

III
2006-2007

HISPANOGALIA

Revista hispanofrancesa de
Pensamiento, Literatura y Arte

Consejería de Educación
Embajada de España en Francia

HISPANOGALIA



HISPANO GALIA

Revista hispanofrancesa
de Pensamiento, Literatura y Arte

III

2006-2007

CONSEJERÍA DE EDUCACIÓN
EMBAJADA DE ESPAÑA EN FRANCIA

HISPANO GALIA

Revista hispanofrancesa de Pensamiento, Literatura y Arte

Dirección:

Javier Pérez Bazo
(Consejero de Educación)

Comité científico:

Pedro Aullón de Haro (Universidad de Alicante), Jacques Badet (Inspection Générale), Christian Boix (Université de Pau), Mercedes Boixareu (UNED), Enrique Camacho (Instituto Cervantes), Jean Canavaggio (Université de Paris-Nanterre), Juan Carrete (INTERMEDIAE, Madrid), Francisco Javier Díez de Revenga (Universidad de Murcia), Javier de Lucas (Colegio de España), Antonio Domínguez Rey (UNED), Javier Fresnillo (Universidad de Alicante), Javier García Gibert (I.E.S. Juan de Garay, Valencia), Efraín Kristal (Universidad de California, Los Ángeles), Julio Neira (UNED, Centro de la Generación del 27), Gregorio Peces-Barba (Universidad Carlos III), Javier Portús (Museo del Prado), Domingo Ródenas (Universidad Pompeu Fabra), Rafael Rodríguez Marín (Depart. Lexicografía, RAE), Emiliano Sánchez (Inspection Générale), Simonetta Scandellari (Universidad de Ferrara), Christophe Singler (Université de Besançon), María José Vega (Universidad Autónoma de Barcelona), José Luis Villacañas (Universidad de Murcia), Daniel Vitry (Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche), Marc Vitse (Université de Toulouse-Le Mirail).

Colaboradores de redacción:

Vicente López-Brea, José A. R. Lasa, Petra Secundino

© 2007, Consejería de Educación, Embajada de España en Francia /
Ministerio de Educación y Ciencia, Secretaría General Técnica.

© De los artículos, sus autores.
NIPO: 651-07-339-7

Consejería de Educación

Embajada de España en Francia. 22 avenue Marceau - 75008 París

Pedidos y distribución:

Centro de Recursos. 34, Boulevard de l'Hôpital - 75005 Paris
Tel: 0147074858 - Fax: 0143371198 - @: centrorecursos.fr@mec.es

Diseño y maquetación: Antonio Ramos

Reservados todos los derechos. No se permite reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir alguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, grabación, fotocopia, etc.— sin el permiso expreso de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

ÍNDICE

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Ciencia, filosofía y humanismo: Una disputa más aparente que real.... <i>Francesc Morató</i>	11
Las razones del humanismo contra la ciencia..... <i>Javier García Gibert</i>	29
Wilhelm y Alexander von Humboldt: El último gran ejemplo clásico de las ciencias y el humanismo <i>M^a Rosario Martí Marco</i>	57
Ciencia y humanismo según Émile Bréhier <i>Montserrat Planelles Iváñez</i>	71
‘Ciencia’ como concepto de tratamiento enciclopédico..... <i>M^a Teresa del Olmo</i>	79
Sobre nuevas aportaciones a la historiografía científica..... <i>Javier Hernández Ariza</i>	101
Al lado y más allá de la ciencia: prácticas espirituales..... <i>Francisco Herrera de la Torre</i>	121
Las relaciones musicales entre Francia y España desde el Barroco hasta mediados del siglo XIX <i>Enrique Llobet Lleó</i>	151
Transfiguraciones y juegos de las escrituras del yo en París (Ernest Hemingway, Miguel de Unamuno, Enrique Vila-Matas) <i>Bénédicte Vauthier</i>	181
L’autre corps de la femme au siècle d’or: une contrepoétique et ses significations <i>Florence Dumora</i>	195

NOTAS, DOCUMENTOS, COMENTARIOS

Concepto de ciencia en Japón.....	213
<i>Santiago Gastaminza</i>	
En torno a las mentiras de la ciencia.....	225
<i>Belén Lozano</i>	
Maxime Chevalier.....	231
<i>Jean Canavaggio</i>	

RECENSIONES. NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS Y OTRAS

Julio González en el Centro Nacional Georges Pompidou	233
por <i>Julio Neira</i>	
Castillo, Michel del, <i>Dictionnaire amoureux de l'Espagne</i>	237
por <i>Pierre Bovis</i>	
Gorse, O. y Serralta, F. (eds.), <i>El Siglo de Oro en escena. Homenaje a</i> <i>Marc Vitse</i>	241
El nacimiento del cervantismo, Ed. de A. Rey Hazas y J.R. Muñoz.....	247
Resúmenes para repertorios bibliográficos	248

TRADUCTOLOGÍA Y TRADUCTOGRAFÍA

Introduction (Sur la Poésie de José Ángel Valente).....	261
<i>Andrés Sánchez Robayna</i>	
<i>Fragments rotos / Fragments brisés</i> , de José Ángel Valente.....	276

ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Ciencia, filosofía y humanismo: Una disputa más aparente que real

FRANCESC MORATÓ
Universidad de Castellón

Pienso que, al menos en sentido popular, de forma inmediata, sin demasiada reflexión, pocas cosas estarían tan claras como que, en el mundo moderno, las dos palabras clave que responden a la exigencia universal humana de Conocimiento y de Acción, son Ciencia y Democracia. Esto no significa que no persistan, de forma más o menos periférica, discursos que traten de imponerse al prestigio de la ciencia o al de la democracia. Cuando desahuciados por la medicina mayoritaria, acudimos al curanderismo o a la medicina tradicional, ponemos en entredicho la vigencia en exclusiva de la primera. Cuando la democracia aparece, tal como ocurrió en tantos casos durante el período de entreguerras, como un instrumento inadecuado para hacer frente a los retos del mundo moderno, incluso a la modernización misma, que, en algunos casos no se pretende coartar, sino facilitar su acceso, en estos casos, digo, se está objetando, a veces tan seriamente como para provocar una conflagración mundial, la primacía moderna de la alianza entre Ciencia y Democracia. Sin embargo, hace ya sesenta años que resisten unidas y que en su horizonte, al menos como pareja y en el primer mundo, no han aparecido amenazas serias. Por lo que hace al *otro* mundo, sobre todo en relación con los medios con los que amenaza al primero, creo que la amenaza pende mucho más sobre el valor de la democracia que no sobre el de la ciencia y, sobre todo, del momento práctico de ésta: la técnica. Nada permite sospechar que las huestes de Bin Laden renuncien a algún medio técnico para dañar a Occidente, ni que las autoridades chinas desprecien la ciencia para el aumento de la producción, aunque esto no parezca comportar signos de liberalización política relevante.

I. TEORÍA Y VERDAD

Ahora, junto a esas diferencias coyunturales en su aprecio, Ciencia y Democracia, con el sentido que tienen en la actualidad, comparten además una significativa conciencia, en comparación con épocas anteriores, de sus propias limitaciones. Esto las lleva, con mayor o menor empeño teórico, pero siempre de forma presente en el ambiente, a guardar distancias respecto a un concepto de Verdad, el cual, de manera bastante ligera, suele asimilarse a un tiempo pretérito de dogmas inflexibles e imposiciones autoritarias. La *teoría*, que suele acompañar el quehacer científico o sociopolítico, gusta de exhibir su disposición a la tolerancia, a la autocorrección e, incluso, llegado el caso, a la revisión de los propios supuestos sobre los que se asienta. De todos es conocida la influencia de propuestas como el principio de falsabilidad de Popper o el anarquismo epistemológico de Feyerabend, que, además, parecen correr en paralelo a grandes hitos de la ciencia actual como la teoría de la relatividad, el principio de indeterminación o el teorema de Gödel. Y si hablamos de un *otro* campo genérico e indeterminado, pocos se sorprenderán a estas alturas de la adquisición de los *medios* del adversario ideológico, como la economía de libre mercado o la desmedida explotación de la naturaleza, para la consecución del *fin* propio. Esta tensión no tiene lugar en exclusiva en los casos bien vistosos de sociedades que tienen su pasado reciente en lo que se llamó el *socialismo real*, sino, también, en el interior de sociedades con una larga tradición liberal-democrática. Basta con recordar lo sucedido con el paso por el poder de los partidos socialistas más o menos actualizados, hasta qué punto se plegaron a las exigencias de lo que se había tenido como un mero medio en pos de determinados fines, por ejemplo, el Estado *burgués* o la economía de libre mercado, con anterioridad, *medios* ambos de la transición al socialismo. Tengo la impresión que ni los más moderados socialistas de la II Internacional sospecharon jamás que la detención en el medio, y la posposición del *fin*, fuesen a durar tanto, ni, menos aún, que se plantease o, en su caso, se diese por hecha, su insuperabilidad.

Ahora bien, si la superioridad de la democracia es un hecho relativamente reciente –en tanto que su posibilidad, al menos desde Aristóteles ha estado siempre sobre el tapete, en competencia, eso sí, con otras formas que se esperaba más acordes con la promoción de la sinceridad y decisión de los

grandes caracteres—, la ciencia, por el contrario, ha unido su suerte, desde antiguo, al concepto de Verdad que, probablemente, fueron los griegos los primeros en definir de forma contundente. De hecho, aún hoy traducimos el término griego *epistême*, precisamente por *ciencia*. Como es sabido, es la capacidad (virtud, *areté*) primera y más básica, también más común, de que dispone el ser humano para referirse a «lo que es como es», lo que ninguna voluntad, humana o divina, puede modificar, una vez que su objeto ha quedado claramente deslindado de lo que, en sentido opuesto, es objeto de *poiesis* (producción, fabricación) o de *praxis* (acción en términos de relaciones humanas: amistosa, familiar, política etc.). En este caso, se puede producir de una manera u otra, igualmente existe una multiplicidad de acciones morales, aun respetando unos márgenes comunes. Dicho en otros términos: en este caso cabe decidir (*proairein*). Ahora bien, *decido* cuando no sé o cuando no sé bastante y, en esencia, no puedo saber. Si invierto en bolsa o si decido casarme, *no sé* si será o no un acierto. No decido, en cambio, la distancia que me separa del Sol ni el teorema de Pitágoras. Decidir significa, cuando se puede, hacer prevalecer unos motivos sobre otros. Siguiendo con el ejemplo: la razones de invertir o de casarme, por encima de las que me llevarían a desconfiar de hacerlo. En este realce, es imposible eliminar, aun no cesando en el empeño, cierto margen de arbitrariedad.

Volveremos sobre ello, en tanto que la última época de la historia de la ciencia otorga un papel a la decisión, inaudito a los ojos de la mentalidad científica de no muchos siglos atrás. Con anterioridad a esta última etapa, desde los griegos al sentido común aún hoy, se da la convicción, con todas las diferencias que se quiera, de que al conocer, no así al imaginar o al desear, me ocupo de lo que es como es o, dicho de otro modo, no se cuestiona la correspondencia entre la idea y la cosa, el concepto y la realidad. Esto no significa que, antes o después, la susodicha convicción no esté asediada por tendencias de signo bien diferente. Toda la pericia intelectual de los griegos, no consiguió desterrar al mito. Como tampoco lo hacemos nosotros cuando seguimos, de forma popular si se quiere, pero no por ello menos significativa, asimilando de un modo u otro la germinación de la semilla, que tiene lugar en el seno de la tierra y la del óvulo, que tiene lugar en el vientre materno. Todo el alcance de la especialización científica, ha sido insuficiente para prescindir de este hábito poético. Las diversas acepciones de la *doble verdad*, de Averroes o de

Spinoza, responden al intento de asumir esta situación. Del mismo modo que, en el otro extremo, todos los reparos de la ciencia moderna, a la vieja seguridad de estar percibiendo la realidad tal cual es, o de Husserl en la V meditación, acerca de la “evidencia” del otro, hacen poca mella sobre el sentido común en cuanto tal. Otra cosa habría que decir respecto al sentido común visto desde escuelas filosóficas como el empirismo o el positivismo. Éstos, al menos en su fase más crítica e interesante, han acabado por reconocer que el discurso que suscribe la superioridad del sentido común o del hombre de la calle no es, sin más, contenido del sentido común ni del pensamiento del hombre de la calle. Es, bien al contrario, un metalenguaje, es decir, un lenguaje que se sitúa en otro plano que el del lenguaje natural o, de lo tenido por tal, al menos hasta ese momento. Porque otro de los rasgos más fácilmente reconocibles en muchas escuelas, aparentemente distantes, del pensamiento contemporáneo, es la sospecha frente a toda naturalidad y, por consiguiente, su progresiva sustitución por una forma de *decisionismo*. Desde los grandes problemas de la filosofía de la lógica a los epistemológicos de la filosofía de la ciencia, no es difícil seguir este recorrido.

Al margen de este apasionante debate filosófico-científico, que está, a mi entender, entre lo más serio y mejor de la reflexión teórica del último siglo, volviendo al punto de partida, creo que podemos decir, sin temor a equivocarnos, que la verdad científica ocupa la mejor de las posiciones entre el conjunto de entidades en que el hombre moderno deposita su aprecio. Si esto es así, se debe a que tenemos al contenido de la ciencia por *verdad*, más verdad en cualquier caso que el propio del mito, del texto sagrado, de la obra de arte, de la leyenda, del sueño o de la intuición o presentimiento más o menos subjetivos. En esencia, aún hoy, coincide la verdad (*Aletheia*) propia de la *epistème*, con lo que el común de los mortales espera de la ciencia: que conozca tan bien el cuerpo humano, que pueda curarlo en caso de enfermedad; que conozca tan bien las leyes físico-matemáticas que pueda viajar a las galaxias con seguridad o transitar por el puente sin que se derrumbe. También Edipo espera de la Esfinge que le diga *en verdad* lo que va a ser su destino, aunque, después, ceda a la ilusión más o menos mítica y pretenda esquivarlo. En cualquier caso, con todos los altibajos que se quiera y hasta con momentos de persecución en ocasiones, desde los griegos hasta nosotros, existe una innegable corriente a favor de un discurso de lo que es *en verdad*. Hasta lo que hoy nos aparece como dif-

cilmente compatible con el contenido de la ciencia, la Teología, hubo un tiempo en que albergó la pretensión de ser ella misma la sede de esa *verdad*. En épocas diferentes, si se quiere, no difieren demasiado las razones con que la teología o la ciencia, defienden su primogenitura en relación a la Verdad, tal como fue enunciada por los griegos. Es de sobra conocido cómo el cristianismo dejó de ser una secta más o menos misteriosa, como la de los esenios, proveniente de una provincia periférica del imperio, sólo a partir del momento que cesó el debate sobre la conveniencia, o no, de asumir la cultura antigua y se decidió a incorporar, en la medida de lo posible, el legado de ésta. Del mismo modo, es notorio el esfuerzo de Tomás de Aquino por asumir a Aristóteles –una asignatura pendiente de la escolástica hasta el siglo XII– hasta hacer del resultado el cuerpo principal de doctrina de la iglesia de Roma para enfrentarse, y combatir, todos los “errores” modernos. Por último, y aunque sea dudoso que los adversarios de Galileo, hubiesen aceptado una solución a lo Copérnico –reducir la tesis a hipótesis y pasar página–, siempre quedará la duda de qué hubiese podido ocurrir, caso de no empeñarse Galileo en el carácter *evidente* de lo que *veía*, es decir, de su verdad. El alcance de la madurez por parte del cristianismo, la consolidación de la escolástica como doctrina oficial de la Iglesia, el nacimiento de la ciencia moderna, y otros muchos ejemplos que se podrían citar –entre ellos, y no de la menor importancia, la estrecha vinculación entre física y teología en Newton, no de forma muy distinta a lo pretendido hoy por Frank Tippler cuando propone servirse de las matemáticas y la física para demostrar la existencia de Dios o la inmortalidad del alma–, tienen en común, más allá de sus profundísimas diferencias, el referente de la Verdad. Eso no significa que sus diferencias pudiesen permanecer en letargo sin límite temporal. De hecho, desde el surgimiento de la física matemática hasta nuestros días, se ha extendido el prejuicio de la incompatibilidad entre las ciencias y las humanidades, entre la *objetividad* de las primeras y la inevitable *subjetividad* de las segundas.

II. ¿DE QUÉ FACULTADES SE SIRVE LA CIENCIA?

Este prejuicio no tuvo siempre la misma intensidad, ni siempre se planteó en términos de oposición inconciliable, Tampoco adoptó siempre el cariz de *verdad científica* frente a fantasía poética, ilusión religiosa o construcción

metafísica. Algunos de los grandes nombres entre los que ayudaron a preparar la gran revolución de la física y la astronomía, jamás rechazaron la astrología. Otro que sí lo hizo, Leibniz, ni siquiera se planteó estar haciendo algo en dirección contraria al modelo por entonces triunfante –en pleno período de *ciencia normal*, en la terminología acuñada por Lakatos– de mecánica clásica y su supuesto del carácter último e indivisible de los átomos, al asertar, creemos que con asombro, antes incluso que con plena convicción, que «la naturaleza no puede dar saltos». Hoy es de dominio público que estas palabras constituyeron la primera premonición de lo que, a principios del siglo XX, acabaría por exigir la revisión de los supuestos de la mecánica clásica y, por ende, del mecanicismo como concepción general del funcionamiento del Universo, abriendo paso a fenómenos del prestigio de la teoría de la relatividad o el cuantismo. Sin embargo, la actitud de Leibniz, a los ojos de un hombre de estudios un siglo posterior al suyo, en plena revolución industrial, alimentado con la fe del primer *positivismo*, en el mejor de los casos, hubiese sido considerada simpática especulación filosófica, perteneciente a un pasado superado por los hechos. En ese sentido, cabe considerar al siglo XIX como el período histórico en que más lejos llega el extrañamiento, la indiferencia entre humanismo y ciencia. Paradigma de ello, será siempre el pensamiento de A. Comte. Como lo es de la convicción de que sea posible una ciencia alimentada de *hechos* y que prescindiera, hasta el límite de lo posible, de las ideas, de las interpretaciones, es decir, de todo aquello que, hasta el mismo Comte debía de reconocer que es casi imposible prescindir.

Para complicar más la situación, el nacimiento, consolidación o actualización de las ciencias llamadas humanas, coincide con el auge del positivismo, pudiéndose decir que es su producción más relevante. Y si difícil es ya, de por sí, ni que sea como ideal orientador más o menos inalcanzable, la apuesta por unas ciencias naturales o exactas, levantadas *sólo* sobre hechos, resulta vana aplicada a cosas tales como la sociología, la psicología, la criminología, donde salta a la vista que los hechos piden a gritos ser *interpretados*. Es comprensible que el brillante resultado conseguido por la moderna ciencia físico-matemática, animase a las nuevas investigaciones a seguir su ejemplo, lo cual no significa que siempre pudiesen hacerlo, sin riesgo de patinazos espectaculares. En ese sentido, cabe hablar de una especie de utopía de simplificación, construida sobre la ilusión que se formularía como posibilidad de que los

hechos humanos se expliquen con la misma *simplicidad* que lo hacen los fenómenos naturales. Simplicidad, en tanto que la moderna física, comparada con la física aristotélico-ptolomaica, ha conseguido, con el uso de hipótesis formuladas matemáticamente, explicar más con menos, reconducir fenómenos hasta entonces tenidos por de diferente naturaleza –por ejemplo: el movimiento terrestre y el movimiento celeste– a una misma explicación que, a su vez, recoge y da cuenta de las diferencias, por ejemplo de la diversa intensidad de la gravitación según el punto del cosmos en que nos situemos. Estas diferencias, sin embargo, comparten la misma *naturaleza* cuantitativo-matemática. A partir de ese éxito indiscutible, se genera la ilusión de poderlo repetir en cualquier otro campo del saber. Es por ello por lo que Comte califica la sociología –que nace ante la necesidad de rescatar de la anécdota, o como mucho de la crónica, el movimiento migratorio, del campo a la ciudad, provocado por la revolución industrial, para reconducirlo al ámbito de lo científico– de “física social”, a la vez que acepta como ciencias, sin atisbo de duda, cosas tales como la fisiognómica o la frenología, que el *idealista*, Hegel descartó argumentando que el espíritu sólo es hueso en tanto que difícil de determinar y no, como entendían los defensores de estas supuestas ciencias, en base a la ilusión de claridad y distinción que se derivaría de la plasmación en un hueso de lo más abismal del espíritu humano. La posición de Hegel en este juicio es similar a la de Leibniz, respecto a la imposibilidad de los saltos en la naturaleza. Una y otra aparecen como aserciones debidas a la intuición y no a la deducción, premoniciones felices que los científicos de su tiempo apenas si dan crédito, y a las que los científicos del futuro dan la razón sin, en la mayor parte de los casos, cuestionar en profundidad su fe positivista que acepta la superación de la metafísica por la ciencia. Nada, pues, les hace detenerse y preguntarse por la vigencia de los propios supuestos realistas. No estamos, pues, sólo ante un conflicto entre cultura científica y cultura humanística, sino, también, ante un conflicto entre supuestos que guían las ciencias exactas, y hasta cierto punto, también, las naturales, y supuestos que hacen lo propio con las ciencias humanas o sociales. Lo que sorprende es la identidad de ambos en muchas ocasiones y, en consecuencia, la necesidad de abandonar el tópico de la contraposición para empezar a vislumbrar la auténtica envergadura del problema. Ciertamente, podemos haberle leído a Heidegger aquello de “la ciencia no piensa”, pero cuando uno siente esto de verdad, es cuan-

do se ve asediado por las inacabables disputas acerca, pongamos por caso, del origen interno o ambiental de problemas tales como el autismo o la disposición a la drogodependencia. No pongo en duda la veracidad de unos datos estadísticos o correlacionales, éstos, sin embargo, raramente, en el mismo momento que se enuncian o se revelan, renuncian a poner en marcha los resortes propios del principio de *causalidad*. Gracias a él, no sólo se dice lo que se dice, sino que se apuntan consecuencias y se insinúan normas prácticas. Unas ciencias más que otras, y mucho más el lenguaje divulgativo, tienden a olvidar que la filosofía desde Hume no ha cesado de poner en guardia contra la exageración del alcance del principio de causalidad. Más aún, contra ese uso específico de la causalidad, del cual son deudores todos los demás, y que no es otro que la establecida entre los hechos del mundo y nuestras representaciones mentales. En este sentido, se puede decir que “la ciencia no piensa”, sin que esa expresión signifique, para nada, ausencia de rigor y dedicación por parte de sus profesionales. Puestos a denunciar, también cabría decir que “no toda la filosofía piensa”, siempre que por *pensar* entendamos posibilidad siempre abierta (*Immer wieder*) de replanteamiento de lo sabido, empezando por el significado de los términos. Por eso, en los ejemplos aludidos, a los que cabría añadir algunas profecías económicas, medioambientales o demográficas, o la exasperante contraposición entre mentalismo y conductismo –la cual, mientras dure, será siempre el mayor de los obstáculos para *pensar* el cuerpo– uno acaba por sospechar que es la vigencia misma de las palabras o del prestigio de la causalidad, lo que debería revisarse de raíz. O, en su caso, *popularizar* la revisión que, en muchos casos, ya se ha hecho. Casi sobra decir que esto no suele hacerse, aduciendo necesidades prácticas y tildando la propuesta de meramente teórica. El empeño, sin embargo, no evita que acaben saltándonos a la cara problemas que habíamos tratado de sortear. No ignoro, por mi parte, que la atención dirigida a lo teórico, no tendría por qué ni siquiera aligerar el peso de los obstáculos con que se enfrentan los científicos. Me limito a apostar por la cautela, de la cual, creo, hasta la misma práctica científica, y no sólo nuestra orientación en el mundo, se podría beneficiar. A efectos prácticos, habría de acordarse desvincular el uso, absolutamente legítimo, de la categoría de causalidad, de la mala costumbre que supone la excesiva premura de simplificación, al establecer de forma unidireccional la relación entre causa y efecto. Tender, más bien, hacia una forma de causalidad compleja y autocrítica.

ca, consciente, además, de que, cuando están involucradas voluntades humanas en los hechos objeto de investigación, siempre cabe un vuelco imprevisto y, aun sin llegar a tanto, simplemente, una reacción que por sí sola desmienta cualquier previsión. Lo humano no es lo natural, al modo como fue pensado por la ciencia moderna. Quizás, aún esté por llegar el día que, a consecuencia del cara a cara entre uno y otro, se vean obligados a cambiar la imagen recordada que tenían de sí mismos.

