayecto de las lágrimas y la enumeración de los elementos que se distienden por el rostro de entrambos personajes. El uso reiterado del pronombre “leurs” en plural indica la aceptación final del maestro, este hecho está reforzado por el empleo de un verbo en una forma pronominal que concluye el intercambio.

“C’est ainsi qu’ils jouèrent les Pleurs. À l’instant où le chant des deux violes monte, ils se regardèrent. Ils pleuraient. La lumière qui pénétrait dans la cabane par la lucarne qui y était percée était devenue jaune. Tandis que leurs larmes lentement coulaient sur leur nez, sur leurs joues, sur leurs lèvres, ils s’adressèrent en même temps un sourire.”⁶⁸

Así, Sainte Colombe que sufre iras y tristeza a lo largo del relato, a causa del acercamiento con la muerte, llega a apaciguarse y aceptar la alteridad. Esta apertura final se manifiesta físicamente en la narración.

64 *Idem*

65 *Ibidem*, p.92-94

66 *Ibidem*, p.91

67 *Idem*

68 *Ibidem*, p.117

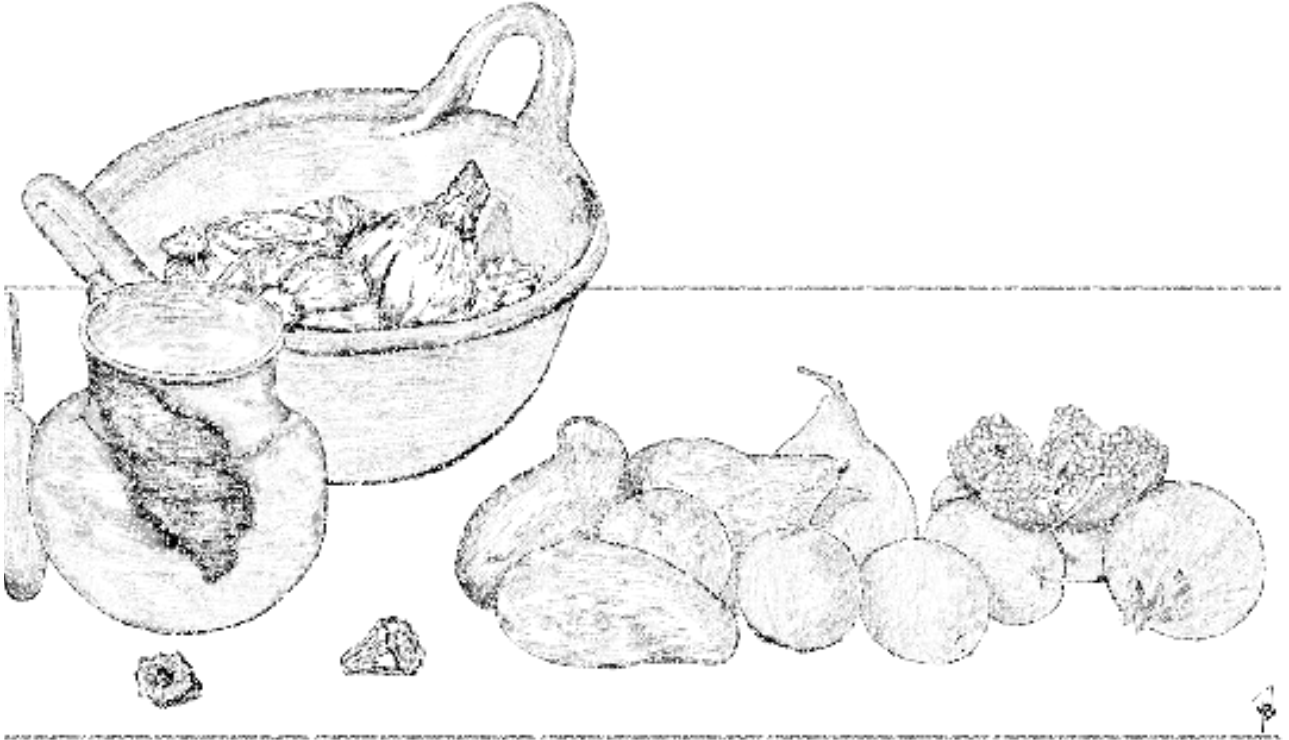
Conclusión:



“Où sont mes larmes quand je vous vois ?”⁶⁹ El desasosiego de Sainte-Colombe al no poder expresar su tristeza frente al objeto de su pérdida, induce la idea de una búsqueda perpetua de la experimentación física de lo etéreo. A lo largo de la novela, se desarrolla el tema de la ilusión, de la imposible incautación de lo fugaz tras una estética barroca que permite una dinámica del fragmento y de la *varietas*. Pascal Quignard propone una obra que está en el umbral de dos antónimos tradicionales: la vida y la muerte. Este umbral está figurado por el personaje de Monsieur de Sainte-Colombe quien concentra las contradicciones con respecto a la pérdida y al imposible reencuentro. Al incluir una dinámica física en un tema que impone el desarrollo de un proceso mental consecuente, el autor humaniza lo padecido, proponiendo al lector una experiencia total de la ficción. Mediante la concretización del sentir emocional, la melancolía se desprende libremente. El intento concreto de asir lo ontológico, es decir, el uso del lenguaje concreto como única traducción posible de lo intangible, permite compartir lo que están viviendo los personajes. Concluyéndose que *Tous les matins du monde* llega a cristalizar la melancolía, dándole, a su vez, materia.



⁶⁹ *Ibidem*, p.90



*“Quienes se preocupan más del encanto literario
que de la posible comprobación documental,
merecen la acusación de Tucídides contra los que
escriben la Historia para deleite del oído”*

Alfonso Reyes