III. EN LA AVANZADILLA CIENTÍFICA

Desde una perspectiva esquemática, diría que han sido la física y las matemáticas, que se han visto alcanzadas, conscientes de ello, por la inevitabilidad de los llamados “problemas teóricos”, antes de lo que lo han hecho las ciencias humanas. Hasta cierto punto, esto puede ser lógico en tanto que donde antes arraigó el dogma, antes debe empezar a resquebrajarse. En ese sentido, cuando el *fisicalismo* ortodoxo comenzó a ser rechazado en el ámbito de la física teórica al nivel más vanguardista, fue justo cuando se impuso en la psicología su lucha contra el llamado *mentalismo*. Por supuesto, hablo de niveles avanzados. Me doy cuenta de que las escuelas están llenas, aún hoy, de físicos acérrimamente fisicalistas impartiendo una asignatura, cuya evolución a lo largo del último siglo, consideran una veleidad teórica pendiente de demostración. A su vez, no ignoro cómo el neurólogo Freud se encontró conducido a una forma de mentalismo, al igual que el psiquiatra Binswanger a la fenomenología y a Heidegger. Se podría aportar un buen número de ejemplos de cruces fructuosos entre humanismo y ciencia que, sin embargo, no han logrado disipar el tópico de la incompatibilidad entre uno y otra. La cosa resulta aún más preocupante en tanto unas ciencias y otras dejan escapar de la polémica que sostienen, la pertinente reflexión sobre un procedimiento que les es común y consustancial. Hablo de la progresiva e ilimitada especialización o división del saber, la cual nunca deja de verse acompañada de la consiguiente división del hacer, es decir, del trabajo. Esto último es mucho más que un instrumento inocuo, del que la ciencia se habría servido en su desarrollo. En realidad, representa el modo como la ciencia, en un tiempo vinculada al concepto de totalidad (*en panta*), muestra el peso que sobre ella, como momento teórico, ejerce la técnica, como momento práctico. Es la técnica quien impo-

ne a la ciencia lo que en sus propios dominios se ha revelado eficaz: la delimitación de su objeto de investigación, la sectorialización, la expresa prohibición de mirar más allá del muro que ha decidido levantar. Hoy no es extraño encontrarse con el rechazo –convertido casi en lugar común– de cualquier solución ideológica, totalizadora, asimilada en muchos casos al revés teórico del totalitarismo político. Incluso en aquellos casos en que se trata de llamar la atención sobre las consecuencias más temibles del desarrollo de la técnica, se hace, sin embargo, no permitiendo que se ponga duda el primer postulado de toda acción técnica. Cuando se dice que “hay que hacer algo” contra el cambio climático o contra la degradación de la institución educativa, pongamos por caso, se olvida, de manera más o menos deliberada, los sentidos que el concepto de Naturaleza ha tenido en Occidente o, en el otro caso, que la universalización de la enseñanza no respondió, precisamente, a los motivos filantrópicos a los que ahora se alude en su defensa. En el mejor de los casos, el persuadido de actuar correctamente podrá admitirnos, sin vacilación, que nuestra objeción es un problema “teórico” que habrá de posponerse ante la urgencia de cuestiones “prácticas”. Entre nosotros, mucho más de lo ocurrido en la tradición, en la que sin embargo, encuentra su base, ha arraigado el prejuicio de que un exceso de pensamiento paraliza la acción. Debido a ello, esta última exige la retirada del anterior, cuando podría obstaculizarla. No es extraño, pues, que lo “teórico” o lo “comunicativo” que, a su manera, intentan recomponer las relaciones con la Totalidad –del medio, del ecosistema etc.– estén destinados a llegar siempre tarde, cuando el mal difícilmente tiene remedio. No tanto en el sentido de que tal o cual problema no tenga solución, que en muchos casos la tiene y registra éxitos a veces espectaculares, sino en el sentido de fortalecer la mentalidad que persigue la solución del problema con los mismos medios que lo provocó: estableciendo un rígido contorno. El “ahora hay que proteger” de hoy comparte el mismo espíritu del “ahora hay que producir” de ayer. Y no dejo de reconocer que su diversidad, en la mayoría de los casos, no es sino retórica.

Esto tiene más importancia de la que parece. La mencionada falta de un punto de vista global, suele compensarse, o traducirse, en interminables clasificaciones verbales. Medicina curativa o preventiva, economía social o productiva, arquitectura estilística o urbanista, sociología o teoría social... en los que el hablante cree tener una realidad sujeta en el mismo momento en que,

en realidad, se le está escapando de forma incontenible. Aquella confusión de lo real con lo simbólico, de que tanto habla Bergson, parece convenir aquí de forma especial. Sorprendente, en cualquier caso, el efecto tranquilizador que se le suele asociar. Parecemos responder a una especie de irresistible inclinación por el instante intemporal a la vez que, paradójicamente, más creemos en lo histórico. Confundimos las palabras con las cosas, el comienzo de algo con el instante privilegiado en que pasa forma parte de nuestro lenguaje, en una muestra sin precedentes de lo que yo llamaría “egoísmo lingüístico”. Las tan cacareadas diferencias, que pueden abarcar desde las palabras a la indefinida división de las ciencias, las cuales copan, en detrimento de la identidad, lo más visible de la filosofía actual, responden, simultáneamente, tanto a la necesidad de dar cuenta de una realidad que, definitivamente, es temporal, deviniente y, antes o después, caduca, como a la persuasión innegociable del tratamiento aislado de las distintas partes en que se la divide. Arrancándola de los lazos con la totalidad que, en la situación actual, no puede ser otra que la totalidad histórica. La ausencia de ésta de lo que es el plano explícito de nuestro lenguaje, no deja, sin embargo, de tener sus efectos. Efectos son que los mitos se cuelen en el lenguaje cotidiano, tanto como que se efectúen inferencias precipitadas en el ámbito científico. Las viejas advertencias de un Aristóteles a favor de una colaboración de la poesía con la historia, o de Vico, a favor de la complementariedad entre razón natural y razón histórico-poética, parecen no contar demasiado. Lejos, sin embargo, de ser un capricho más o menos anacrónico, su ausencia resuena desde lo más profundo de nuestro inconsciente. Ingenuo resultaría, claro está, cargar las culpas sobre cualquiera de las partes.

Conscientes de esto, de una manera u otra, todos podemos observar cómo de un tiempo a esta parte, la formulación de proposiciones científicas o, simplemente, dotadas de la veracidad suficiente para afrontar cuestiones prácticas, tienden a plantearse con un margen de restricción. Es “en tal porcentaje” o “con tal o cual probabilidad” como se cura la enfermedad, o resiste el dique que contiene la arena de una playa regenerada o se aguarda el futuro de una inversión. A nadie se le ocurre, por otra parte que esta formulación constituya una confesión de debilidad comparada con la manera “absoluta” como la física matemática o la mecánica newtoniana enunciaban sus proposiciones. Más bien hay razones para pensar todo lo contrario. El poder de la

ciencia se incrementa en tanto es capaz de anticipar sus propios fallos, como mayor es el control de la computadora *Hal* sobre los tripulantes humanos de la nave espacial, en *2001* de Kubrick, en tanto que avisa –sobrecogiendo a los destinatarios del mensaje– de su próxima e inapelable desconexión. Volverse consciente, tal como hacen la mayor parte de las proposiciones científicas en la actualidad, de la propia vulnerabilidad, resulta la condición necesaria para evitar sus efectos. Ahora ¿cuál es, en definitiva, la razón de la vulnerabilidad?

IV. MOVIMIENTO PERPETUO

En cierto modo, si algo distingue los cinco siglos que llevamos de modernidad, es este progresivo aumento de la conciencia del “todo cambia”. Cambian las técnicas que facilitarán la vida en el futuro inmediato, retrasarán la muerte, permitirán disfrutar más de cada instante; cambia la relación con nuestro cuerpo que ha conseguido demostrar la fragilidad de algunos límites biológicos, hasta ayer tenidos por infranqueables; se ensancha el mundo “conocido” de las relaciones comerciales. Leopardi lo recogió en versos admirables:

*Meglio fatti al bisogno, o più leggiadri
 Certamente a veder, tappeti e coltri,
 Sedie, canapè, sgabelli e mense,
 Letti, ed ogni altro arnese, adoreranno
 Di lor menstrua beltà gli appartamenti,
 E novel forme de paiuoli, e novel
 Pentole ammirera l'arsa cucina.¹*

Creo que los términos clave de estos versos son: lindos (*leggiadri*) y necesarios (*fatti al bisogno*). No siempre lo lindo ha podido acompañar a lo necesario, y viceversa. Casi podría decirse que, hasta donde alcanza la memoria, más bien han tendido a excluirse. Si hablásemos de lo bello y, aún

¹ Más lindos, ciertamente, y necesarios, / alfombras, cortinajes, mesas, sillas, / canapés, escabeles, lechos y otros / enseres, con su efímera belleza, / ornarán las viviendas; nuevas formas / de peroles y nuevas cacerolas / se admirarán en la cocina humeante.

más, de lo sublime, esta exclusión tendría muchas menos oportunidades de producirse. Un templo dórico, una ermita románica, un cuadro de Friedrich nos impresionan porque a la necesidad de su ejecución, en que ni falta ni sobra nada, unen la majestuosidad que nos atrapa y se nos impone. Sin embargo, hablando de lo lindo, femenino y cotidiano, hay que decir que se distingue, precisamente, por su carácter inesperado, imprevisto, *trouvé*, por una parte. Por otra, por la facilidad en conseguirlo en aras a la comodidad que aporta a nuestras vidas, lo cual sólo ha sido posible a partir de las consecutivas revoluciones industriales –sin que eso signifique olvidar la carga de dolor y desigualdad que han conllevado, por no hablar de desequilibrios territoriales. El más visible es, sin duda, el que se da entre los hemisferios Sur y Norte del planeta. Por último, es su carácter efímero lo que, quizás, con más propiedad define a lo “lindo”. En caso contrario, se sospecha, y se teme, al tedio que, a buen seguro, se seguiría. Casi sobra decir que todo esto ha sido posible no sólo por la ciencia físico–matemática, sino, también, por sus intentos de superación, promocionados desde el interior de sí misma. Entre ellos, no ocupa un lugar menor la constatación del elemento azaroso e impredecible que hay en toda observación y en toda teoría. Lo que una vez se llamó *tyche* (azar, casualidad) y otras *clinamen* (desviación, inclinación), sin llegar a afectar seriamente al paradigma científico imperante en su época, aparece entre nosotros como algo insoslayable, a no ser que quiera uno exponer al descrédito la propia labor. De ninguna manera se puede creer que hayan caído en saco roto las advertencias de Gödel –acerca de los límites de la consistencia de un sistema axiomático–, de Tarski –acerca de lo incompleto de cualquier lenguaje científico–, o de Heisenberg –acerca de la imposibilidad de medir a la vez el movimiento y la posición de una partícula. Además de nombres como los de Russell, Hilbert o Turing, gigantes en el reconocimiento de la fragilidad que, paradójicamente hace a la ciencia más fuerte, hay hechos irrefutables, como los destinos corridos por la línea París-Versalles en 1842, el estreno del Puente de las Cadenas, obra impulsada en parte por la desenfrenada imaginación del Conde Istavan Szechenyi, y que acabaría uniendo Buda con Pest, y el del bien conocido *Titanic*, que prueban hasta qué punto el viejo mecanicismo determinista era falso.

V. FILÓSOFOS INAPETENTES Y CIENTÍFICOS CONFIADOS

¿Hasta qué punto todo esto nos hace albergar esperanzas de encontrarlos ante claros indicios de una cercana reconciliación de la cultura científica con la cultura humanística y de dar por concluída la etapa del determinismo-mecanicismo ortodoxo, así como de lo que los filósofos llaman *realismo ingenuo*? La pregunta no tiene una respuesta fácil. Los filósofos, los más especulativos al menos, y desde el rigor que reclaman para su trabajo, tienden a no tomar en consideración alguna preocupación, como la ecológica, que, por una u otra razón, ya han encontrado un lugar en la opinión pública del primer mundo, aunque sigan siendo menos que testimoniales en el tercer mundo o en los países en vías de desarrollo. Entre los portavoces técnicos del primero, además, resulta bastante habitual una cierta “comprensión” hacia quienes, por el momento, se niegan a adoptar medidas proteccionistas, argumentando que “primero, hay que crecer”, ofreciéndose, lo quieran o no, como magníficos ejemplos del proverbial, y fatal, retraso de la ética. Ahora, también los filósofos que no reconocen ni siquiera una atmósfera común entre la densidad de sus reflexiones sobre la naturaleza, la técnica y la mundanidad inherente a toda humanidad, y lo que ya forma parte de las preocupaciones actuales, contribuyen, a su manera, al susodicho retraso, además de poner las cosas nada fáciles a quien, aun partiendo de la superficialidad de los *media*, estaría dispuesto a escuchar argumentos que, llegado el caso, podrían, incluso, denunciar la complicidad del mismo mensaje superficial e, incluso, esta inaudita hegemonía, tan de moda, de la ética en detrimento del resto de disciplinas filosóficas.

Los científicos, con la excepción parcial, al menos hasta dónde yo percibo, de algunos representantes de las ciencias formales y físicas, tampoco suelen atender la invitación de los filósofos en cuestiones tales como la necesidad de volver sobre el tronco común del que nacieron tanto la filosofía como la ciencia moderna. Que no es otro que el concepto de Naturaleza, equiparable a la misma capacidad del pensamiento humano, el cual no puede acabar sino reconociéndose Naturaleza él mismo: inmanentismo riguroso, seña de identidad privilegiada de todo el pensamiento moderno. El pensamiento antiguo y medieval, por el contrario, siempre acabó resignado ante el hecho de que la naturaleza trascendiese sus propios límites, sin distinguir entre la naturaleza

física o la metafísica, propia del *hyperuranio* platónico o del *entendimiento agente* aristotélico. Éstos tenían su sede tan fuera del pensamiento humano como cualquier objeto material y cotidiano. Sin embargo, esta consecuencia de alto calado especulativo, no afectó en absoluto al rasgo más característico del llamado Sentido común o de las inteligencias poco cultivadas: la convicción de que al conocer, estamos tratando con la realidad, no con una mera imagen, ni con una interpretación de la misma, ni con una perspectiva, ni menos con un disfraz. De hecho, hoy no es difícil encontrarse con quien pone en guardia contra la supuesta ahistoricidad, naturalidad y espontaneidad de lo que suele entenderse por Sentido común, advirtiendo que lo que se presenta como tal tiene su origen en esa duplicidad admitida por los representantes del pensamiento antiguo, quienes, al fin y al cabo, se acomodaron a ella, al mismo tiempo que estaban convencidos de situarse en el lado opuesto al del mito, en el lado de lo evidente, de lo que no admite dudas sobre su veracidad, en materia de conocimiento, o de su *sensatez*, al tratarse de reglas destinadas a orientar la acción. Cualquier profesor que haya intentado iniciar a sus alumnos en el conocimiento de Aristóteles, pero también del Platón del *Filebo*, sabe de la dificultad que supone devolver a estos autores, más que a cualquier otro en la historia de la filosofía, su correspondiente carga de historicidad, pues, consiguieron, de forma más que notable, presentarse a sí mismos como portavoces de lo “normal”, de aquello en lo que habían de asentir todos los hombres cuerdos. Platón frente a los sofistas, Aristóteles defensor de la virtud del “término medio” cumplen a la perfección este cometido y no es tarea fácil, a efectos de exposición, arrancarles de esa cierta imagen de cosa sabida. Eso no quita que en esos autores se encuentren algunas de las semillas que, al germinar siglos después, acaben dando lugar a algunas de las bases teóricas más firmes de la revolución científica que tuvo lugar a partir del Renacimiento. En ese sentido, cabe entender la relación necesaria entre matemáticas y astronomía, defendida por Platón, como la piedra angular sobre la que levanta Galileo, plenamente consciente de la deuda contraída, su imponente edificio. Así como lo dicho por el Estagirita en el *De anima* –“el alma es en cierto sentido todas las cosas”– como el primer aviso de la llamada naturalización del pensamiento, también de la espiritualización de la naturaleza, que tuvo lugar inmediatamente antes de la revolución científica, en lo que se conoce como Filosofía natural del Renacimiento. Los autores más condescendientes suelen ver en este período

una forma literaria, en parte poética, de exponer lo que acabará siendo dicho de forma concreta y matemática poco tiempo después. Queda más en penumbra el hecho de que su apuesta filosófica, por lo que al naturalismo e inmanentismo se refiere, fue más lejos que la de sus inmediatos sucesores, los grandes científicos, atrapados por la seducción del prejuicio realista, propio del sentido común.

Sin embargo, aun contando con las incoherencias de sus fundadores máximos y de la epistemología chata con que se dejan llevar ciertas etapas posteriores, toda la ciencia moderna se levanta sobre el cuestionamiento progresivo del prejuicio realista. Esto me parece tan evidente, que debería bastar por sí solo para que se impusiese una cierta cautela a la hora de conceder el privilegio de ahistoricidad al sentido común, al menos en su uso teórico. Autores modernos, muy lejanos entre sí, como G. Gentile en la *Teoria dello spirito come atto puro* o R. Caillois en *Vocabulaire esthétique*, han coincidido en la imposibilidad consustancial a la ciencia de comprenderse a sí misma históricamente. El primero lo achaca al “realismo” que no duda del carácter externo y trascendente del objeto respecto al pensamiento; el segundo, al postulado del progreso infinito que suele acompañar el quehacer científico, frente al atavismo que la obra de arte mantiene con el pasado. En efecto, según Caillois, mientras que en la ciencia “Todas las novedades se reencuentran en el mismo cementerio... en las artes, nada tiene la garantía de valer más sólo porque viene después”. Y esto, tan cierto como sorprendente, es el hecho de que ciencia e historia hayan bifurcado sus caminos, siendo que son criaturas de un mismo espíritu.

VI. IDEALISMO

Pocos como Gentile han sido conscientes de esto y, sin embargo, en sentido bien distinto al posicionamiento anticientífico del que todavía, injustamente, se le acusa, se mantuvo en la idea de la incompatibilidad entre ciencia y, al menos, completo sentido de la historicidad. Algo similar venía a suceder con el arte: tampoco le es dado explicar las razones de su propio desarrollo. Sólo la filosofía contemporánea, el idealismo más ambicioso, nunca antes conocido, dispone de este privilegio. Con esto entramos en la etapa última, y quizás más apasionante, de las relaciones no sólo entre la cultura humanística

y la cultura científica, sino también del problema que supone la diferencia de objetivos y de velocidades, dependiendo de los diversas regiones de una y otra. A mi entender, nos encontramos ante un sugestivo reto para la sociología del conocimiento. Tenemos, de una parte, una tangencia clara –por no decir más– entre lo sucedido tanto al mayor nivel de la filosofía y de la ciencia especulativas. Como es bien sabido, el arranque de la filosofía contemporánea ha de situarse en la mezcla de admiración y, al mismo tiempo, necesidad de corrección, que el pensamiento de Kant suscitó. Para los jóvenes filósofos románticos, el Kant de las dos últimas *Críticas* había abierto el camino por el que debería transcurrir el pensamiento del futuro, al haberlo caracterizado como actividad y producción, antes que como contemplación e intelección. Ese era su mérito indiscutible. No era menos cierto, sin embargo, que algunos de los contenidos de la primera *Crítica*, así como la influencia que pudiesen mantener en las dos restantes, actuaban en perjuicio de lo anterior. Entre ellos el carácter *dado* y rígido del sistema de categorías –de procedimientos y recursos conceptuales–, al que consideraban una concesión inadmisibles del maestro a los prejuicios realistas y fijistas, propios tanto del saber común prefilosófico y precrítico, como de lo supuesto tras la formidable fachada de los logros de la física y mecánica modernas. Uno de esos jóvenes, Schelling, fue, quizás, quien más lejos llegó en la caracterización del pensamiento como producción o creación –al fin y al cabo, ambos términos traducen el griego *poiesis*. Lo hizo de forma tan contundente, que lo convirtió en un proceso *inconsciente*, que, hasta entonces, no había pasado de ser el rasgo identificador de lo natural, al menos desde que fue arrancado de las manos del mito. Ahora, por el contrario, el pensamiento se naturalizaba –se imanentizaba identificado con la naturaleza– profundizando lo que se veía venir desde el naturalismo renacentista, aunque hubiese quedado momentáneamente detenido, a causa de la epistemología tosca con que el desarrollo de la ciencia moderna se había visto envuelto. Schelling comprendió, en pleno período de disfrute práctico, de *ciencia normal*, de la ciencia moderna –de ahí su mérito–, que no podía quedar indemne semejante talón de Aquiles teórico y que, aunque fuese a nivel especulativo, con tintes, en ocasiones, que su época, y aún más años después, debían ver como visionarios, había que plantear una alternativa *dinámica*, desde la filosofía natural, a la *estática* propia de la física moderna. Esta denominación no sólo no era arbitraria, sino que parece comprender lo que suele atribuirse,

erróneamente, a Nietzsche en exclusiva, a saber, que el único Devenir no provisional y no destinado a verse arrollado por los diversos tipos de estabilidad concebidos por Occidente –desde las ideas platónicas a las leyes físico-matemáticas– era áquel provisto de dos caras: el que hace de él una ley de la realidad y *simultáneamente* una ley del propio pensamiento, porque –he aquí el centro de la cuestión– se ha disipado la creencia de que pensamiento y realidad sean elementos heterogéneos. El pensamiento es Naturaleza e Historia, a la vez, sólo porque es potencia infinitamente creadora. En cuanto tal, representa el reto mayor y más sugerente de todo el idealismo moderno.

Descartados los prejuicios que llevan a ver en el idealismo el enemigo declarado de la ciencia –posición que por muy extendida que esté, creo que cada vez afecta menos a la vanguardia científica– se hace patente la convergencia entre uno y otra en el rechazo del positivismo y realismo más romos. Al mismo tiempo, se acortan las distancias entre filosofías que se nos suelen presentar ocupando compartimentos estancos –entre idealismos y voluntarismos, por ejemplo–, además de resaltarse la similitud con muchas de las razones esgrimidas a favor de lo acaecido en el interior de las artes en el último siglo transcurrido. Sin que esto signifique, ni mucho menos, que las tensiones entre cultura humanista y científica hayan desaparecido, y, quizás, no lo hagan nunca, creo que el debate ha conseguido situarse a un nivel de mayor sensatez. Por supuesto, ni todas las filosofías, ni todas las ciencias han respondido por igual a la llamada. En algunos casos, como el de la medicina, la economía o, en general, el de las ciencias humanas, en que lo humano histórico y, hasta cierto punto, imprevisible es mucho más difícil de soslayar, se advierten síntomas de estancamiento y hasta de involución, por su intento artificioso de refugiarse en un naturalismo trasnochado. Su futuro, como el de las demás, pasa por devolverlas al *mundo de la vida*, aún conscientes de la necesidad de especialización, de aislamiento de su objeto –¡siempre producto de decisión!– que, eso sí, nunca puede perder de vista su carácter funcional y transitorio, sin riesgo de poner en entredicho su misma seriedad.

Las razones del humanismo contra la ciencia

JAVIER GARCÍA GIBERT

I.E.S. Juan de Garay / Universidad de Valencia

La relación entre la ciencia y la tradición humanística es un suceso de largo y hondo calado en la historia cultural de Occidente. Lo que entendemos por “modernidad” es una creación conjunta de ambas instancias, pero a menudo científicos y humanistas se han llenado de reproches, o han manifestado –lo que es todavía más sintomático– una recíproca indiferencia. Llegados al siglo XXI, esa indiferencia adquiere entre los humanistas la forma de la pureza frente al extravío, pero en los científicos se parece mucho a la despreocupación que, después de la victoria, los vencedores sienten por la suerte de los vencidos. Una victoria sin palabras y sin concesiones, salvo las que puedan derivarse de la justificación que –más de cara a la opinión pública que a las razones y presupuestos del humanismo– la Ciencia se ve obligada a establecer sobre los límites éticos de ciertas conquistas o el desarrollo sostenible del planeta. Pero hace menos de un siglo aún había reproches dolidos y defensas de buena ley. En 1929 apareció en Viena un libro titulado *La concepción científica del mundo*, cuyo prefacio venía rubricado por ilustres firmas: el matemático Hans Haan y los lógicos Rudolf Carnap y Otto von Neurath. En la obra se exaltaba la cultura científica, abierta al futuro, y se contraponía a las actitudes y postulados caducos de la cultura humanística, anclada en el pasado. Unos años más tarde, después de la Segunda Guerra Mundial, el ensayista inglés Charles Percy Snow planteó en un célebre ensayo, *Las dos culturas y la revolución científica*, esa trágica fractura, cada vez más honda, entre los “hombres de ciencia” y los “intelectuales literarios” (cuyo arquetipo en su país y en su época era T. S. Eliot). Snow criticaba sobre todo a estos últimos, a quienes consideraba descomprometidos con la marcha del mundo y a los que reprochaba su desinterés –y por ende su ignorancia– acerca de los conceptos y presupuestos más elementales de la revolución tecnológica y científica. Tenía, seguramente, mucha parte de razón, pero no se dignaba a analizar las causas que justificaban en ciertos ánimos ese recha-

zo casi militante. A reflexionar sobre algunas de esas motivaciones vamos a dedicar el presente artículo.

*

Sócrates, el primer mentor del humanismo clásico, establece ya las bases argumentales de lo que será el hiato decisivo entre los humanistas y la ciencia. En su persona y mediante su ejemplo, Sócrates ha encarnado para la posteridad la más acabada noción del “sabio” –y del “filósofo” como amante del saber, en su recto sentido etimológico–, pero con la particularidad de que nos enseña no sólo lo que es sabiduría, sino también aquello que *no lo es*. El *daimon* de Sócrates, esa misteriosa voz interior que sólo le hablaba para decir que “no” en determinadas circunstancias (y que se mantuvo callada cuando decidió poner fin a su vida) es un modo de simbolizar los impulsos disuasorios que el hombre de razón ha de atender en esta vida: la evitación de los caminos errados, los deseos inconvenientes, las urgencias inoportunas y la ilimitación, en suma, que lleva a los desastres que habían dramatizado los autores trágicos. De todo aquello, en definitiva, que no corresponde a una visión *filosófica* de la vida. En el terreno intelectual, el primero de los discernimientos –de crucial importancia para los intereses del humanismo posterior– es distinguir la ciencia de la sabiduría, una temprana decisión en la vida de Sócrates, tal como se narra en el *Fedón* (96a y ss.), que parece representar con fidelidad una experiencia personal del filósofo. En su diálogo con Cebes, Sócrates nos cuenta sus intereses juveniles por la ciencia y cómo al cabo quedó “cegado por esa investigación”. El afán de saber con el que leyó, por ejemplo, el libro de Anaxágoras, de quien se decía que había descubierto los principios físicos de la ordenación del mundo, sólo fue parejo con el tremendo desengaño que le produjo, al ver que el sentido, la finalidad y los impulsos propios del ser humano quedaban fuera de toda investigación en el análisis “científico” de la realidad. Sócrates, por otro lado, compara el método de esos estudios con el examen del sol durante un eclipse: “Se apoderó de mí el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba a las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos. Así pues, me pareció que era menester refugiarme en los conceptos y contemplar en ellos la verdad de las cosas”. En esta crucial declaración no sólo está –lógicamente– el propio Platón, sino también Kant, y todo aquel saber

que pretenda apartarse del desintegrador análisis empírico de la realidad que caracteriza a la ciencia. Porque sólo los conceptos (*logoi*) permiten al ser racional percibir, mediante las capacidades intelectuales y espirituales, el orden y el sentido de las cosas y la armonía esencial del mundo.

Sócrates advirtió con clarividencia absoluta una verdad que se ha hecho más grande y clamorosa con el tiempo: que la aproximación “científica” a la realidad requiere deshumanizar al mundo, estudiarlo como algo ajeno por completo a la mente, las sensaciones, las aspiraciones o los deseos del ser humano y que la ciencia no tiene por sí misma valor heurístico ni propedéutico alguno para acercarnos a un orden más elevado del conocimiento. El gran humanismo filosófico del siglo XX (Max Scheler, Georg Simmel, Hannah Arendt...) reprodujo la idea recogida en el pasaje socrático al considerar que una cultura basada en la ciencia oscurece más que ilumina cualquier investigación sobre la entraña del hombre y debilita más que estimula las condiciones para el desarrollo del perfeccionamiento humano. La “caída del caballo” de la ciencia sufrida por el ansia juvenil de Sócrates ha sido la pauta de otras similares en la tradición humanística. Una de las más conocidas es la de Pascal, en el preciso momento en que la mentalidad científica comenzaba a sentar sus reales en la cultura occidental. Su intensa dedicación inicial a la investigación científica –para la que estaba, por cierto, muy dotado– acabó en una decepción tan grande como la de Sócrates, y por idéntico motivo: “Cuando empecé el estudio del hombre vi que esas ciencias abstractas no son propias del hombre y que me alejaba más de mi condición profundizando en ellas que los demás ignorándolas” (*Pensamientos*, 687, 144). El reproche de Paul Valéry –ese pope (no humanista) de las letras– a la desertión pascaliana de las ciencias fue censurado por la lucidez de Cioran –ese humanista *malgré lui*– con una sencilla reflexión, que no requiere más comentario: “¿A qué viene reprocharle el abandono de las ciencias cuando esta renuncia fue el resultado de un despertar espiritual mucho más importante que los descubrimientos científicos que hubiera podido hacer? En lo absoluto, las perplejidades pascalianas en los confines de la plegaria tienen mucha más importancia que cualquier secreto obtenido del mundo exterior. Toda conquista *objetiva* supone un retroceso interior”.¹

¹ *Ejercicios de admiración y otros textos*, Tusquets, Barcelona, 1992, p. 83, cursiva suya.

La postura de Sócrates en este sentido no fue un ataque a la Ciencia en sí misma, sino el natural efecto de su decidida apuesta por priorizar los intereses sustanciales y verdaderos del hombre. Todos los autores de la tradición humanística irían en lo sucesivo por la misma senda. Séneca afirmaba en su Epístola 88 a Lucilio: “El geómetra nos enseña a medir los latifundios en lugar de enseñarme cómo medir lo que es suficiente al ser humano”. Y poco después se preguntaba, en referencia a los que se enorgullecen de conocer el firmamento: “¿De qué sirve todo esto?” Esta pregunta quizá escandalice a la sensibilidad moderna (aunque a algunos espíritus contemporáneos –no demasiados– les escandalice más la pregunta insidiosa que está en el ambiente: “¿Para que sirven las Humanidades?”), pero en realidad sigue siendo absolutamente pertinente y repetible desde el punto de vista del humanismo. Veinte siglos después de Séneca, una figura tan ejemplar de esa tradición como Albert Camus decía al comienzo de *El mito de Sísifo*: “Es profundamente indiferente quién gira alrededor del otro, si la tierra o el sol. Para decirlo todo, es una cuestión baladí”². Es el problema del sentido o del sinsentido del mundo y la actitud existencial que se tome a consecuencia de ello lo único que importa para el humanismo existencialista de Camus. Sócrates no se planteaba el absurdo del mundo, pero estaba igualmente convencido de que no es la Naturaleza, sino la naturaleza humana lo que hay que conocer y dominar. Para la visión humanista que inaugura Sócrates, el hombre es, en efecto, el centro del mundo y tiene la posibilidad y la obligación de investigarse. Sócrates se tomó al pie de la letra la inscripción que presidía el templo de Delfos, “conócete a ti mismo”, que expresaba un impulso latente de la cultura griega y que brillaba incluso entre las reflexiones del oscuro Heráclito: “A todos los hombres les es dado conocerse a sí mismos y reflexionar” (fragmento 14).

*

Aunque desde otro punto de vista, el advenimiento del cristianismo reforzaría estos presupuestos. La figura de San Agustín resulta clave en este sentido para el humanismo cristiano posterior. Para Agustín, como para Platón, la verdad se halla en el alma del hombre, pero no porque el alma recuerde,

² Editorial Losada, Buenos Aires, 1975, p. 14.

a partir de las imágenes del mundo, lo que un día supo antes de llegar al cuerpo, sino porque Dios ha impreso la verdad en ella y allí actúa a la manera de un “maestro interior”. Se produce así una torsión decisiva sobre el “conócete a ti mismo” socrático. Agustín no ignora –lo mismo que Sócrates– que la verdadera sabiduría no se encuentra en el examen “científico” del mundo, que “el deseo de escrutar los secretos de la naturaleza” es una vana “concupiscencia de los ojos” que “no aprovecha para conocer” (*Confesiones* X, 35, 54-5); pero también intuye que la verdad y el sentido del hombre –el único objeto de interés filosófico– no resplandece, al modo socrático, en la inquisición racional y en la interlocución con el otro, sino en una abismática introspección apasionada en pos de la luz del hombre interior. La lección sería recogida por el humanismo cristiano del Renacimiento, empezando por su impulsor: Francesco Petrarca. En el emocionante diálogo con San Agustín que constituye el *Secretum*, Petrarca pone en boca del obispo de Hipona esta pregunta admonitoria: “¿qué vale el mucho saber, si una vez aprendidas las medidas del cielo y tierra, las dimensiones del mar y el curso de los astros, la virtud de hierbas y de piedras y los secretos de la naturaleza, seguís siendo unos desconocidos para vosotros mismos?” (Libro II). Esta misma idea se repite en otros lugares, lo cual no resulta extraño, pues estuvo en el mismo centro de la iluminación espiritual que Petrarca recibe al filo de sus 30 años en la cima del monte Ventoso, tal como nos relata en una célebre carta de sus *Familiares* (IV, 1). La carta relata con detalle los estímulos que motivan la deseada ascensión a esa montaña de la Provenza francesa, la preparación de la misma, la meditada elección de un compañero, que recaerá en su hermano, el duro y complicado trayecto de subida y las increíbles panorámicas que va vislumbrando a medida que avanza. Pero el clímax del relato llega, por supuesto, al alcanzar la cumbre: “Mientras contemplaba con admiración todos los detalles, ora sumido en pensamientos terrenos, ora elevando mi espíritu, a semejanza de mi cuerpo, a regiones más elevadas, creí oportuno leer las *Confesiones* de San Agustín” (que llevaba consigo). Petrarca abre el volumen al azar y lee en voz alta, con su hermano presente, lo primero que se encuentra: “Viajan los hombres por admirar la altura de los montes, la enorme agitación del mar, la anchura de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de los astros, y se olvidan de sí mismos” (X, 8, 15).

El oportuno fragmento agustiniano produce en Petrarca, como decíamos, una súbita iluminación sobre la índole de los verdaderos fines e intereses

del ser humano, y a lo largo de toda su obra no sólo presidirá su inaugural proyecto de reconstrucción humanística, sino que le servirá como piedra de toque para localizar a los enemigos de ese proyecto. En efecto, la denuncia clásica del saber científico se expresará en Petrarca bajo la común especie del secular combate contra la “vana erudición”, que constituirá uno de los rasgos más definitorios del humanismo renacentista. En su tratado *Sobre la ignorancia*, Petrarca se enfrenta a unos eruditos aristotélicos que lo motejaban de ignorante, y les dirige, entre otras, la vieja pregunta: “¿De qué nos sirve conocer la naturaleza de fieras, aves, peces y serpientes e ignorar o menospreciar, en cambio, la naturaleza del hombre sin preguntarnos para qué hemos nacido ni de dónde venimos o adónde vamos?” (cap. II). Petrarca incluía ciertamente los estudios de filosofía natural como trabajos de vana erudición y ello sin duda debe enmarcarse en el amplio contexto de su denodada lucha contra el escolasticismo aristotelizante que dominaba la época. Frente a la intuición poética y apasionada de Platón, la neutral observación del mundo que proponía el Estagirita permitía reducirlo a categorías –lógicas, éticas y estéticas– y posibilitaba simultáneamente la racionalización teológica del cristianismo y la mirada analítica de la ciencia. Pero tanto el conceptualismo abstracto como el positivismo analítico y descriptivo de la filosofía aristotélica podían ser trampas de vana y pedante erudición en las que cayeran –y lo hacían a menudo– los supuestos cultos de la época. Petrarca los declaró enemigos, y el posterior humanismo lo secundó en todos sus frentes,³ porque sus saberes podían conducir a un orgulloso conocimiento externo que, al no impregnar ni interpelar al alma del hombre, podían resultarle incluso perjudiciales.

Pero Petrarca no sólo rechaza, por impertinente, la erudición pedantesca y relativiza considerablemente la sabiduría científica sino que hace lo propio con todos aquellos circunloquios mentales del pensamiento escolástico que apartaban al ser humano de sus propios fines. Frente a todo ello era prioritaria

³ Muy a menudo con franca ironía y utilizando el poder ridiculizador de los especialistas en ella. ¿Quién no recuerda, por ejemplo, la figura de ese “primo” que acompaña a Don Quijote y a Sancho hasta la cueva de Montesinos, escritor atrabiliario que se enmascara como “humanista” y el cariz de cuyas obras –“de grande erudición y estudio”, según afirma su necio y pedante autor– suscita este sensato comentario del hidalgo, que toma aquí la voz plena de Cervantes: “hay algunos que se cansan en saber y averiguar cosas que, después de sabidas y averiguadas, no importan un ardite al entendimiento y a la memoria” (II, cap. 22).

la interrogación ética y existencial que leemos en el *Teeteto* platónico (174b): “qué es en verdad el hombre y qué le corresponde hacer o sufrir a una naturaleza como la suya, a diferencia de los demás seres”. Transparente planteamiento de genuino humanismo que bastaría para explicarnos por qué Petrarca apostó por Platón y no por Aristóteles como horizonte referencial de su proyecto formativo. Y es curioso y significativo que Petrarca introduzca intencionalmente en el mismo bando tanto al escolasticismo aristotelizante como a lo que en un futuro se iba a convertir en el contradictor máximo de esta corriente: el naciente pensamiento científico de los siglos XVI y XVII. En sus *Invectivas contra el médico* Petrarca implícitamente nos da la clave de esa identificación por su parejo desprecio a la sensibilidad y los altos ideales del espíritu del hombre. En el capítulo III de esa obra hace una defensa de la poesía frente a los ataques de un médico escolástico que la desprecia tachándola de inútil. Petrarca se muestra mordaz con el médico y le recuerda, por lo que pueda valer, que la medicina es un arte *mecánica* y la poesía un arte *liberal*, y que la dignidad de las artes y ocupaciones no está en su necesidad: más “necesario” es –le dice– el panadero que el filósofo, el asno que el león, la gallina que el águila (aunque también le recuerda que el propio Aristóteles escribió una *Poética*...). Los intereses y “necesidades” del humanista iban, en efecto, por otro lado, y seguiría siendo así en los siglos siguientes. Incluso un humanista tan “moderno” en algunos aspectos como Michel de Montaigne seguía manifestando un desinterés absoluto por la ciencia, y alguna vez habla en sus *Ensayos* (II, 12) de la “curiosidad malsana” (*maladive curiosité*) que existe en el anhelo de saber científico. Que nadie acuda a su obra –advierte enfáticamente en otro lugar– en busca de “ciencia”, “pues yo no pretendo hacer conocer las cosas, sino hacerme conocer yo” (II, 10). Montaigne se sitúa en presupuesto distinto –y aun opuesto– al del interés científico: en la voluntad socrática (hasta la saciedad repetida a lo largo de su obra) de conocerse a sí mismo y, por añadidura, de darse a conocer a los demás.

*

Pero un nuevo pensamiento, con presupuestos y finalidades bien diferentes a los humanísticos, estaba surgiendo en toda Europa. Es un asunto muy debatido el efecto benéfico o retardatario que el movimiento de los *studia*

humanitatis pudo ejercer en la mentalidad especulativa que alumbraría la inminente revolución científica y filosófica de la época. Parecen bastante sensatas las reflexiones sobre este tema de Eugenio Garin⁴, que se inclina a afirmar que los científicos más bien se aprovecharon del clima intelectual propiciado por los humanistas, con quienes compartían, por lo demás, los inevitables problemas con los teólogos y las aceradas críticas a la fosilización de los diversos escolasticismos de la época. Sea como fuere, lo cierto es que el advenimiento de la nueva filosofía y la nueva ciencia marca, de hecho, el inicio del resquebrajamiento histórico en relación a los hondos ideales y las viejas aspiraciones de la tradición humanística. No se trata aquí de censurar un hecho que estaba prescrito en la propia dinámica de la evolución cultural y que la misma libertad de juicio humanista (y su estimulante descubrimiento de muchos valiosos textos antiguos) había sin duda propiciado de manera decisiva. Se trata, más bien, de apuntar las causas que establecieron esta derrota histórica del humanismo y las razones que le impulsaron a no poder ni desear asumir en su integridad los presupuestos ni el exaltado optimismo de ese nuevo y triunfante espíritu filosófico y científico que estaba a punto de adueñarse de Occidente. No sólo fue un cambio de doctrinas sino una transformación radical de modelo epistemológico, mediante la cual se sustituyó la episteme analógica tradicional –donde lenguaje, mundo y verdad tenían un valor de coimplicación gnoseológica– por el modelo epistémico que propiciaba la nueva filosofía y la nueva ciencia con unos discursos lingüísticos autónomos que subrayaban la diferencia frente a la semejanza y sustituían la analogía por el análisis crítico.⁵

La consecuencia de todo ello es que el mundo armónico, ordenado e inteligible (es decir, con *sentido*) –y no obstante misterioso (es decir, *trascendente*)–, con vías permanentemente abiertas y transitables entre lo estético, lo

⁴ Vid. el capítulo VIII de *La Revolución cultural del Renacimiento*, selección de trabajos del profesor italiano en la Editorial Crítica, Barcelona, 1981.

⁵ Michel Foucault analizó con detalle esta transición epistemológica en su libro de 1966 *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Esta transición de modelos suponía evidentemente la destrucción de ese bucle humanístico sobre la tradición heredada, que implicaba, como afirma Foucault, la glosa sobre la glosa y el comentario sobre el comentario, en una cadena infinita que imposibilitaba la radicalidad del cambio y la noción de “progreso” (pero que atesoraba, añadimos nosotros, un caudal de sabiduría permanente e intemporal para el ser humano).

moral y lo religioso y con el hombre como eje y centro de analogías y referencias, empezaba a hacer aguas por todas partes. Con una de esas frases que resumen todo un sistema de pensamiento, decía el temprano humanista Coluccio Salutati que “no es todavía un sabio aquél que no sigue abriéndose paso hasta descubrir lo semejante (*in similibus inventionem erumpere*) a partir de lo que ha percibido” (*De laboribus Herculis*, I, 9). Los representantes de la nueva mentalidad filosófica y científica denunciaban el profundo error de este antiguo modelo, pues la analogía era para ellos, por emplear los términos de Gaston Bachelard a este respecto, todo un “obstáculo epistemológico” que, fundamentado en el *a priori* de una unidad armónica del mundo, suponía una perniciosa “*supradeterminación* muy característica de la mentalidad precientífica”.⁶ Francis Bacon ya advertía este error en su *Novum Organum* (Libro Primero, XLV), al afirmar que “el espíritu humano se siente inclinado naturalmente a suponer en las cosas más orden y semejanza del que en ellas se encuentra; y mientras que la naturaleza está llena de excepciones y diferencias, el espíritu ve por doquier armonía, acuerdo y similitud”. Y Descartes, en la misma línea escribía poco después al inicio de sus *Reglas para la dirección del espíritu*: “Cuando percibimos entre dos cosas alguna semejanza, tenemos la costumbre de referir a las dos lo que de verdadero hemos encontrado en una de ellas, aun cuando difieran y no sea, por lo tanto, aplicable a ambas lo descubierto en una”. Es Descartes, precisamente, quien encarna mejor la revolución filosófica contra ese modelo tradicional, y el más adecuado para ilustrar algunos aspectos de gran relevancia para establecer el alcance y el contenido de esa revolución: la indisoluble vinculación entre las propuestas filosóficas y científicas del nuevo pensamiento y su común desvinculación, no sólo intelectual sino emocional, de la tradición del humanismo.

En los primeros compases del *Discurso del Método* ya Descartes refiere su predilección adolescente por las matemáticas y, a la vez, su temprano desencanto ante la enseñanza humanística tradicional. Es un itinerario totalmente opuesto al que Sócrates relataba, como hemos visto, en el *Fedón* y que provocó su desencanto con las ciencias del momento y su entrega a partir de ese instante al estudio exclusivo del alma humana. Y es también un proceso inverso al de Pascal, su contemporáneo, que abandona las ciencias porque le alejan del

⁶ *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1982 (10ª ed.), p. 105.

hombre. Pero a Descartes todas esas materias *humanísticas* que había estudiado en el ilustre Colegio de La Flèche –el latín, por supuesto, pero también la historia, la elocuencia, la poesía, la filosofía, la teología– no le satisfacían intelectualmente. Aun sin comprenderlas todavía en profundidad, las ciencias matemáticas eran, en cambio, las que más le agradaban “por la certeza y evidencia de sus razonamientos”, aunque se admiraba de que sobre ese suelo “no se hubiera edificado algo de mayor trascendencia”. Después de ese frustrante aprendizaje humanístico, Descartes decide abandonar enteramente “el estudio de las letras” y se propone “no buscar más ciencia que la que pudiera encontrar en mí mismo o en el gran libro del mundo”. Ya Bacon había estudiado en ese libro para establecer su método inductivo que daría origen a la ciencia moderna y Galileo había puntualizado pocos años después que “el libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos”. La nueva ciencia y la nueva filosofía nacen juntas, en efecto, de la mano de Descartes, que había asegurado todo su sistema sobre las hipótesis de Galileo, como él mismo reconoció expresamente en una carta a su amigo y devoto Mersenne en noviembre de 1633: “si el movimiento de la tierra es falso –dijo al enterarse del proceso y retractación del científico italiano– todas las bases de mi filosofía son también falsas”. Y, en definitiva, como afirma la solvencia de Alexandre Koyré, “no es Galileo ni Bruno, sino Descartes, quien de un modo claro y distinto formuló los principios de la nueva ciencia, su sueño de *reductione scientiae ad mathematicam*, y de la nueva astronomía”.⁷

Pero la singularidad de Descartes no estriba sólo en aplicar a la filosofía los métodos y presupuestos de la ciencia naciente, sino en participar también de algunos poderosos y significativos estímulos que había producido el humanismo europeo del siglo XVI: la higiénica reducción simplificadora de Erasmo, en cuanto a los fines, y la presentación subjetiva y autobiográfica del pensamiento (que culminó Montaigne) en cuanto a los medios. Ambas instancias logran transparentarse en su renovador estilo: la radical depuración de la prosa francesa del *Discurso del Método*, unívoca, sencilla, casi neutra, nos ofrece una admirable sensación de modernidad, tan alejada de las logomaquias del escolasticismo como del retoricismo de los literatos que en su tiempo tendían a menudo hacia las sobreabundancias barrocas. Pero este estilo sugestivo

⁷ *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1984, p. 97.

en su propia desnudez es el síntoma asimismo de un alejamiento voluntario respecto a la tradición y la vocación del hombre de letras. Era, desde luego, ya impensable que la ciencia, la filosofía y la poesía se presentaran vinculadas indisolublemente como había ocurrido en los tiempos clásicos del *De rerum natura* de Lucrecio, pero lo que se produce entre los nuevos filósofos es una militante desvinculación de la tradición literaria a la hora de ofrecer sus postulados de verdad. La actitud de Francisco Sánchez en el Prólogo a su célebre *Quod nihil scitur*, al decirle al lector que, si va buscando un estilo brillante, “se lo pides a Cicerón”, pues “yo hablaré con suficiente belleza si hablo con suficiente verdad”, es muy representativa de la nueva actitud. Y Descartes llega a ponderar en la Segunda de sus *Meditaciones Metafísicas* las ventajas del “pensar sin hablar” para encontrar la verdad sin engaños, porque “las palabras se me aparecen como un obstáculo”. Pero el desasimiento antihumanístico va más lejos, y afecta a la propia imagen tradicional del intelectual y el hombre de letras. Hay algo más que una mera confesión accidental cuando en la sexta y última parte del *Discurso del Método* Descartes se refiere a una “inclinación que me ha hecho odiar siempre el oficio de escribir libros”.

En el nuevo pensamiento del siglo XVII, que representa Descartes, hay una decidida (y comprensible) voluntad por romper con las cadenas del legado recibido, incluido el humanístico. El segundo capítulo del *Discurso del Método* se abre con un texto contra toda tradición cuando su autor afirma que prefiere una ciudad edificada *ex novo* por un solo arquitecto racional (que es él mismo, no hay que decirlo) antes que otra construida por la sucesión irregular de numerosas generaciones de habitantes y constructores. Ahí está ya todo dicho. Las declaraciones de Descartes contra la memoria –“no es precisa la memoria en ninguna de las ciencias”⁸– son otro signo en la misma línea: hay que desalojar a la mente de lo recibido para poder fundar el pensamiento nuevo. (Locke, a finales de siglo, daría cobertura epistemológica a esta actitud con su teoría de que la mente al nacer es una *tabula rasa* en la que nada hay escrito). La Memoria –que era Mnemosine, madre de las Musas, y sobre la

⁸ “*Patet nulla opus esse memoria ad scientias omnes*”, como dice en sus *Cogitationes privatae* (citado por Harald Weinrich, *Leteo. Arte y crítica del olvido*, Siruela, Madrid, 1999, p. 106). Weinrich resalta la frecuente y explícita recusación de la memoria en las obras latinas de Descartes, hasta el punto de hablar de un voluntario “olvido metódico” del autor francés (p. 108).

cual Cicerón, como es bien sabido, había construido un arte muy valorado por la *paideia* humanística— es despreciada por Descartes, pues la razón puede aproximarnos a la verdad mucho más que lo dicho por todos los antiguos. En este sentido, como en tantos otros, Descartes asume, por otro lado, los usos y modos de la mentalidad científica, según la cual —a diferencia de lo que ocurre en las disciplinas humanísticas, donde Kant no anula a Platón, Shakespeare no anula a Sófocles, Picasso no anula a Tiziano— unos hallazgos borran a otros, que son ya olvidables (hasta el punto de que en la investigación científica, tal como afirmaban Watson y Crick, descubridores de la estructura del ADN, hay que olvidar la bibliografía que data de más de cinco años).

No es sólo el puro racionalismo filosófico lo que aparta a Descartes de los humanistas, que defendían ciertamente el cultivo autónomo de la razón, aunque siempre dirigida al análisis de la realidad humana y al perfeccionamiento moral del individuo; es sobre todo el profundo carácter técnico y científico que configura y funda ese racionalismo y su voluntad de ofrecerse “claro y distinto”, que era del todo adecuada desde aquella perspectiva, pero resultaba poco sugestiva para el humanismo, cuya misión es lidiar con los misterios del arte, de la existencia, del alma humana. La mentalidad científica de Descartes pretende reducir al máximo el misterio existencial y utiliza su limpio escalpelo para separar al ser humano en dos mitades irreductibles: el alma, que tiene como esencia el puro pensamiento, y el cuerpo —*res extensa*— concebido como una “máquina” y sometido, por tanto, a las leyes mecánicas que rigen la materia y la naturaleza. En el sistema de Descartes está ya *in nuce* el impío sueño dieciochesco de La Mettrie en *El hombre máquina* (1747) y las actuales propuestas de la inteligencia artificial y de la biotecnología, que sustituyen el trabajo sobre el espíritu por la labor objetiva de la mecánica, la química, la electrónica, la informática. *Las afinidades electivas* de Goethe aún era un relato, por ejemplo, que se basaba en analogías con los elementos y reacciones químicas descritos por la Ciencia y recreaba con ello un cuadro sensible de relaciones humanas y sentimentales, pero desde luego no pretendía, como pretende una parte de la bioquímica moderna, hacer derivar los sentimientos mecánicamente de la química neuronal y de su tráfico de señales eléctricas, con lo que se exonera al ser humano de responsabilidad moral, achacándolo todo a condicionamientos biológicos y neurológicos.

Estos peligros traía ya Descartes, cuya propuesta filosófica, tanto en sus premisas como en sus procedimientos, era siempre más entendible –y más apreciable– desde el ámbito científico que desde el ámbito humanístico. No cabe duda, por ejemplo, de que la “duda metódica” cartesiana, que establece las bases de su sistema y le lleva a asentar la certeza última de aquello que ya no podemos dudar –la existencia del hombre como ente que piensa–, es producto de la desconfianza que había producido la ciencia de su tiempo sobre la aprehensión de la verdad y la realidad por los sentidos. Pero la resultante proclamación de certeza racional del *cogito ergo sum* estaba destinada a convertirse, a la vez, en un permanente *dubito ergo sum* (sentencia que el propio Descartes introduce, por cierto, en la Tercera de sus *Meditaciones metafísicas*). En la Primera de ellas, como es sabido, Descartes lleva su duda hasta el extremo de imaginar la existencia de un Dios “astuto y maligno” que ha empleado su poder para engañarnos. Las dudas radicales de Descartes son hipotéticas y ficticias en su intención, pero pueden acabar siendo reales y destructoras en sus efectos y convertirse en un veneno que su propio pensamiento es incapaz de metabolizar. Y por más que Descartes introduce la idea de un Dios perfecto como garante y piedra angular de su sistema, los espíritus religiosos, como Pascal, vieron de inmediato que Dios se hacía prescindible⁹ y, que en el fondo, y para el futuro, el orden del mundo cartesiano se regía por criterios de racionalidad científica y perdía por completo su sentido moral y trascendente. A eso se refería Simone Weil, en una carta de 1935 a su profesor Alain (Émile Chartier), cuando afirmaba que “la aventura de Descartes ha ido por mal camino”. Ha ido al menos por un camino del todo ajeno a la tradición humanística. Y no tanto –o, quizá, no sólo– por esa merma de trascendencia, sino por la inevitable vía de deshumanización que suponían para el ser humano los caminos recién abiertos de la Ciencia.

*

⁹ “No puedo perdonar a Descartes: hubiera querido en toda su filosofía poder prescindir de Dios; pero no ha podido evitar, para poner el mundo en movimiento, hacer que le diese un capirotazo; después de esto ya no necesita a Dios para nada” (*Obras*, Ediciones Alfabeta, Madrid, 1981, p. 651).

El humanismo del Renacimiento había representado el triunfo histórico del antropocentrismo, recién arrumbada la visión teocéntrica medieval, pero a punto de asentarse una nueva concepción que los humanistas percibieron, a muchos niveles, como contraria de nuevo a su sensibilidad antropocéntrica. Esta sensibilidad aún se mantenía en las mentes científicas del siglo XVI. Copérnico mismo veía en el heliocentrismo un ejemplo sublime de armonía que tenía importantes proyecciones éticas y estéticas en relación a lo humano y ponderaba con estas palabras el sistema por él descubierto: “la lámpara del mundo (*lucernam mundi*), el sol, en medio del bello templo de la naturaleza, como sobre un trono real desde el que gobernara a toda la familia de astros que giran a su alrededor”.¹⁰ La idea del hombre como microcosmos seguía alentando, por ejemplo, en el platónico y copernicano Giordano Bruno (como un siglo antes lo había hecho con Nicolás de Cusa) para defender su idea de la infinitud de un cosmos que aseguraba las ilimitadas posibilidades espirituales del ser humano; y también le había servido a Miguel Servet para asentar en el movimiento de la sangre una circularidad que no tenía por qué estar reservada a las esferas celestes. Los intereses humanísticos aún no se habían extinguido, por otra parte, entre los científicos de finales del XVI y comienzos del XVII. Galileo fue un apreciable músico y un hábil pintor, escribió poesía, admiraba a Dante y a Petrarca y en su juventud dictó dos lecciones sobre el Infierno dantiano en la Academia florentina y redactó un comentario sistemático sobre la *Gerusalemme* de Tasso. Francis Bacon había publicado un libro de *Ensayos* humanísticos en inglés y una obra en latín titulada *De sapientia veterum* sobre la sabiduría que se encerraba en los antiguos mitos griegos, aunque es verdad que en ambas obras trata llevar los viejos temas y las viejas referencias a su nueva visión científica del mundo. Porque lo cierto es que el nuevo pensamiento empezaba a desalojar al hombre –a sus sentidos y juicios naturales– de la investigación objetiva sobre la realidad. Bacon mismo clamaba contra el espejismo de concebir el mundo *ex analogía hominis* (*Novum Organum*, Libro I, XLI) y Descartes decía lo mismo en la Tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, al advertir que el principal error de juicio era “creer que las ideas que están en mí son semejantes o conformes a las cosas que están fuera de mí”.

¹⁰ Citado por Agnes Heller, *El hombre del Renacimiento*, Ediciones Península, Barcelona, 1980, p. 386.

Pero, para el viejo humanismo, el pensamiento analógico seguía teniendo un contenido de *verdad*, no porque con él se pretendiera acceder a una aprehensión *científica* de la realidad, sino porque los presupuestos gnosológicos del ser humano se encontraban en otros ámbitos –los propiamente humanísticos–, donde el modelo analógico se había mostrado legítimamente como una forma fructífera de conocimiento.¹¹ Son tal vez aquí oportunas las reflexiones de William James en su artículo de 1904, titulado “Humanismo y verdad”¹², donde, desde su pragmatismo filosófico, reaccionaba contra el concepto de *verdad científica* que se había instalado en la cultura occidental decimonónica. Frente al absolutismo racionalista y el determinismo cientísta, James defendía un concepto humanístico de verdad, que no es absoluto, sino relativo, pues consiste “no tanto en su ‘objetividad’ literal cuanto en sus cualidades subjetivas, es decir, en su utilidad, en su elegancia o en su congruencia con nuestras creencias restantes” (ed. cit., p. 93). Por eso James entiende como “verdad” aquello que dota de sentido a la vida humana y pertenece a una malla sobre la que se tejen ideas claras, comprensibles, eficaces y comunicables para la raza humana, arraigadas en la estructura de nuestra conciencia y congruentes con nuestras necesidades vitales. La verdad, para James –que se reclama con plena razón como heredero de la tradición humanística–, tiene que resultar por igual adecuada desde el punto de vista práctico e intelectual y ser una relación de nuestras ideas con todo aquello que nos guíe en una interacción benéfica con el mundo. La investigación “objetiva” de los científicos, añadiríamos nosotros, puede hacer revivir en el hombre la tragedia de Edipo y conducirlo hasta verdades invivibles que le hicieran querer arrancarse los ojos (verdades que no sirven

¹¹ De hecho, la analogía estaba en el fondo de ese modelo tradicional del pensamiento occidental que tan bien explicó en su día Arthur O. Lovejoy en su obra *La Gran Cadena del Ser. Historia de una idea*, publicada en 1936. Para Lovejoy ese modelo sienta sus bases, por una parte, en la creencia platónica de que el universo creado es una réplica exhaustiva del mundo de las ideas y, por otra, en la concepción aristotélica que establece desde otro plano –horizontal, no vertical– la Gran Cadena del Ser. La fusión de estos dos principios –el platónico de *plenitud* y el aristotélico de *continuidad*– desembocó en el convencimiento de una perfecta analogía de lo terreno con lo divino y de lo terreno con lo terreno, y diseñó la concepción de un plan y estructura del mundo que pervivió a lo largo de los siglos hasta el comienzo de la modernidad.

¹² Incluido como capítulo en su obra de 1909 *The meaning of truth* (utilizamos la traducción española *El significado de la verdad*, Aguilar, Buenos Aires, 1957).

a la *economía del espíritu*, pues también el espíritu tiene una economía: de orden, de renuncia, de prelación).

Muchas razones, en efecto, podrían explicarnos el desapego que sintieron los humanistas del Renacimiento ante los postulados de la nueva mentalidad científica: la preciosa distinción entre sabiduría y conocimiento, el carácter ético, estético y existencial que atesoraba su visión sobre la vida humana o su apuesta por el sentido y la armonía entre todos los saberes que afectan al hombre –destruidos por las diversas especializaciones científicas– eran sólo algunas de ellas. Un resumen cabal de estos argumentos lo había formulado el propio Sócrates en el mencionado fragmento del *Fedón* al relatar su contacto con las teorías físicas de Anaxágoras. Su alegato anticientífico, al advertir que la misión de la ciencia era conocer y dominar la naturaleza pero no hacer lo propio con la naturaleza humana, y proveerse de un alto saber que deja intacto al ser del hombre, era una queja patrimonial de los humanistas, pero ese desengaño y ese malestar se hicieron todavía más acusados cuando los geniales y espectaculares éxitos de la ciencia se hicieron patentes en el Renacimiento. Porque se advirtió con claridad meridiana que la ciencia emprendía un camino incierto y peligroso de deshumanización. La física aristotélica se fundamentaba al menos en la percepción empírica: era una ciencia a la medida del hombre y de sus sentidos. Con Galileo se instala la física deductiva y abstracta basada en la demostración matemática, no en el dato visible por la experiencia humana. Comienza así el abismo entre la visión científica y sensorial del mundo y definitivamente se desvanece la unidad entre la ciencia y la vivencia, no sólo entendida ésta de un modo empírico, sino también emocional e imaginativo. La mente humana es capaz de imaginar cómodamente los átomos como los pensaba Demócrito, pero no como los describe la física atómica. La teoría cuántica o la de la relatividad contradicen, de hecho, la experiencia de nuestros sentidos. El mundo científico y técnico se sustrae a la representación y a la percepción ordinaria: en cada descubrimiento científico hay un encubrimiento representacional, cada conocimiento adquirido en ese terreno revela un desconocimiento (y una decepción) en nuestra percepción sensible del mundo.¹³

¹³ Los datos y principios de la Ciencia han acabado por ser *realidades* que no vemos por ninguna parte (como los atributos tradicionales de la divinidad). La *objetividad científica* no tiene nada

La infinitud del Universo, establecida por los científicos del Renacimiento, había roto la idea de un cosmos imaginable y dominable. Pascal reflejará en una frase bien conocida esta conmoción aterradora ante “*le silence éternel de ces espaces infinis*” (*Pensamientos*, 201, 206). En una angustiada reformulación del emplazamiento del hombre –entre lo bestial y lo divino– en la célebre *Oraatio* de Pico della Mirandola, el ser humano es ahora, para Pascal, “una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada, un punto medio entre la nada y el todo” (*un milieu entre rien et tout*, 199, 72). Obviamente, estas dramáticas impresiones de extrañamiento deben ponerse en relación con el acontecimiento científico más inquietante y trascendente de la época: la teoría heliocéntrica de Copérnico, que obtuvo un respaldo definitivo con los descubrimientos de Galileo y de Kepler en la primera mitad del siglo XVII. Se ha dicho que la teoría heliocéntrica es la primera de las grandes humillaciones que el orgullo del ser humano ha sufrido a manos de la ciencia (antes de las que procurarían el evolucionismo de Darwin o la teoría del inconsciente de Freud). En efecto, la imagen de la tierra en el centro del Universo, como una especie de “aleph” borgiano, centro humano privilegiado de un sistema cósmico armonioso y sublime, quedaba hecha añicos. Este acontecimiento venía a ser la punta de lanza de un agudo sentimiento de crisis epocal entre los humanistas, que supieron expresar a menudo los hombres de letras, como lo hizo el genio del inglés John Donne en un largo poema titulado *An Anatomy of the World*, que expresamente alude a la angustia por esos nuevos filósofos de la duda y esos científicos que han alterado el universo de arriba abajo, con la aguda sensación de caos resultante: “*It’s all in pieces, all coherence gone*” (v. 213).¹⁴ Esta pérdida de coherencia, que afectaba a la situación central del hombre en el esquema analógico tradicional, quedaba de sobra compensada para la mentalidad científica por

que ver con la *realidad objetiva*, empírica. Es una realidad conceptual, curiosamente idealista y antimaterialista. Se produce, en efecto, el hecho curioso de que la ciencia actual se parece cada vez más a la metafísica, y las teorías físicas más recientes no están haciendo sino afirmar una idea matriz de la antigua sabiduría clásica (y oriental): la de que todo está relacionado con todo, la de que el aleteo de una mariposa en Sikkhim puede desencadenar en Méjico un huracán.

¹⁴ Véanse algunos versos: “*And new philosophy calls all in doubt, / the element of fire is quite put out; / the sun is lost, and th’earth, and no man’s wit / can well direct him where to look for it. / And freely men confess that this world’s spent, / when in the planets, and the firmament / they seek so many new; they see that this / is crumbled out again to his atomies*” (vs. 215-212).

un sentimiento de confianza –y también, por qué no, de orgullo–, al comprender mejor el Universo y ser capaz de calcular sus leyes. Pero, para el humanismo, dicho orgullo podía ser vano –cuando no impío– y esa revolución era un ataque a la imagen tradicional de la dignidad humana y una dislocación del esquema de armonía universal tan trabajosamente logrado a lo largo de los siglos¹⁵.

Inevitablemente unidos al progreso científico del Renacimiento –y, en último término, propiciadores del mismo– estaban los avances de la técnica. La invención del telescopio y el microscopio desató un proceso imparable por el que el hombre es capaz de ver lo que le ha estado vedado a la vista –ya sea la exploración de sus interioridades anatómicas (esas radiografía que tanto obsesionaban al Thomas Mann de *La montaña mágica*) o los sucesos ocurridos al otro lado del planeta, igual que es capaz de oír lo que sus condiciones auditivas biológicas le impedirían oír, o de acortar (aparentemente) el espacio y el tiempo sustituyendo con medios técnicos sus mecanismos de locomoción naturales. Pero tampoco el tradicional humanismo se obnubilaba por esos progresos, pues ya era consciente de que, como diría Hannah Arendt para los tiempos modernos, “la estatura del hombre” parece disminuir a medida que avanzan los conocimientos técnicos y científicos¹⁶. La ironía del tratadista barroco Emanuele Tesauro cuando se refiere a la invención del telescopio, al decir que “el mundo había envejecido mucho pues precisaba de gafas (*occhiali*) tan potentes para ver de lejos”¹⁷ o la de su contemporáneo Baltasar Gracián al afirmar sobre el mismo asunto que “el antejo de Galileo” no es nada comparado con los que han de calzarse “en los ojos del alma, en los interiores” (*Criticón*, III, 10) no dejan de ser, por supuesto, bromas –o más bien muestras de ese e ingenio agudo que teorizaron ambos tratadistas–, pero esconden un

¹⁵ Así lo afirmaba el escritor español Saavedra Fajardo en sus reflexiones sobre el heliocentrismo: “Impía opinión contra la razón natural, que da reposo a lo grave; contra las divinas letras, que constituyen la estabilidad perpetua de la tierra; contra la dignidad del hombre, que se haya de mover a gozar los rayos del sol, y no el sol a participárselos, habiendo nacido, como todas las demás cosas criadas, para asistille y serville” (*Idea de un príncipe político-cristiano*, Empresa 86).

¹⁶ Vid. en este sentido el capítulo VIII de su libro *Entre el pasado y el futuro*, Ediciones Península, Barcelona, 2003.

¹⁷ En *Il cannocchiale aristotelico*, en la edición bilingüe italiano-francés de Yves Hersant, Éditions du Seuil, París, 2001, pp. 90-91.

fondo de verdad. El progreso científico y técnico nos hace más viejos, más endeables, más caducos como seres humanos, pues dependemos cada vez más de cayados y de muletas para andar por la vida. Y, por otro lado, su fascinación –que al cabo llega a convertirlos en uno de esos *ídola* perniciosos de que hablaba Bacon– puede alejarnos de la verdadera aspiración de todo humanista, que es hallar el centro y el sentido en uno mismo.

*

Tampoco era ésa la aspiración del racionalista siglo ilustrado, cuyo “moderno” humanismo, contra lo que habitualmente se cree, más que el relevo o la evolución natural del anterior, es un desvío –o incluso una traición– en muchos aspectos fundamentales. No es éste un tema para desarrollar aquí, pero, en relación al asunto que nos ocupa, no cabe duda de que el siglo XVIII es un heredero del pensamiento filosófico y científico del siglo anterior. El mito ilustrado sobre el progreso y la casi automática identificación entre las vertientes material y espiritual del mismo contravenía por partida doble los presupuestos del viejo humanismo, que siempre había distinguido entre conocimiento (teórico-científico) y sabiduría (moral y existencial) y que no compararía, por añadidura, la idea de un progreso continuado e indefinido, tal como la entendían los ilustrados y tal como Condorcet de manera emblemática la expuso a finales de siglo en su *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. En esta obra se supone, en efecto, que el desarrollo en el ámbito racional y científico-técnico tendrá un efecto benéfico en el terreno del espíritu y de la moral¹⁸, que, como todas las facultades, es también susceptible de un progreso indefinido. No hace falta decir que, para los humanistas, la evolución positiva en los ámbitos que realmente le interesaban (ético, estético y espiritual) no iba necesariamente en el sentido de la Historia y lo posterior no siempre aventajaba a lo anterior. Descreían, por añadidura, en la idea de un progreso colectivo, y estaban convencidos de que la noción de progreso sola-

¹⁸ La Ilustración, en realidad, adolece de ese ingenuo optimismo ideológico –que sienta sus bases en Epicuro–, en virtud del cual se alimenta la creencia de que, si se estudian las ciencias de la naturaleza, el ser humano, libre de toda superstición, se libra también de las angustias y temores malsanos de la existencia.

mente podía entenderse en el marco de cada existencia individual y en virtud del esfuerzo formativo de la *paideia*.

En muchos sentidos –y para los anhelos específicos del humanismo– la luces de la Ilustración ofuscaron o deslumbraron más que iluminaron. Su resultado inmediato fue un siglo XIX que supuso en Occidente el triunfo definitivo del materialismo y de un determinismo racionalista que vinculaba a los hombres a los hechos empíricos, a los datos científicos, a las leyes biológicas, psicológicas o sociales, a todo aquello que cercenaba, en fin, la ilusión del espíritu y la sensación íntima del libre albedrío. El rechazo romántico no sólo es un rechazo al imperio de la razón, sino también –y quizá sobre todo– a la sujeción de lo científicamente establecido, que, más que aferrarnos a la verdad, nos aleja del misterio de nosotros mismos, pero también, paradójicamente, de la propia naturaleza. El sarcástico dibujo de William Blake, titulado “Newton, el esclavo de la Razón”, donde vemos al padre de la física astronómica, no mirando al cielo estrellado, sino trazando con un compás, totalmente embebido y encorvado, líneas geométricas en un rollo de papel que está en el suelo, es el síntoma, en efecto, de un lamento del espíritu por la esclavitud y la ceguera que, a despecho de sus beneficios, nos proporciona la ciencia. Igualmente significativa es la no menos célebre imagen de Keats en un lugar de su poema *Lamia*, donde se formula la recriminación implícita a la ciencia newtoniana en su voluntad por “destejer un arco-iris” (*unweave a rainbow*) y deshacer la belleza de todo misterio. Unas décadas después, y al otro lado del Atlántico, Walt Whitman nos relataba en un poema de *Hojas de hierba* (*When I heard the learn'd astronomer*) cómo abandonó la erudita conferencia de un astrónomo que comenzó a hablar de mapas, medidas y diagramas, y salió a la calle para mirar “en perfecto silencio a las estrellas”. El hombre moderno ya no podía dar crédito a esos misterios de la naturaleza –fenómenos prodigiosos, lugares mágicos, hombres-lobo, animales extraordinarios– en los que todavía creían los hombres “serios” y “cultos” del siglo XVI (basta leer en este sentido determinados pasajes de *El cortesano* de Castiglione, del *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan o de los *Ensayos* de Montaigne), pero ese plus de verdad y conocimiento no había llevado a sentir de un modo más humano al mundo y a la naturaleza.

La percepción humanística de una naturaleza a la medida y en función del hombre parecía quedar en manos de la sensibilidad nostálgica de los poe-

tas, que desde luego no era representativa del espíritu hegemónico del siglo. Una declaración personal de Darwin, que sí lo representa, nos indica el signo de los nuevos tiempos. Cuando era joven se había deleitado con la poesía de Milton o de Wordsworth, pero cerca de la treintena comenzó a padecer “una curiosa y lamentable pérdida de los más elevados gustos estéticos”, que le hizo abominar de toda poesía, hasta el punto de que releer a Shakespeare, según confesaba, llegaba a provocarle indisposiciones físicas.¹⁹ En ese proceso de evolución personal –de signo inverso, en último término, a los de Sócrates o Pascal– puede simbolizarse la transición histórica de los intereses humanísticos a los científicos. Aunque el rechazo a estos últimos no significaba necesariamente una defensa de los primeros. El poderoso pensamiento crítico de Nietzsche es todo un ejemplo con sus mordaces y repetidas diatribas contra las orgullosas ínfulas de los progresistas por el progreso y de los científicos por la ciencia (desde Darwin hasta Comte), dentro de su marco de reprobación general de la modernidad. Como afirma en *La genealogía de la moral* (III, 25), la ciencia es la reina indiscutible de la *hybris* moderna, pero no supone ninguna alternativa a los valores de una tradición (que él consideraba desvitalizadora), pues no tiene ningún “ideal por encima de sí” y continúa trabajando en el mismo plano del ideal ascético: violentar a la naturaleza, aturdir al hombre y empobrecer su vida, o escamotear la verdad profunda de la condición humana con sus teorías.

Teorías y leyes en torno a la condición y la realidad del hombre desplazaban, en efecto, el antiguo caudal humanístico de sabiduría. En 1883 publicó Wilhelm Dilthey su *Introducción a las ciencias del espíritu* –las que afectaban a la realidad histórica y cultural del ser humano– con la intención de distinguir las metodológicamente de las llamadas “ciencias de la naturaleza”, pues en aquellas no operaba el determinismo de las leyes causales y el objeto de estudio estaba relacionado con el propio sujeto del conocimiento. Pero, a pesar del propósito de Dilthey, que reaccionaba desde el historicismo contra la mentalidad cientifista dominante de la época, la propia consideración de esas disciplinas –el arte, la historia, la psicología, la sociología, etc.– como “ciencias” era ya una concesión al positivismo decimonónico. ¿Qué justificación hay –y qué

¹⁹ Apud Aldous Huxley, *Literatura y ciencia*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 51.

necesidad existe— de referirse a unas “*ciencias del espíritu*” o “*ciencias humanas*” cuando nada en ellas puede someterse a los criterios de verificabilidad, exactitud, objetividad y previsibilidad que caracterizan al conocimiento científico?²⁰ ¿Y cómo pueden obedecer a las leyes constantes y homogéneas de la ciencia la realidad y las realizaciones de ese sujeto libre y singular que es el ser humano? La impresión del antiguo humanismo ante esas modernas “*ciencias humanas*” —la sociología, la antropología, el psicoanálisis— que nacieron al calor del positivismo científico del siglo XIX y que tanto predicamento alcanzaron posteriormente es que el hombre *conoce* cada vez más, pero *se reconoce* cada vez menos. En este sentido, el conocimiento que proporcionan las “*ciencias del hombre*” está en las antípodas de la sabiduría que ofrece la tradición humanística. Lo decía Eliot en unos famosos versos de 1934, que se encuentran en los primeros compases de su poema *Choruses from the Rock*: “*Where is the wisdom we have lost in knowledge? / Where is the knowledge we have lost in information?*” (¿Dónde está la sabiduría que perdimos en el conocimiento? / ¿Dónde está el conocimiento que perdimos en la información?).

Desde el punto de vista del humanismo, el balance de las modernas “*ciencias humanas*” ha sido, como poco, decepcionante, y más todavía en aquellas disciplinas que se supone trataban específicamente sobre la condición del hombre, el estudio de su alma o su relación social con los demás. Si la sociología había quedado contaminada desde su origen por el positivismo de Comte, su fundador, y su sujeción a una “*física social*” compuesta sólo por “*leyes invariables*” y valores numéricos y computables, la antropología moderna renunciaba a todo atisbo de nobleza y espiritualidad humanas y cancelaba cualquier diferencia de calidad entre los hombres y de riqueza o valor entre las culturas. Ya sea el funcionalismo de Malinowski, fundamentado sobre todo en hechos biológicos y formalizaciones estadísticas, ya sea el estructuralismo de Lévi-Strauss, donde el hombre deja de ser un sujeto libre y singular para convertirse en una pieza intercambiable de una estructura, la antropología más significativa del siglo XX ha resultado ser una heredera, en el

²⁰ En su ensayo sobre Dilthey afirmaba Ortega que la denominación “*ciencias del espíritu*” era “*de las más desdichadas entre los nombres de las disciplinas científicas*”. Y añadía: “*Yo he propuesto que se las llame sencillamente humanidades*” (*Kant, Hegel, Dilthey*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, p. 212).

peor sentido, del positivismo del XIX. La pretensión cientifista de Lévi-Strauss es, como él mismo afirmaba, “comprender a los hombres y al mundo como si estuviese totalmente fuera de él, como si fuera un observador de otro planeta y poseyese una perspectiva absolutamente objetiva y completa”.²¹ Pero al humanismo no le interesan observadores “de otro planeta” (por lo menos hasta que habitantes de otro planeta no vengan a visitarnos) sino avanzar en el autoconocimiento y la perfección merced a las reflexiones más hondas y sutiles que han producido los hombres de este mundo. ¿Y qué decir del psicoanálisis, esa moderna disciplina que provoca la ilusión de haber penetrado más hondo que ninguna otra en el alma humana? Nadie duda de sus aportaciones al conocimiento de la psique, pero su mérito estriba, sobre todo, no tanto en las *observaciones* (pues sin salirse del humanismo clásico, desde Platón hasta Montaigne, pueden encontrarse toda suerte de apuntes agudísimos sobre los oscuros y a menudo siniestros vericuetos del deseo y de la represión²²) como en la sistematización teórica que se realiza con ellas. Pero en la misma teorización advierte el humanista el notable peligro del imperialismo hermenéutico y de un forzado unilateralismo que todo lo interpreta desde los presupuestos ya establecidos (en función de los cuales –dicho sea de paso– siempre son *más auténticos* los sórdidos deseos o temores del inconsciente que las ennoblecedoras aspiraciones éticas, estéticas o espirituales del ser humano, concebidas en todo caso como una mera sublimación de aquéllos).

*

Pero ni siquiera son las “ciencias del espíritu” o las “ciencias humanas” las que definen los tiempos actuales. Lo que caracteriza a nuestra época ya no es que el hombre se sirva de los métodos de la ciencia para tratar de explicarse a sí mismo, sino que sean las disciplinas técnico-científicas las que abriguen el

²¹ *Tristes trópicos*, Eudeba, Buenos Aires, 1970, pp. 62-3.

²² Y si ampliamos el arco cronológico, ¿dónde encontrar en bruto mayor hondura y verdad psicológica que en los maduros novelistas coetáneos de Freud (un Dostoievski, un Conrad, un Henry James). Porque no es la ciencia ni la teoría quien puede dar cuenta cabal del hombre. Si Zola nos transmite en sus obras literarias verdades sociales o psicológicas no es merced, sino *a pesar* del absurdo intento de llevar las teorías deterministas del positivismo biológico o sociológico a sus novelas, donde afortunadamente el escritor de raza prima al cabo sobre el científico.

deseo de conformarlo y de modificar incluso su naturaleza. La eclosión de las ciencias informáticas y biogenéticas, íntimamente relacionadas, parecen determinar el futuro inmediato del ser humano: manipulaciones genéticas, seres ciberasistidos, cerebros constituidos por microprocesadores..., toda una serie de impostaciones tecno-científicas que auguran la disolución de la singularidad personal y la difuminación de la frontera entre el hombre y la máquina.²³ En una célebre conferencia de 1999, titulada “Reglas para el parque humano”, el filósofo alemán Peter Sloterdijt proclamaba el irremediable fracaso de la tradición humanística y postulaba una suerte de post-humanismo bio-tecnológico fundamentado en la optimización genética (ingeniería de embriones, clonaciones, eugenesias, etc.) que auspiciarían un nuevo tipo de ser humano. Su sonoro enfrentamiento con Habermas –que tildó sus proposiciones de “auténticamente fascistas” (conviene, en efecto, recordar la estrecha alianza que estableció el nazismo con la ciencia del momento)– desvía, sin embargo, el verdadero problema: ese post-hombre del post-humanismo seguirá necesitando estímulos que le ayuden a gozar estética y espiritualmente del mundo, criterios éticos que le ayuden a tomar decisiones correctas, sabiduría para encontrar sentido a su existencia y para enfrentarse con los cambios y con la muerte. Es decir, seguirá necesitando una *paideia*, que jamás encontrará en la Ciencia ni en sus postulados, sino que estará donde siempre estuvo: en la tradición humanística y en los que han sabido nutrirse de ella.

Si el humanista considera que, en último término, la ciencia no tiene que ver con *su* cultura es porque ésta se refiere al cultivo y formación del hombre y aquélla, en cambio, funda su anhelada objetividad en hacer abstracción de toda sensibilidad y subjetividad humanas. El humanista busca, por el contrario, una confluencia ideal entre objetividad y subjetividad: la cultura que él persigue podría, de hecho, definirse como las mejores objetivaciones de la subjetividad. En este sentido, y volviendo al principio de nuestro artículo, podríamos decir que la genuina respuesta humanística a las críticas de Ch. P. Snow a los “intelectuales literarios” en su mencionado ensayo *Las dos culturas*

²³ En un reciente libro (*Entre lobos y autómatas. La causa del hombre*, Espasa, Madrid, 2006) Víctor Gómez Pin ha denunciado la falacia de los actuales discursos antro-po-científicos de carácter animalista o tecnológico en los cuales “se nos niega no sólo el alma, sino el cuerpo que le da soporte” (p. 56).

y la revolución científica ya se había producido medio siglo antes en las hondas reflexiones de George Simmel, que había explicado en sus justos términos el fatal desajuste entre esas “dos culturas”. En diversos ensayos sobre la sociedad de su tiempo Simmel cifró, en efecto, la tragedia de la cultura moderna en el desequilibrio entre lo que dio en llamar “cultura objetiva” y “cultura subjetiva”. El progreso de la civilización se ha manifestado en un sinnúmero de logros científicos y técnicos que configuran, objetivamente, una cultura muy desarrollada, pero que nunca llega a ser asimilada por el sujeto, que no es capaz de incorporársela, no sólo intelectualmente en la mayoría de los casos, sino ni siquiera anímica y espiritualmente para perfeccionar su vida. “Las cosas se tornan más perfectas (...) sin que el cultivar definitivo, el de los sujetos, se acreciente en la misma medida”²⁴. Los avances caminan a una velocidad vertiginosa, pero el *tempo* de la vida humana es incapaz de asimilarlos y camina cada vez más a la zaga. Ese dramático y progresivo desfase entre la aparición fastuosa de una civilización técnico-científica y el escaso rendimiento ético, estético y espiritual que ese proceso civilizador produce en la cultura subjetiva de los ciudadanos es lo que produce la alienación que el humanismo, desde sus orígenes, siempre ha achacado a una ciencia que parece desarrollarse externa y autónomamente sin atender a las íntimas necesidades espirituales de sus supuestos beneficiarios. “Nosotros recusamos el concepto de cultura allí donde la perfección no se siente como desarrollo propio del centro anímico”, dice Simmel²⁵, que nunca abandona la perspectiva antropocéntrica del verdadero humanismo. “Una puesta de sol que no contempla ningún hombre –dice el pensador alemán– no hace al mundo de ninguna manera más valioso o excelso”;²⁶ en cambio, un pintor puede crear con su imaginación subjetiva

²⁴ En la colección de ensayos del pensador alemán, recogidos en *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Ediciones Península, Barcelona, 1986, p. 126 (“De la esencia de la cultura”).

²⁵ En la selección de ensayos recopilada bajo el título *Sobre la aventura. Ensayos de estética*, Ediciones Península, Barcelona, 2002, p. 322 (“Sobre filosofía de la cultura”).

²⁶ *Ibid.* p. 330. Es esta una frase absolutamente reveladora de la perspectiva del viejo humanismo occidental de raíz clásica greco-latina, frente al naturalismo oriental o el teocentrismo veterotestamentario que se expresa modélicamente al final del *Libro de Job*, donde Yahvé afirma con peculiar énfasis que él hace “que llueva en las tierras despobladas, en la estepa donde no habita el hombre” (38, 26). Y es tal vez ese mismo sentido de una naturaleza creada, independiente del hombre, unido a esa voluntad rebelde de romper barreras, de traspasar los límites, de ahondar en

un atardecer que sí hace al mundo más precioso –incluso objetivamente– para nosotros. Por lo mismo, hay que preferir los logros de la cultura humanística a todos los éxitos meramente objetivos de una cultura científica que se produzca de espaldas a la finalidad de perfeccionar el espíritu y dotar de sentido a la existencia humana.

A nadie se le ocultan las ventajas de la ciencia para el bienestar material del hombre. Pero ello puede ser una trampa. La ciencia se mueve en el ámbito cualitativo, no cuantitativo. La ciencia hoy, por ejemplo, nos promete longevidad, pero no el significado que el hombre ha de darle a esa ampliación de su tiempo vital. El “amable” futuro de diseño que imaginó Aldous Huxley en *Un mundo feliz* (1932) es lo mejor que, por sí misma y con sus propias armas, puede ofrecernos hoy la ciencia: una felicidad anestesiada en donde nadie es consciente de su deshumanización.²⁷ La desafección tradicional del pensamiento humanístico por la investigación científica radica justamente en la sospecha del carácter fraudulento o desactivador de los logros que ésta nos “entrega”. Esta sospecha alcanza su culmen en la actualidad: el hombre del primer mundo parece hoy tenerlo todo, pero en realidad –piensa el humanista– no posee nada. El espectacular progreso científico y técnico de la sociedad puede ser “la ganga que nos ofrece el mago: entrega tu alma, recibe poder a cambio. Pero una vez que hayamos entregado nuestras almas (...) el poder que se nos entrega no nos pertenece”.²⁸ Se produce así la punzante paradoja

el misterio, tan característicos del pensamiento hebreo (y que refleja, como paradigma, el *Libro de Job*), lo que ha determinado que el pueblo judío (desde Spinoza hasta Einstein) haya sido un abanderado del espíritu científico.

²⁷ El último libro publicado por Aldous Huxley (en 1963, dos meses antes de su muerte) fue precisamente una sensible reflexión sobre el tema: *Literatura y ciencia*. Desde la perspectiva humanística, Huxley comenzaba estableciendo las diferencias de visión entre lo general y lo universal, lo cuantitativo y lo cualitativo que separaban lo humanístico de lo científico y se centraba sobre todo en los dos medios diversos de torsión purificadora sobre el lenguaje común “de la tribu” que operaban ambas perspectivas: el rigor de la univocidad denotativa en un caso y la sugerencia de la polisemia connotativa en otro. No hace falta decir a cuál le concedía sus preferencias, aunque, en un noble ejercicio de *whishful thinking*, terminaba abogando por el avance conjunto de “los hombres de letras y los de ciencia, cada vez más lejos, hacia las regiones de lo desconocido, cada vez más amplias” (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1964, p. 139).

²⁸ C.S. Lewis, *La abolición del hombre*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1990, p. 71.

en la sociedad moderna de la proliferación de hombres que no están cultivados en una sociedad objetivamente culta y desarrollada. O, como decía Ortega y Gasset, siempre atentísimo lector de Simmel, se asiste a la aparición de un hombre “primitivo” que vive en medio de la “civilización”²⁹.

²⁹ Así lo dice Ortega: “el hombre hoy dominante es un primitivo, un *Naturmensch* emergiendo en medio de un mundo civilizado. Lo civilizado es el mundo, pero su habitante no lo es: ni siquiera ve en él la civilización, sino que usa de ella como si fuese naturaleza. El nuevo hombre desea el automóvil y goza de él; pero cree que es fruto espontáneo de un árbol edénico. En el fondo de su alma desconoce el carácter artificial, casi inverosímil, de la civilización y no alargará su entusiasmo por los aparatos hasta los principios que los hacen posibles (...) El hombre-masa actual es, en efecto, un primitivo que por los bastidores se ha deslizado en el viejo escenario de la civilización” (*La rebelión de las masas*, cap. IX).

Wilhelm y Alexander von Humboldt: El último gran ejemplo clásico de las ciencias y el humanismo

M^a ROSARIO MARTÍ MARCO
Universidad de Alicante

INTRODUCCIÓN

Los hermanos Humboldt configuran una entidad excepcional y ejemplar, el último gran ejemplo clásico podríamos decir, de la convivencia de ciencias físico-naturales dentro del espíritu humanístico y a la inversa. Sus personalidades y sus obras hacen patente el más alto grado de la historia cultural y científica de la Europa moderna. El estudio de las disciplinas más variadas les confirmó en desarrollar su concepción de la ciencia y de la cultura, con convicciones esenciales acerca de la teoría y la práctica de la representación del conocimiento, tanto el de base experimental y empírica como el humanístico más abstracto.

Es de señalar el dinamismo intelectual de ambos hermanos desde su época de formación; uno en lo jurídico, la antigüedad clásica y el comparatismo de lenguas y el otro, fundamentalmente, en las ciencias naturales. Ambos revolucionaron el siglo XVIII y XIX con la modernidad de sus planteamientos y su seria conciencia universal, al difundir aplicaciones de otros continentes en la cultura y la ciencia alemanas. Wilhelm von Humboldt como representante del espíritu y del pensamiento neohumanista, y Alexander von Humboldt, de una ciencia compleja y heterogénea como es la geografía actual, aportaron grandes indagaciones de la interrelación de las diferentes escalas y dimensiones del ser humano y de su entorno. Singularmente se hace preciso destacar una amplia relación epistolar de magnitud intercontinental, mantenida con los grandes pensadores, intelectuales y dignatarios de las ciencias ya establecidas o de las emergentes, así como sus publicaciones, a las que se dedicaron desde su juventud, conscientes de que sin publicaciones la ciencia no puede avanzar.

En el umbral del siglo XIX, Alexander (que originalmente redactaba sus obras en francés) aportó al mundo de la investigación el modelo de su viaje americano de expedición, entendiendo la ciencia como aventura vivida en

primera persona. Y en el reverso de la moneda, su hermano Wilhelm, el político, el diplomático, el lingüista y el gran clásico alemán, tras Goethe y Schiller, llegaría incluso a acuñar un concepto de cultura que con el transcurso de los años cabe decir que engloba su propia figura¹.

1. EL MOMENTO DE LA BIFURCACIÓN DE DOS PERSONALIDADES

Es muy conocida la trayectoria intelectual y profesional de ambos hermanos. Wilhelm entró en la carrera pública al terminar sus estudios de derecho y de filología clásica. Durante muchos años el Humboldt de la *res publica*, del estado, el Humboldt rigorista en un estado autoritario, el Humboldt prusiano, combinó estas tareas con otro Humboldt diferente, el buscador de la *Hellas* que caminaba en sombras. Wilhelm fundamentó en este periodo las ideas para intentar determinar los límites de las funciones del estado, lo que se puede expresar, ciertamente, como la carta magna del liberalismo alemán del siglo XIX². Su impulso como político en el ámbito de la educación logró alcanzar una reforma esencial en la enseñanza escolar y universitaria de la edad moderna, obra coronada con la creación de la universidad de Berlín, la hoy llamada Universidad Humboldt de Berlín. Fue mucho más tarde, con cincuenta y tres años, entre el idealismo y romanticismo, cuando empezó a dedicarse a la investigación filológica para convertirse en uno de los fundadores de esta joven ciencia y en uno de los grandes teóricos del lenguaje.

Con una diferencia de dos años de edad, los hermanos Humboldt habían recibido una esmerada educación, dirigida durante más de diez años por G.J.C. Kunth, quien escogió a selectos profesores, muchos de ellos cabezas rectoras de la Ilustración berlinesa. El gran reformador de la enseñanza pública alemana, el fundador de la nueva universidad nunca había asistido a un colegio, ni siquiera había experimentado la vida universitaria en el sentido actual. Los hermanos iniciaron los estudios superiores en la Universidad de Frankfurt am Oder (1787). Después se trasladarían a la Universidad de Göttingen. Realmente los estudios propiamente universitarios tuvieron para Wilhelm

¹ Peter Berglar, *Wilhelm von Humboldt*, Hamburg, Rowohl, 2003.

² Joaquín Abellán, *El pensamiento político de Guillermo von Humboldt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

una duración de cuatro semestres. Fueron años intensos de preparación gracias a los numerosos viajes de formación que debían emprender, a las visitas a otros países europeos, muy especialmente a París y a las excursiones geográficas, para mejorar su formación académica cultural y científica. Muy importante fue para ambos en estos años el contacto con los salones de la intelectualidad berlinesa, oficialmente círculos judíos y la amistad con determinados personajes, como Georg Forster, con el que Alexander iniciaría los primeros recorridos científicos fuera de Alemania.

En 1790 Wilhelm iniciaba su singladura profesional en el tribunal imperial de Berlín. Por otra parte, Alexander von Humboldt, tras finalizar los estudios en la Academia de Minas de Freiberg (Sajonia) y después de una breve experiencia profesional como consejero de minas, emprendería el viaje por las colonias españolas de ultramar, un recorrido (1799-1804) que le haría convertirse en el gran naturalista universal. Su madre había fallecido en 1796 por lo que gran parte de la suma heredada la invirtió en la expedición científica americana, en la que aplicó todos los adelantos para los que se había preparado concienzudamente, adquiriendo en París los más avanzados instrumentos. Alexander entró en España acompañado por el botánico francés Aimé Bonpland, cruzando el Pirineo hasta llegar a Valencia por la costa mediterránea, en enero de 1799, donde permaneció hasta el 8 de febrero³. Desde aquí los dos viajeros se dirigieron hacia Madrid. El 13 de mayo continuaron en dirección a La Coruña, desde donde se embarcarían el 5 de junio rumbo a Tenerife y a los virreinos españoles de América, en viaje científico intercontinental. Wilhelm eligió también España como destino y llegó acompañado por su familia y por el pintor Gropius. Sus impresiones en España están recogidas en su Diario⁴. Desde noviembre de 1799 hasta abril de 1800 visitó la península española, viaje que se repitió por el país vasco español y francés en la primavera de 1801 y del que se desprende la obra *Die Basken*. Muy posiblemente la ola de romanticismo provocó una hispanofilia en Europa, no hay más que pensar en las traducciones de Calderón por Schlegel entre 1803 y 1809 y en estos viajes a España.

³ Ulrike Leitner, *Alexander von Humboldts spanisches Tagebuch*, Berliner Manuskripte zur Alexander-von-Humboldt-Forschung, 28. Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, 2007. Este diario aparecerá en español, en breve. Trad. de María Rosario Martí Marco.

⁴ Wilhelm von Humboldt, *Diario de viaje a España (1799-1800)*, Madrid, Cátedra, 1998. Trad. de Miguel Angel Vega.

Considero importante destacar que aunque los dos hermanos habían vivido la misma niñez y juventud, habían tenido los mismos maestros, se habían relacionado con las mismas personalidades en los círculos de Berlín y habían recibido los mismos influjos intelectuales o espirituales en aquel decenio de 1777 y 1787, el itinerario de cada uno sería a partir de aquí, muy distinto. De hecho, los hermanos Humboldt nunca más se vincularían intelectualmente, a pesar de que desde 1827 habitaron en la misma morada, el castillo de Tegel.

2. WILHELM VON HUMBOLDT, LA CULTURA, LA POLÍTICA Y LA CIENCIA LINGÜÍSTICA

El movimiento clásico en Alemania o, más concretamente, el intento de una orientación vital hacia el ideal de la Antigüedad, singularmente hacia el ideal griego (*Griechen-Ideal*), se desarrolló paulatinamente desde el barroco, exteriorizándose en el rococó helenizado y encontró a su teórico o, más bien, a su ideólogo principal en la figura de Winckelmann. Posteriormente la corriente se fue desvaneciendo de forma gradual, coincidiendo con el romanticismo. Wilhelm von Humboldt (1767-1835) fue con seguridad su último testigo, un híbrido compuesto entre la revalorización de la antigüedad clásica de Winckelmann y la ética de Kant y un modelo ejemplar de amistad con Goethe y especialmente con Schiller, con quien mantuvo una relación epistolar memorable, así como con su propia esposa Karoline, de soltera, von Dacheröden.

Wilhelm llegó a ser un maestro en descubrir y seguir las leyes de la armonía, como Goethe. En 1793 escribió el ensayo humanístico, cultural y filológico *Über das Studium des Altertums und des Griechischen insbesondere* que se publicaría después de su muerte. La gran empresa que representa el completo mundo cultural y estatal antiguo se reflejó en la obra de Wilhelm en los fragmentos *Latium und Hellas* (1806), en el que presenta a la firme Grecia “donante” frente a la Roma “receptora” y en *Geschichte des Verfalls und Unterganges der griechischen Freistaaten* (1807/08). La caída de Prusia en 1806 lo encontró ocupado en su *Elegía a Roma*. Su traducción del griego *Agamemnon* le implicaría durante varias décadas.

Winckelmann, Goethe y Wilhelm von Humboldt realizaron viajes a Italia, pero ninguno de ellos estuvo en Grecia; a diferencia de Byron. Wilhelm incluso vivió seis años en Roma como diplomático ante el Vaticano (1802-1808) hasta que en 1809 entró en la política activa. Humboldt dirá, “Roma es el

símbolo del pasado y, a la vez, de la conexión universal cuando existe para nosotros de forma intelectual y estética. En este punto logró el arte griego solidez, desde aquí se diseminó y se expandió hacia lo lejano y lo perdido. Aquí tomaron la cristiandad y con ella, todo el misticismo sentimental y religioso, el mismo camino⁵". Aunque de Italia no aceptaron nada de la primera cristiandad, nada del Renacimiento ni del Barroco, sólo los restos de Roma, las copias de esculturas griegas. Schiller, Schlegel, Hölderlin experimentaron la Antigüedad sólo literariamente y a través de los moldes y grabados a los que tuvieron acceso. Schiller tradujo unos testimonios literarios griegos, escribió "Los Dioses de Grecia" y otros poemas similares. Goethe, Byron y Hölderlin narraron su sueño de Grecia, su *Griechenland-Traum*. Finalmente Schlegel, al regresar a la iglesia católica-romana convirtió su temprana obra griega en una inmensa obra tardía inspirada en el cristianismo. Schiller y Dahlberg supieron separarse instintivamente de la total devoción de Humboldt, realmente rendición, dirá Berglar⁶ con una visión crítica, de una cultura autónoma y madura de mil años a un cadáver cultural, despertado como un fantasma a una vida ilusoria. Wilhelm no pudo dar nunca el salto e incluso la idea de humanidad de Schiller era mucho más profunda y amplia que la de Humboldt, no tan atada al ideal griego, sino mucho más moderna, si se quiere. El intercambio epistolar entre Humboldt y Schiller revela a un Humboldt prisionero del clasicismo por su propia voluntad, a Schiller, sólo ataviado con su ropaje.

Humboldt tuvo un genial talento para los idiomas. De hecho, dominaba perfectamente, entre otros, el griego clásico (en 1792 tradujo la segunda "Oda olímpica" de Píndaro). La singularidad de los helenos, opinaba, consiste sobre todo en que ya en el estado inicial y de la rusticidad eran nobles y sensibles y, en la cúspide de su desarrollo, permanecieron jóvenes. De la misma manera que el joven Schlegel, Humboldt estaba hondamente persuadido de que ningún otro pueblo como el griego pudo fusionar en sí Naturaleza y Cultura. Por ello, para Wilhelm, la cultura del "bello carácter humano" solo sería posible en la medida en que se aproximara lo más posible a este hipotético ideal griego. Humboldt jamás se desvió de este convencimiento, de ésta su "fe". Por todo ello, intentó alcanzar un helenismo prusiano y proyectarlo

⁵ Carta de W.v. Humboldt a C.G. Körner, 8 de junio de 1805.

⁶ P. Berglar, op. cit., 2003, p. 47.

como modelo de cultura sobre la nación y su futuro, más todavía, como armadura de cultura.

En 1809 Wilhelm von Humboldt fue nombrado miembro de honor de la Academia de Ciencias de Prusia y pocos días después entró a formar parte del Consejo Privado del Estado, en calidad de director de la Sección de Cultura y Enseñanza del Ministerio del Interior. El rey le encargó la fundación de los estudios superiores en Berlín y el 16 de agosto se firmó el acta de creación de la Universidad Friedrich Wilhelm. Logró contratar para la nueva Universidad a algunas de las personalidades más relevantes del momento: Fichte, Schleiermacher, von Savigny, Böckh, Niebuhr y más tarde Hegel y Bopp⁷. Wilhelm no podía creer en otra cosa que en el valor del ser humano que fluye de su individualidad y de su eterna determinación. Por ello junto al espíritu de libertad como condición indispensable para el trabajo universitario, consideró como pilares de la nueva universidad alemana, el acto creador de la investigación (*immer im Forschen bleiben*) y su docencia. Por ello, sólo esta docencia recibirá el nombre, según Wilhelm, de *Studium* o *Universitätslehre*. Formularía, además, que la ciencia se puede definir por lo que todavía no se ha esclarecido y, quizás, nunca será completamente descubierto. Wilhelm v. Humboldt se convirtió también en el iniciador del Instituto Humanístico (*humanistisches Gymnasium*) en la medida en que aportó conscientemente los fundamentos intelectuales existentes hasta hoy. Este *Gymnasium* fue a lo largo del siglo XIX la institución cultural dominante del pueblo alemán, con un predominio de la cultura general y del bien común en la formación que supuso un gran prestigio y evidentes tintes de superioridad hasta nuestros días.

Desde 1820 hasta su muerte en 1835 Wilhelm se dedicaría primordialmente a la actividad investigadora privada en su castillo de Tegel. A lo largo de los años profundizaría en la filosofía del lenguaje como producción de la fuerza espiritual del ser humano y como representación interior de la idea (*Versinnlichung der Idee*), al considerar el lenguaje como “órgano del ser interior”. A lo

⁷ Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Trad. de Ana Agud. Madrid, Anthropos, 1991, p. 14. Versión original: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1836). Primera parte de *Das Kawi-Werk (Über die Kawisprache auf der Insel Java)*, Academia de Berlín.

largo de sus viajes logró conocer prácticamente todo el material lingüístico disponible en las bibliotecas europeas e hizo copiar para su propia biblioteca personal muchas obras inéditas. Definitivamente cuando decidió concentrar su interés en la investigación de la lingüística, se hallaba en posesión de un fantástico poligloto y contaba como asesores con las personalidades más relevantes de las diversas filologías⁸. La reflexión teórica junto con el vivo intercambio de ideas con otros pensadores y científicos, le conducirían a designar la lengua como la esencia real del ser humano. “El lenguaje, diría Wilhelm, nace de lo más profundo de la humanidad”⁹. Mucho antes, ya desde 1811, se había ocupado específicamente de la investigación de las lenguas americanas, a través de los escritos del jesuita Lorenzo Hervás, quien había catalogado alrededor de 300 lenguas minoritarias, además de los estudios sobre la lengua vasca en España, de los tiempos verbales del sánscrito, del espíritu de la lengua china, de los jeroglíficos egipcios o de la lengua Kawi en la isla de Java. Wilhelm se referirá concretamente a la lengua de los maipures, los dos pueblos que habitan entre el Río Negro y el curso alto del Orinoco¹⁰. Esta región era bien conocida por su hermano Alexander, quien impartió la conferencia sobre las cataratas del Orinoco (Atures y Maypures) en la Academia de Ciencias de Berlín en 1806, publicada poco después en la primera edición de *Cuadros de la Naturaleza*. En 1824 redactó el ensayo *Über die Buchstabenschrift und ihren Zusammenhang mit dem Sprachbau*. Ciertamente la aportación fundamental a la filosofía del lenguaje hay que buscarla en el uso de un instrumento fundamental, la comparación entre las diversas lenguas. Wilhelm defendió la tesis en su obra *Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung*, de que la relevancia de una lengua se mide por la riqueza de sus formas gramaticales, consideración que apuntaba al griego como la lengua de mayor excelencia. “Un lenguaje tan perfecto como el homérico ha debido rodar muy largo trecho por entre las olas del canto, siglos enteros de los que ninguna crónica nos ha sido legada”¹¹. Entre 1827 y 1829 publicó *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues* y entre 1830 y 1835 su última obra, la más apreciada y

⁸ Ibidem, p. 15

⁹ Ibidem, p. 27.

¹⁰ Ibidem, p. 291.

¹¹ Ibidem, p. 27.

significativa para la posteridad *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. En ésta, reflexiona sobre el lenguaje como una de las facetas a partir de la cual, la fuerza universal del espíritu humano entra en una actividad de creación incesante. O dicho de otra manera, en él se aprecia la tendencia y el esfuerzo por dar existencia en la realidad a la idea de la perfección del lenguaje. Perseguir este esfuerzo y ponerlo de manifiesto es el cometido del investigador lingüístico¹². La civilización es la humanización de los pueblos en sus instituciones y usos exteriores, así como en la mentalidad interior relacionada con ellos. La cultura añade ciencia y arte a este ennoblecimiento de la vida social. Ahora bien, seguirá diciendo Wilhelm, cuando decimos en alemán *Bildung*, nos estamos refiriendo a algo que es al mismo tiempo más elevado e íntimo. Como se puede constatar, esta última obra contiene innumerables apreciaciones de gran calado. Hemos extraído la siguiente cita por su gran actualidad. “Con idéntica razón cabría preguntarse, qué habría sucedido con nuestra cultura actual si los árabes hubiesen seguido siendo, como lo fueron en tiempos, los únicos depositarios de la ciencia y fuesen ellos, los que se hubiesen expandido por Europa. Pues bien, para mí no hay duda de que el resultado habría sido, en ambos casos, menos favorable. (...) Los árabes, por el contrario, sólo estuvieron interesados en los resultados científicos de la investigación helénica (...) Nunca habrían sido capaces de poner en pie el edificio de ciencia y arte del que con razón hoy nos enorgullecemos¹³”.

Ciertamente, la intrincada pretensión de medir las naciones culturales occidentales según el ideal griego de Winckelmann, le llevó a creer que sólo los alemanes y los franceses estaban cerca de los griegos, de tal manera que sólo pondría interés en los alemanes, en la medida en que se asimilaran a los griegos (*Wie-die-Griechen-werden*). Sobre estas bases escribió el fragmento “Sobre el carácter de los griegos, su opinión ideal e histórica” (*Über den Charakter der Griechen, die idealische und historische Ansicht desselben*). Wilhelm creía que efectivamente con la difusión de la lengua griega y con su constitución como fundamento cultural, podría elevar al armónico alemán a las cumbres, pareciéndose así al griego (*griechenähnlichen*), al hombre perfecto.

¹² Ibidem, p. 33.

¹³ Ibidem, p. 268.

Posteriormente lo que ocurrió a los que podían leer a Homero, Platón y Sófocles, a los formados intelectualmente y a los que convirtieron en religión de sustitución la trinidad inciertamente definida de “lo bueno, lo bello y lo verdadero” es que no lograron entender ni las leyes de la sociedad de masas ni la situación política básica de Alemania, que no poseía una ética fuerte, resistente y firme frente a la realidad de lo inhumano. Wilhelm creó un sistema en el que se exigía al alumno y al profesor unilateralmente en dirección a la intelectualidad abstracta y por ello precisamente y en contra de lo que se proponía, se adoctrinaba (*vereinseitigen*) con parcialidad, de forma incompleta y subjetiva, con prejuicios y con estrechez de miras. El error en el que Humboldt cayó, así como muchos de sus contemporáneos, fue el de equiparar y confundir humanismo con humanidad.

Más tarde esto se subsanó y corrigió efectivamente, pero después de la hora decisiva. La catástrofe de 1933 a 1945 fue también la catástrofe del mundo de Humboldt. Las incrustaciones del humanismo se habían conservado espléndidamente mientras que las reglas de la humanidad, que deben ser las raíces de las normas de convivencia de todos los pueblos, incluidos los “pueblos iletrados” (*Ungebildeten*) fueron suprimidas por el terror y la opresión. La idealizada filosofía trascendental, sustitutivo de la imagen destruida de lo cristiano, llegó pues a consecuencias en contra de la ley, en lo que se refiere a este problema.

4. ALEXANDER VON HUMBOLDT, EL VIAJE CIENTÍFICO DE EXPEDICIÓN, LA CIENCIA Y LA CONCIENCIA UNIVERSAL (WELTBEWUßTSEIN)

En todas las academias y sociedades científicas suena el nombre del célebre Humboldt y se benefician de los grandes tesoros de exquisitos y múltiples conocimientos zoológicos, botánicos, geológicos y físicos e incluso políticos y literarios que supo reunir en sus viajes¹⁴.

Alexander von Humboldt (1769-1859) contribuyó con su voluminosa producción al desarrollo sobre todo de disciplinas relacionadas con las

¹⁴ Juan Andrés, *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura*, ed. P. Aullón de Haro, Trad. S. Navarro Pastor, Madrid, Verbum, 1997-2002, 6 vols. Vol. VI, 2002, pp. 846-847.

Ciencias de la Tierra y, especialmente, a un mejor conocimiento en Europa de la naturaleza americana¹⁵. Considerado renombrado naturalista, mineralogista, astrónomo, geólogo, explorador, sismólogo, vulcanista, demógrafo, geógrafo, fue uno de los últimos representantes de la concepción universal del conocimiento. Todas sus obras y en especial *Viaje a las regiones equinociales del Nuevo continente (1799-1804)*, en treinta volúmenes, y *Cuadros de la Naturaleza* son un paradigma de interdiscipliniedad en el que el conocimiento científico universal impregna cada parte, salpicando la densidad de observaciones y de datos con aspectos tratados de forma ensayístico-literaria. Redactó prácticamente casi toda su obra en francés en versión original, a la sazón la lengua científica en la Europa del siglo XVIII y XIX, periodo caracterizado por la difusión de las ciencias positivas. Incluso en obras que escribió en alemán, como *Cuadros de la Naturaleza* y *Cosmos*, siguió muy de cerca a sus traductores.

Alexander von Humboldt se propuso una obra desde un criterio de globalidad. Lo haría en la descripción de la naturaleza, primero americana y después planetaria (*Weltbeschreibung*), al considerar la ciencia como construcción enciclopédica. Desde muchos puntos de vista, *Cosmos* se convertiría en la obra cumbre, su última publicación, fruto de toda su experiencia y conocimientos, redactada después de ponderadas reflexiones. Tiene su origen en una visión integral de la naturaleza, por ello se distingue como producto de un trabajo transdisciplinar, desde las diversas ciencias. Toda su obra destaca también como actividad empírica en la que gran parte del material expuesto ha sido experimentado dinámica y personalmente por el autor. Pero también como investigación de carácter internacional e intercultural, debido a los paralelismos trazados desde distintos puntos del planeta en los que se citan fuentes en diversos idiomas e incluso en abundancia a los clásicos latinos y griegos. Alexander nunca perdió la orientación de que su riqueza formativa se hallaba en la cultura occidental.

¹⁵ María Rosario Martí Marco, "Aproximación al discurso de la ecología en *Cuadros de la Naturaleza (Ansichten der Natur)* de Alexander von Humboldt", *Simposio internacional Alexander von Humboldt: la actualidad de su pensamiento en torno a la naturaleza*, Universidad de Alicante, abril 2007 (en prensa).

El mar Mediterráneo (...) donde la humanidad despertó por vez primera a la cultura intelectual de los sentimientos más nobles. (...) Grecia y Asia menor, regiones que ofrecerán un día riquísimo asunto a las observaciones de los geólogos, cuando vuelva la luz hacia los lugares de donde en otro tiempo irradió por vez primera sobre el mundo occidental, y cuando la humanidad ultrajada no sufra más la salvaje barbarie de los osmanlis¹⁶.

Y finalmente sobresale por su innovación, en cuanto que Humboldt aportó a las diversas disciplinas científicas una parte apreciable, además de las contribuciones concretas y revolucionarias, como el establecimiento de las disciplinas de la Geografía de las plantas y de la Orografía y sus propuestas y pensamientos sobre lo que sería la Ecología moderna y, en fin, una interconexión, más bien una meditación global y a la vez analítica sobre el *idilio* entre el ser humano y la naturaleza. Humboldt no dudaría en hablar de la poesía de la Naturaleza, de la fuerza y eterna juventud de la vida orgánica¹⁷ o de la naturaleza que envía mil voces al alma piadosa y sensible del hombre¹⁸, en excepcional analogía con la comprensión schilleriana de la poesía.

La imagen del “diligente e incansable” Humboldt se acuñó especialmente en Europa y en Estados Unidos tras su muerte en 1859 sobre su última obra *Cosmos*, si bien en la América de habla hispana, hoy como hace dos siglos, su obra más valorada como no podía ser de otro modo, son los escritos sobre América, en cuanto que se le considera “su segundo descubridor”. Goethe que había leído las obras de Cuba y de Colombia le dedicó palabras de reconocimiento y admiración que su secretario, Eckermann¹⁹, recogería en su diario a fecha de 11 de diciembre de 1826.

Hallé a Goethe exaltado y de muy buen humor. –Esta mañana ha pasado unas horas conmigo Alexander von Humboldt –me dijo animadamente al salirme al encuentro–. ¡Qué gran hombre! Con lo mucho que hace que lo conozco y sin embargo, ha vuelto a sorprenderme. Se puede decir que en lo relativo a sus conocimientos y sabiduría no tiene igual. ¡Y tampoco he visto

¹⁶ A. v. Humboldt, *Cuadros de la Naturaleza*, Madrid, Catarata, 2003, p. 365.

¹⁷ *Ibidem*, p. 223.

¹⁸ *Ibidem*, p. 216.

¹⁹ Johann Peter Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, Berlin, Fritz Heyder, 1911, p. 87-88. Trad. al español por Rosa Salas Rose, *Conversaciones con Goethe*, Barcelona, Acanalado, 2005, p. 216.

nunca antes una naturaleza tan polifacética como la suya! No importa el tema de que se trate, él siempre está familiarizado con todo y nos colma de tesoros intelectuales. Es como una fuente que mana de múltiples bocas: no hay más que poner muchos recipientes debajo, y su chorro siempre nos saldrá al encuentro refrescante e inagotable. Tiene previsto pasar sólo unos días en la ciudad, pero ya estoy viendo que para mí será como si hubiera estado aquí varios años.

Humboldt fue el primer científico extranjero nombrado corresponsal en España²⁰, cuando en Madrid se creó la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales (1847), sucesora de la anterior Academia de Ciencias Naturales (1834). Humboldt declaraba a Cavanilles²¹ cuál era su método riguroso de trabajo y cómo dibujó “muchos perfiles y mapas geográficos y sobre éstos, escalas higrométricas, electrométricas, etc. para indicar las cantidades físicas”. Sin duda, el espíritu aventurero de Alexander se refleja en la carta dirigida a Clavijo y Fajardo²², traducida del francés para la revista *Anales de Historia Natural*, en donde expone las abundantes dificultades. “En una cadena de montañas poblada de tigres y serpientes es muy difícil transportar minerales, por ser preciso hacer a pie todas las excursiones y así creo que lo más importante se reduce a observar por mayor, estudiar la estructura del globo e indicar las relaciones generales”.

También Alexander se determinó muy pronto a publicar sus escritos, de hecho su producción puede considerarse como monumental. Alexander estuvo ausente muchos años de su patria y en carta al rey Federico Guillermo III expresaba su “vivo deseo de vivir en Berlín, con el fin de trabajar continua-

²⁰ Sobre Humboldt y la ciencia española, véase Sandra Rebok, Una mirada desde España: Alejandro de Humboldt y las instituciones científicas. (p. 81-85), en Frank Holl, *Alejandro de Humboldt. Una nueva visión del mundo*, Madrid, Lunwerg, 2006. También la tesis doctoral de S. Rebok, *Alexander von Humboldt und Spanien im 19. Jahrhundert: Analyse eines wechselseitigen Wahrnehmungsprozesses*, Frankfurt, Vervuert, 2006. Además de M. R. Martí Marco, El botánico valenciano A. J. Cavanilles en su relación epistolar y científica con Alexander von Humboldt y los botánicos alemanes, en Berta Raposo, *Viajes y viajeros: entre ficción y realidad*, Universidad de Valencia, y Museo Valenciano de la Ilustración (MUVIM), (en prensa). Y la obra de J. Cremades, F. J. Dosal, X. Fraga, *Humboldt y la ciencia española*, La Coruña, Do Castro, 2005.

²¹ Carta a Cavanilles. México, 22 de abril de 1803.

²² Carta a Clavijo y Fajardo. Caracas, 3 de febrero de 1800.

mente para las ciencias y de ocuparme de la publicación de mis manuscritos y dibujos sudamericanos²³”.

CONSIDERACIÓN FINAL

La idea de cultura (*Bildung*), proyecto clave del siglo XVIII, cobra hoy gran actualidad en los debates sobre la conveniencia de determinar cuantos conocimientos profesionales precisa el estudiante universitario en su formación académica para potenciar su autonomía intelectual o el escolar en sus estudios de enseñanza media. La corriente humboldtiana es especialmente hoy de gran actualidad debido a las constantes reformas educativas y políticas que se producen en el seno de la Unión Europea. La fundamentación del ideal de formación íntegra y libre del ser humano, así como sus aportaciones para lograr reducir el poder y las actuaciones del Estado se encuentran hoy en las reflexiones y debates de los gobiernos de numerosos países, así como en el horizonte europeo universitario y en el estrictamente científico.

Wilhelm von Humboldt nos hace presente la misión obvia y primordial del trabajo universitario con su concepción de la universidad, territorio en donde se descubre la ciencia de forma habitual, fruto de la cooperación entre profesores y entre profesores y alumnos, con un entorno que facilita la soledad y el retiro, requeridos para la meditación, el estudio y el trabajo y el ambiente necesario de libertad para desempeñar todo este quehacer (*Die Universität diene der Bildung durch Wissenschaft*). Humboldt concedió una decisiva importancia a la libertad de pensamiento y su obra suministra un copioso material sobre la esencia de la universidad en tanto que representación de la totalidad del conocimiento científico y su singular aportación a la formación del carácter personal.

Por su parte, el legado de Alexander von Humboldt es posiblemente de mayor evidencia. No sólo Alemania, sino especialmente la América hispana y la misma España sigue hoy honrándole como pionero y modelo del pensamiento científico transdisciplinar, consideración que ha llevado a la cuidadosísima reedición desde el año 2000 de cada una de sus obras.

Para ninguno de los dos eruditos universales hubo problemas de convi-

²³ París, 3 de septiembre de 1804.

vencia entre “las dos culturas”, ni siquiera hubo un fraccionamiento absoluto entre las ciencias del espíritu y las ciencias naturales. Al contrario, sus obras y sus vidas están impregnadas de un entusiasmo vital por el descubrimiento, el bagaje cultural y la concepción del ciudadano libre que les ha conducido a configurar, como quedó dicho al comienzo, una entidad excepcional y ejemplar, el último gran ejemplo clásico podríamos decir de las ciencias y el humanismo integrados.

Ciencia y humanismo según Émile Bréhier

MONTSERRAT PLANELLES IVÁÑEZ

Universidad de Alicante

INTRODUCCIÓN

El filósofo francés Émile Bréhier ofreció a mediados del siglo XX, en *Science et Humanisme*, durante una de las más reconocibles situaciones críticas de la cultura europea moderna, una reflexión muy sintomática acerca de la ciencia y el humanismo como valores, sobre ambos conceptos y sobre las relaciones entre uno y otro en el marco de la Historia de la Filosofía, para llegar con ello a conclusiones que dan luz sobre la crisis del humanismo en la sociedad de su época, para la que propone nuevas vías de interpretación¹.

Bréhier comienza su ensayo con la exposición de las características de cada una de estas creaciones del espíritu humano, para continuar con un recorrido, en el tiempo y en el espacio, de las relaciones y de los conflictos entre ambos. Así pues, presenta las doctrinas más variadas, desde el pensamiento antiguo hasta el existencialismo contemporáneo, haciendo un análisis penetrante de la crisis de la primera mitad del siglo XX. Para él, la crisis del humanismo en esta etapa se debe a tres tipos de influencia: el naturalismo, la democracia y el cristianismo. En este artículo daremos cuenta de su concepto de ciencia como valor, siempre en relación con el humanismo.

Bréhier, que escribe su ensayo en el año 1947, parte de la evidencia de que el progreso de las ciencias está dando lugar a la aparición de poderosas armas destructoras de la humanidad. A su juicio, la ciencia en sí misma no puede constituirse en un valor al servicio del hombre; necesita del humanismo en todo momento para encontrar su lugar, pero en la actualidad este humanismo se encuentra gravemente herido y hay que hallar el modo de restaurarlo.

¹ BRÉHIER, É., *Science et Humanisme*, Paris, Éditions Albin Michel, 1947.

Por “humanismo” se entienden dos cosas diferentes, aunque afines: por un lado, el movimiento ideológico que comienza con el Renacimiento y que retoma toda la filosofía del mundo clásico, y por otro, significa una forma de juzgar que atribuye un valor absoluto a las cualidades propiamente humanas, consideradas como esenciales a su naturaleza y que, por tanto, otorgan al hombre una dignidad particular que le hace diferente del resto de los seres creados. Lo que hay que restaurar es el humanismo como forma de juzgar y de vivir, basado en las cualidades intrínsecas a la naturaleza humana.

CIENCIA Y HUMANISMO COMO VALORES

De todos es conocido que el Renacimiento es una etapa en la que se desarrolla un movimiento ideológico exclusivo de la Europa occidental. El nacimiento de este movimiento está en relación directa con el desarrollo de las ciencias matemáticas y experimentales, como consecuencia del afán de rigor intelectual que se despierta en aquella época, y que lleva consigo el desarrollo posterior de la técnica. Esta nueva percepción del conocimiento científico conllevará a una nueva concepción del hombre que, más tarde, se llamará humanismo. Y todavía hay más: los nuevos valores humanos llegan acompañados de la tendencia a la expansión de los pueblos europeos por el mundo entero, por América, África y Asia, es decir, del fenómeno político-social de la colonización. Para Bréhier, la coincidencia en el tiempo de humanismo y la colonización no es accidental, ya que considera que la ciencia y el humanismo son valores que poseen por naturaleza esa tendencia a la expansión, al progreso, incluso fuera de las fronteras en la que dicho movimiento ha visto la luz. Ciencia y humanismo están “condenados”² al progreso.

Dicho esto, y tras constatar que los progresos de las ciencias han dado tal poder al hombre que le han convertido en el rey de la humanidad, Bréhier se plantea la cuestión de la independencia o, por el contrario, de la compatibilidad de estos dos valores, e incluso afirma que en este análisis quizá se encuentre la clave de la definición de los problemas de nuestra civilización y por tanto también la de su solución. Nunca los filósofos se han empeñado tanto como ahora en la reflexión sobre la “condition humaine, les antropolo-

² BRÉHIER, É., op. cit, p. 8.

gies”³, con un fondo de nostalgia y de temor a la pérdida de este valor, que se diluye ante el asombro que produce en el hombre la maravilla de los adelantos de la ciencia. Todavía va más allá en su reflexión: se pregunta si existe jerarquización entre dichos valores en caso de que estén relacionados.

Su método comienza con el intento de definir la existencia de ambos valores. Para él, la existencia de la ciencia es fácil de constatar: la ingeniería o la medicina, por ejemplo, se constituyen en áreas de conocimiento estables y delimitadas cuyas contribuciones al progreso son evidentes para cualquier hombre, sea sabio o no. Sin embargo, el humanismo no es tan sencillo de delimitar, pues consiste en una cierta actitud de pensamiento, de conducta, de sentimiento, que afecta a la vida entera y que configura la vida de una sociedad. Para Bréhier, los valores humanos son universales, de manera que son considerados como valores absolutos.

Así pues, del intento de definición de ciencia y humanismo ya se obtiene la primera conclusión: el humanismo es un valor independiente mientras que la ciencia, tal y como la presenta Bréhier, es dependiente y posee un fin utilitario, de satisfacción de necesidades primarias.

Bréhier presenta, a continuación, otros dos modos de definir la ciencia, siguiendo los postulados de las distintas corrientes filosóficas. Por un lado, la ciencia como valor objetivo, por otro, como resultado de un proceso. En el primer caso, el valor objetivo de la ciencia se define, por ejemplo, a través de la duda metódica de Descartes, o del escepticismo de Hume, o del pragmatismo de Poincaré ou Duhem. Resulta paradójico constatar que quienes consideran la ciencia como un valor objetivo la definan de maneras diferentes. Y en el segundo caso, se olvida el aspecto personal, espiritual y psicológico del trabajo científico, siempre realizado por personas, aunque trabajen en equipo. Por el contrario, la ciencia debe considerarse como un aspecto de la vida espiritual. La iniciativa personal y la fidelidad al control experimental están íntimamente unidas en el proceso del trabajo científico, no se pueden desligar. Ciertamente, a lo largo de la historia de las ciencias llama la atención la discontinuidad más que la continuidad. Los grandes descubrimientos se deben, en gran medida, al genio del científico en particular, acompañado de su experiencia. Y si se observa la vida de los grandes sabios científicos de la historia,

³ Ibid.

se descubren sus cualidades esencialmente humanas, entre las que destaca especialmente la abnegación, no sólo ante el desarrollo de los hechos, de los experimentos, sino también y fundamentalmente ante las exigencias de la sociedad, que en gran parte determinan su propio trabajo. De este modo la ciencia no sólo es una actividad humana sino social, que transforma las condiciones de vida con su valor práctico.

Por tanto, hay tres aspectos de la ciencia que no se pueden confundir y deben tenerse en cuenta en relación con el humanismo: valor práctico, valor objetivo y valor espiritual.

En consecuencia, *a priori*, no cabe creer en la unidad y solidaridad de los valores superiores e ideales: platonismo y antiplatonismo supondrían visiones extremas de esta cuestión. Por ejemplo, Nietzsche, como Platón, considera que la verdad, la moral y la religión están íntimamente unidas, pero sólo lo defiende para rebatir el nihilismo europeo de su época. Tradicionalmente se considera que ambos valores, ciencia y humanismo, provienen del mundo griego. Las ciencias matemáticas, la medicina, la astronomía, así como la historia, la geografía y las ciencias políticas, nacen en Grecia. En el Renacimiento se vuelve a lo clásico y al fomento de las ciencias experimentales con el humanismo. Y esta nueva corriente lleva consigo la idea de una forma de vida, de una educación liberal que desarrolla todas las facultades humanas, en oposición a la formación especializada. Erasmo se erige en prototipo de humanista renacentista. Sus modelos de hombre liberal se encuentran en Grecia y Roma, donde la virtud esencial del hombre es la *verecundia*, palabra difícil de traducir y que significa ante todo el respeto de la dignidad de la persona como valor universal. Por otro lado, cabe señalar que este humanismo no sólo se inspira en la Grecia científica sino también en la doctrina de los Estoicos, que no eran científicos sino filósofos.

En definitiva, al hacer un recorrido por las corrientes filosóficas y científicas en Europa occidental, se encuentran momentos en los que el espíritu humanista se desarrolla, otros en los que prevalece el espíritu científico sin que existan puntos definitivos de conciliación entre ambos valores. Ciencia y humanismo resultan difíciles de relacionar a lo largo de la historia:

L'une prétend assurer notre puissance sur la nature, l'autre veut nous libérer et faire de nous des hommes non comme espèce biologique, mais

comme êtres moraux. Toutefois, cette indépendance n'empêche pas un effort pour subordonner l'une à l'autre⁴.

Así, en la filosofía occidental se ha dado en todas las épocas este dualismo entre valor filosófico y valor científico, pero hay que decir también que no se ha desdeñado la idea de someter la actividad científica al servicio del hombre. A lo largo de la historia se observa esa tendencia a la voluntad de restaurar el equilibrio entre ambos valores.

En este sentido, Bréhier presenta las dos corrientes radicales y opuestas: por un lado, los enemigos de la cultura científica, como los Cínicos en la Antigüedad o Rousseau en la época moderna, que consideran las ciencias como un obstáculo para el desarrollo natural de la razón y de la salud del alma; por otro, los racionalistas modernos, que sostienen que la razón sólo debe servir a las ciencias positivas. Pero las corrientes filosóficas más importantes de la historia, desde Platón a Bergson, pasando por los pensadores medievales, Descartes, Leibniz, Kant y Comte, siempre han mantenido, de una manera o de otra, la subordinación de la ciencia a la filosofía. No como menosprecio por la ciencia sino como reconocimiento de su carácter instrumental. En definitiva: desde que los Griegos aportaran al Mundo Antiguo su sabiduría, y a pesar de los malos augurios, el fondo filosófico no ha desaparecido nunca de la ciencia, siendo los valores clásicos los garantes del equilibrio entre ciencia y humanismo.

Llegados a este punto, Bréhier plantea la evidencia de la ruptura de este equilibrio en la actualidad, a la vista de los acontecimientos. Y argumenta que el hecho de que la ciencia se desarrolle de manera universal, en lugares donde no existen las raíces filosóficas occidentales, lleva consigo su propia decadencia, ya que es incapaz de seguir poniendo límites morales a semejante desarrollo. Entonces surge otro debate: si el humanismo está en crisis y la ciencia no lo puede sustituir, se hace necesario construir una nueva moral.

Para responder a esta necesidad se presentan dos soluciones opuestas y radicales, que hacen desaparecer el humanismo: una que pretende crear una moral científica, y la otra, que consiste en acudir a la fe religiosa para volver a la fuente primera y originaria de la moral.

⁴ BRÉHIER, É., op. cit., p. 16.

Si la ciencia se erige en sabiduría deben exigírsele cualidades morales. Así, la exaltación del espíritu, la búsqueda de la unión y el respeto de la libertad son los tres principios implicados en la investigación científica. Estas cualidades corresponden, más que a la ciencia misma, al fin que se quiere alcanzar. Unión corresponde a coordinación y colaboración en la labor científica. Y esta unión y coordinación entre los científicos debe tener la finalidad de terminar con la investigación que conduce al fomento del odio y de la muerte, a la industria de la guerra. En este punto es en el que interviene la política o la moral:

Actuellement, en cet été de 1946, on parle beaucoup d'un contrôle international des recherches sur la physique nucléaire ; et deux opinions se trouvent en présence, l'une qui voudrait voir ce contrôle confié à une commission de savants, l'autre à des représentants politiques des diverses nations⁵.

Así pues, en el caso de acudir a una comisión de sabios, las investigaciones científicas obtendrían una dirección más humanitaria no por la competencia técnica de dichos sabios-científicos sino por razones de orden político, es decir, por representar a naciones con voluntad de paz. Y ambos valores, competencia científica y voluntad de paz, no aparecen siempre necesariamente unidos.

El interés que el Estado demuestra en este tema implica una nueva relación desconocida hasta el momento entre la política y la ciencia. De este modo, si la libertad de conciencia del sabio ya no está en juego, se pone en peligro su libertad de acción y, por consiguiente, a la larga, su libertad de pensar. La ciencia ya no se puede decir que esté al servicio de la sociedad, pues puede servir tanto para el bien como para el mal.

¿Es lícito el trabajo científico que puede conducir al mal? Obviamente, no. La conclusión es que la ciencia no puede ni prescindir ni sustituir al humanismo, sino que debe basarse en él, de manera que sus logros estén siempre al servicio del hombre y, en consecuencia, de la humanidad.

La nueva "metafísica de la ciencia" que se plantea consiste en una representación del mundo que considera los postulados de la ciencia como absolutos: el universo se erige en una máquina perfecta que funciona por sí misma

⁵ BRÉHIER, É., op. cit, p. 20.

con sus propias leyes; todos los resultados son fruto del determinismo, son previsibles e inmutables. Ahora bien, este universo nada tiene que ver con la realidad en la que vive el hombre, llena de contingencias y de cambios inesperados, y por otro lado, en este universo perfecto y deshumanizado, es imposible introducir la influencia de la acción del hombre, a menos que dicha acción formara parte de ese mecanismo desmesurado de la actividad científica. Los fenómenos están por encima de la acción del hombre, su influencia es, por tanto, nula, de manera que, según esta concepción, el humanismo quedaría completamente anulado por la ciencia. La fe en el universo se convierte en idolatría: el universo sustituye al hombre. De este modo, ante los acontecimientos que hacían evidente la decadencia del humanismo se buscaba, al mismo tiempo, una nueva forma de equilibrio.

Este pragmatismo podía haber acogido favorablemente al humanismo, que hubiera aportado un carácter humano a la actividad científica. Incluso Schiller utiliza el término "humanismo" en su obra, para quien el humanismo es lo más esencial a la vida misma: la filosofía de la vida subyace en el fondo de toda actividad humana, ayuda a comprender el mundo de la experiencia humana con la ayuda de los recursos del espíritu, de manera que el hombre se constituye en la medida de las cosas, en el límite de toda actividad humana. La clave del comportamiento humano se encuentra en la naturaleza misma del hombre. Si la doctrina de Schiller sostiene que el hombre no es más que un hombre, el humanismo verdadero impulsa al hombre a ser hombre, pues considera que la clave de la actividad humana reside en su propia naturaleza.

En definitiva, tanto el movimiento de crítica de las ciencias como el de la moral de las ciencias, que persigue transformar el método científico en reglas de conducta moral, excluyen al humanismo. Y además, en ambos casos, el concepto de ciencia queda al margen de la verdadera ciencia.

CONCLUSIÓN

La reflexión de Bréhier llega a la conclusión de que no es posible concebir una ciencia cuyos resultados sean moralmente aceptables y estén al servicio de la sociedad si se desliga la actividad científica del humanismo.

El dar un repaso a las diferentes concepciones filosóficas de la ciencia a lo largo de la historia, le permite concluir que, a pesar de los intentos de sepa-

ración entre ambos valores, subyace siempre una nostalgia de su unión, pues se hace necesaria en los momentos de crisis. En la actualidad, en Bréhier, con la primera mitad del siglo XX marcada por dos guerras mundiales, aparece un nuevo elemento esperanzador para la restauración del humanismo: la aportación de las políticas de paz, es decir, de la intervención del Estado como garante de la bondad de los progresos y desarrollo de los resultados científicos. Ahora bien, esta nueva relación entre la política y la ciencia tampoco resulta ser la solución, pues la libertad de conciencia del científico queda mermada.

Por todo ello, la reflexión no ha concluido: se hace necesario revisar ambos conceptos, ciencia y humanismo, para encontrar una salida a la restauración del humanismo que parece haber tocado fondo en su etapa de crisis. Dicha restauración pasaría por la reflexión sobre el concepto de dignidad humana, que para Bréhier es universal, y es la fuente donde el pensamiento encontrará los límites para que la actividad científica se ponga definitivamente al servicio del hombre y de la sociedad.

‘Ciencia’ como concepto de tratamiento enciclopédico

M^a TERESA DEL OLMO

Universidad Cardenal Herrera-CEU de Elche

INTRODUCCIÓN

El análisis de los artículos enciclopédicos aquí estudiados se centra en el término “ciencia” y las fuentes seleccionadas lo han sido fundamentalmente como muestra del conocimiento general que en la sociedad se tiene de su significado. La elección de las obras se ha realizado teniendo en cuenta su identidad y características, así como el hecho de ser las correspondientes a las culturas de las lenguas en la actualidad más extendidas. Según esto, se estudiará *L’Encyclopedie*¹ como pionera del género moderno y la *Larousse*² como su heredera de algún modo, por tradición cultural e identidad nacional; mientras que, atendiendo al criterio de extensión del uso de la lengua y, por tanto, de transmisión de contenidos culturales, implícitos en ella y transmitidos a través de ella, se escogió la *Enciclopedia Británica*, en su versión *Macropaedia*³, y *Micropaedia*⁴ para aquellos que no aparecen en la anterior, y el *Espasa*⁵. Con las dos primeras se pretende acceder al estado de conocimiento en el área de influencia anglosajona y, mediante el estudio de la tercera se intenta describir el mismo en la zona de cultura hispánica.

Los objetivos de este trabajo se concretan en los siguientes puntos de desarrollo: la constatación de la presencia o ausencia del término en las enci-

¹ *L’Encyclopédie de Diderot et d’Alembert* (1751-1772). [Recurso electrónico. París: REDON, 2002]. (*Enciclopedia francesa*).

² *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II y X, (1967) Barcelona, Editorial Planeta, 1976, pp. 934-938.

³ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V 27, *MACROPAEDIA*, Chicago, Auckland, Geneva, London, Madrid, Manila, París, Rome, Seoul, Sydney, Tokio, Toronto, *Encyclopaedia Britannica, Inc.*, 1992, 15^a ed. (*Enciclopedia Británica. Versión Macropaedia*).

⁴ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 12, *MICROPAEDIA*, USA, *Encyclopaedia Britannica, Inc.* 1993, 15^a ed. (*Enciclopedia Británica. Versión Micropaedia*).

⁵ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y LVX, Madrid, Espasa Calpe, 1912.

clopedias y el tratamiento que se le da, el contenido definitorio que incluyen y su incardinación en relación con los conceptos que se exponen en los artículos, las variantes que recogen, la aplicación de esquemas taxonómicos y bajo qué criterios se establecen las clasificaciones y, por último, se intentará una relación de los nombres más representativos que aparecen asociados a las áreas temáticas referidas. Como criterio globalizador e hilo conductor del trabajo, similar en todos los apartados, se llevará a cabo la exposición atendiendo al orden señalado arriba en cuanto a las fuentes. El propósito de nuestras conclusiones finales será establecer una comparación clara entre *L'Encyclopédie* y el resto de las fuentes y entre éstas entre sí.

APARICIÓN O NO DEL TÉRMINO Y TRATAMIENTO QUE SE LE DA

Con respecto al vocablo “ciencia”, la *Encyclopedie* Francesa registra una entrada para la forma en singular en la que se incluyen, a su vez, dos diferentes para el plural, que se pueden considerar variantes de la primera. La entrada de la forma en singular es absolutamente definitoria puesto que a la determinación del vocablo solo siguen dos breves párrafos referidos a ella que no pueden considerarse como desarrollo de lo anterior; y un tercero que establece la división de la ciencia en cuatro ramas de las que, a su vez, proporciona su descripción:

La science se partage en quatre branches, qui sont l'intelligence, la sagesse, la prudence & l'art.

L'intelligence consiste dans la perception intuitive du rapport de convenance ou de disconvenance qui se trouve entre deux idées; telle est la science de Dieu, telle est la connaissance que nous avons des premiers principes.

La sagesse s'élève toujours aux vues générales, & ne considère dans les êtres que les rapports qu'ils ont les uns avec les autres, pour en tirer des conclusions universelles. Les êtres spirituels sont aussi de son ressort.

La prudence s'applique à former les moeurs à l'honnêteté, conformément à des règles éternelles & immuables. On l'appelle dans les écoles, habitus verâ cum ratione activus.

L'art donne des règles sûres & immanquables pour bien raisonner. On le définit dans les écoles, habitus vera cum ratione effectivus.

Las otras dos entradas para la variante en plural, después de la definición con que se inician, siguen el procedimiento de desarrollo del concepto,

centrándose cada una en cuestiones muy diversas. Mientras que la primera se orienta a la descripción de la ciencia desde sus orígenes hasta el siglo XVIII, momento en el cual se detiene para establecer el estado de la situación de la cultura y la sociedad en Francia, la segunda se centra en la exposición de un método de aprendizaje basado en la elaboración de cartas relacionadas con los diferentes campos del saber.

Hay que destacar el hecho de que la parte final de la primera de las variantes en plural constituye una página completa de análisis del estado de las ciencias y, a partir de ahí, de la cultura en Francia desde principios del siglo XVIII hasta el momento en que escribe el autor. Se seleccionan a continuación algunos fragmentos de la conclusión que presenta por su interés en determinados aspectos:

Voilà quel était l'état des sciences au commencement de ce siècle. Portées rapidement du premier essor à leur faite, elles ont dégénéré avec la même promptitude, comme si elles étaient des plantes étrangères à la nature, qui doivent sécher sur pied, & disparaître dans le sein de l'oubli, tandis que les arts mécaniques, enracinés pour ainsi-dire dans les besoins de l'homme, ont un esprit de vie qui les soutient contre les ravages du temps.

En ella se contrapone una decadencia de las ciencias tan rápida como lo había sido su ascenso a principios de siglo, frente a la continuidad de la mecánica, asegurada ésta por la necesidad que de la misma tiene el ser humano.

A continuación, se compara el final de la cultura romana con el funcionamiento de las academias francesas y se describen los vicios habituales en las sociedades de letras, para establecer, más abajo, que el único conocimiento válido es el obtenido a través del esfuerzo y el trabajo:

Semblablement nos académies subsistent toujours, mais elles ont dans leur institution des vices qui les ruinent. Ici l'inégalité des rangs est fixée par des statuts du prince; lorsqu'on n'y devrait connaître d'autre supériorité que celle du génie. [...] Là se rend un tribut perpétuel d'éloges fastidieux, honteux langage de la servitude! Souvent dans ces mêmes académies, la récompense du mérite est enlevée par les menées de l'intrigue ou de l'hypocrisie. La cupidité, la vanité, la jalousie, la cabale, se sont encore emparés de nos sociétés littéraires, plus que la noble ambition de s'y distinguer par ses talents; la sagacité a dégénéré en suffisance, l'amour du beau, en amour du faux bel esprit: in deterius quotidie data res est.

[...]; il la faut teindre de connaissances qui ne s'acquierent que par les veilles & les travaux.

Termina comparando también a la nobleza francesa con los clásicos y erigiendo en modelos a los autores que, a pesar de su alta cuna, supieron invertir esfuerzo en el estudio y la cultura. Una sociedad no puede sentirse acomodada en la ignorancia y la ociosidad:

Ajoutons que la noblesse du royaume, plongée dans la mollesse & l'oisiveté, a trouvé que l'ignorance était un état paisible, & elle n'a pas manqué d'en accréditer merveilleusement le parti. Aristote, Platon, Solon, Périclès, Démocrite, Hippocrate, Scipion, Cicéron, Hortensius, Lucullus, César, Pline, & tant d'autres grecs & romains, ne se croyaient pas en droit, parce qu'ils étaient de grands seigneurs, de négliger les sciences, & de vivre dans une glorieuse stupidité. Tout au contraire, ils firent cet honneur à leur rang & à leur fortune, de ne les employer qu'à acquérir des lumières; ils savaient bien que les gens éclairés conduisent partout les aveugles. Mais une nation qui domine par l'exemple, fait gloire de préférer la légèreté & les agréments frivoles, au mérite que l'étude & les occupations sérieuses peuvent donner à l'esprit; une telle nation, dis-je, doit tomber dans la barbarie.[...]; car c'est au génie éclairé des monarques, & à leurs mains bienfaisantes, qu'il appartient de fonder aux sciences des temples, qui attirent sans-cesse la vénération de l'univers. Heureux les princes qui sauront ainsi mériter de l'humanité! (Le chevalier DE JAUCOURT.)

Queda, únicamente, señalar el hecho de que los dos artículos de desarrollo de los términos “sciences” aparecen firmados por “Le chevalier DE JAUCOURT”.

La *Enciclopedia Británica*⁶, en la versión *Macropaedia* presenta un artículo en el que desarrolla el concepto bajo el título “The history of Science”. La forma de exposición comprende una introducción, en la que se incorporan cuatro definiciones, de acuerdo a otros tantos aspectos diferentes desde los que se analiza el término, y el artículo propiamente dicho. Éste se estructura mediante un esquema que, según la metodología habitual de la enciclopedia, aparece al final de la introducción y antes del desarrollo expositivo, el cual sigue el formato de apartados y subapartados determinado en dicho esquema. Al final de los epígrafes se elaboran conclusiones valorativas de lo expuesto en cada uno.

Se reproduce aquí el esquema completo como forma eficaz para no omitir ninguno de los aspectos que recoge:

⁶ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA, 15^a ed., p. 32-42.

Science as natural philosophy
Precritical science
China
India
América
The Middle East
Greek science
The birth of natural philosophy
Aristotle and Archimedes
Medicine
Science in Islam
Medieval European science
The rise of modern science
The authority of phenomena
The scientific revolution
Copernicus
Tycho, Kepler, and Galileo
Newton
The diffusion of scientific method
The classic age of science
Mechanics
Chemistry
The imponderable fluids
Science and the Industrial Revolution
The Romantic Revolt
The founding of modern biology
The 20th century revolution
*Bibliography*⁷.

Recorre la evolución de la ciencia desde su origen, momento que determina con anterioridad al de la escritura y deduce que

*It is necessary, therefore, to infer from archaeological remains what was the content of that science. From cave paintings and from apparently regular scratches on bone and reindeer horn, it is known that prehistoric humans were close observers of nature who carefully tracked the seasons and times of the year*⁸.

⁷ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA, p. 32.

⁸ *Ibid.*, loc. cit.

La descripción se realiza organizándola por épocas y países o zonas de hegemonía histórica, llevando a cabo comparaciones entre las etapas y las características en cada punto geográfico, al mismo tiempo que se añaden las conclusiones para cada uno. Se incorpora información contextual que completa la visión de la situación e, igualmente, a partir de la época griega, los nombres de los científicos, sus contribuciones particulares y las transformaciones ideológicas o metodológicas que se van produciendo como consecuencia de ellos en cada período. Por último, queda repetir el dato de la elaboración de juicios valorativos sobre los distintos puntos tratados.

La última de las obras estudiadas es el *Espasa*⁹, que registra: “ciencia” y, de la que se citará también el contenido del T. III del *Apéndice*¹⁰, por proporcionar una definición y una relación cronológica de los descubrimientos en ciencias naturales y los nombres de sus autores, aunque hace la indicación de que no se pretende la exhaustividad con ella.

En el Tomo XIII, en la entrada correspondiente a “ciencia”¹¹, se pueden distinguir dos partes en su estructura. La primera incluye una relación del término en diferentes idiomas –que responde al procedimiento general seguido en casi toda la obra–, la relación de las definiciones para todas las acepciones que considera y una enumeración de las diferentes denominaciones que reciben distintos tipos de ciencias u otras con que se designan las metodologías que se aplican u otros matices en relación con el término. Así, se registran:

Ciencia de Dios	Ciencia de simple inteligencia
Ciencia de previsión o presciencia	Ciencia media o condicionada
Gaya ciencia	Ciencia infusa
Ciencias exactas	Ciencias morales
Ciencias naturales	Las siete ciencias

Finalmente, también considera el significado de tres expresiones que incluyen el vocablo: “A ó DE CIENCIA CIERTA”, “A CIENCIA Y PACIENCIA” Y “EL DE LAS SIETE CIENCIAS”.

⁹ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y T. LVX, y T. III (APÉNDICE), Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1931. (*Espasa*).

¹⁰ *Op. cit.*, T. III, pp. 65-68.

¹¹ *Op. cit.* T. XIII, pp. 135-143.

La segunda parte es en la que se desarrolla el concepto de ciencia, diferenciando hasta trece ámbitos en los que se puede encontrar un significado propio al término:

en cuanto a la apologética	“ciencia de los números”
en el derecho canónico	“ciencia jurídica”
en filosofía	“Asociaciones para el adelanto de las ciencias”
su representación iconográfica	“ciencias camerales”
teología	“ciencias naturales”
“ciencia cristiana”	“ciencias ocultas”.
“ciencia militar”	

Más adelante, en este trabajo, en el apartado “El desarrollo de conceptos o realización de descripciones y en qué medida reproducen el mismo concepto o descripción” interesará hacer mención más detallada de la manera en que se organizan los contenidos de la ciencia dentro de los apartados de filosofía, teología y ciencias naturales por el hecho de que se les otorga una extensión considerable en comparación con el resto de las otras y se constituyen así en el cuerpo central del artículo.

No aparece balance general, solo añade puntualmente juicios o comentarios valorativos en el apartado de la ciencia como filosofía, concretados en las opiniones, intentos clasificatorios o teorías de determinados autores.

La *Gran Enciclopedia Larousse*¹² presenta una estructura coincidente con la del *Espasa*¹³. Tras la definición inicial, que incluye seis acepciones para la palabra “ciencia”, distingue a continuación entre:

“ciencia infusa”	“ciencia fundamental”
“ciencia pura”	“ciencia aplicada o técnica”

Registra las expresiones: “a ciencia y paciencia”, “A, o de ciencia cierta”, y define, para terminar esta primera parte, “gaya ciencia” a la cual inscribe

¹² *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II, pp. 934-938.

¹³ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII.

dentro del ámbito de la literatura. Expresiones y formas todas ellas que, ya se ha visto, se recogen en el *Espasa*.

A continuación, abre un epígrafe para la forma plural: “ciencias”, en el que se incluye una relación de siete áreas científicas¹⁴ distintas:

“ciencias aplicadas”	“ciencias naturales”
“ciencias exactas”	“ciencias ocultas”
“ciencias experimentales”	“ciencias sociales”
“ciencias humanas”	

El procedimiento coincide también con el *Espasa*, aunque, como ya se ha visto el número de disciplinas que presenta difiere de aquella en que es de trece en la española.

La tercera parte de la entrada constituye el desarrollo del artículo enciclopédico propiamente dicho. La presentación se organiza, a su vez, en tres bloques de contenidos que recuerdan el formato de la *Enciclopedia Británica*¹⁵: Una introducción al concepto, un “*Ensayo de clasificación de las ciencias*” y la “*Evolución del pensamiento científico*”. En la introducción se establecen las causas del origen de la ciencia en Grecia: “La ciencia y la filosofía griegas nacieron de la preocupación de saber, comprender y explicar”. Se sigue el recorrido evolutivo de conformación de los procedimientos y objetivos científicos, la oposición entre ciencia y filosofía y la progresiva diferenciación entre las diversas disciplinas determinada por el progreso científico en todos sus ámbitos. El segundo de los epígrafes se centra en los intentos clasificatorios de las ciencias llevados a cabo por diferentes autores a lo largo de la historia. Destaca a Aristóteles, Bacon y D’Alembert, Comte, Cournot (1852), Naville (1920), hasta la descripción de su estado en el momento actual: “Suponiendo establecida en cada caso una frontera bien definida entre ciencia y tecnología, algunos filósofos han entrevisto dos grandes categorías de ciencias: las *ciencias descriptivas* o *narrativas* [...] y las *ciencias deductivas* [...]”¹⁶, cuyo contenido disciplinario quedará reflejado en la parte correspondiente al estudio de las taxono-

¹⁴ *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II, p. 934.

¹⁵ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V 27, MACROPAEDIA.

¹⁶ *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II, (1967), pp. 934-938, p. 935.

mías. Por último, encontramos la clasificación cronológica, criterio aplicado también en la *Británica*¹⁷, bajo el epígrafe “Evolución del pensamiento científico”, que incluye la descripción del desarrollo de la ciencia desde la prehistoria, como primera etapa, hasta nuestros días, dividiendo el tiempo en seis períodos de los que se dará cuenta igualmente en el apartado sobre el carácter taxonómico de las fuentes.

En cuanto a la inclusión de juicios valorativos, recogemos los dos únicos que incluye, al final de los dos últimos apartados: en cuanto a la clasificación de las ciencias:

La actividad científica parece obedecer en su conjunto a un principio de dualidad según el cual una disciplina científica, evolucionando hacia el tipo de una ciencia exacta, implica fatalmente un aspecto teórico y un aspecto experimental puestos en relación mediante una interpretación adecuada. Ambos aspectos están sometidos a una evolución que renueva muchas veces hasta la propia estructura de base¹⁸.

Y en referencia al estado de las ciencias en el momento de la redacción del artículo:

[...] la filosofía de las ciencias se presenta hoy día como un modo de pensar intercientífico que, tomando el conjunto de las ciencias como campo de experimentación y adoptando también el principio general de la apertura a la experiencia, intenta constituirse en una ciencia coherente¹⁹.

LAS DEFINICIONES Y CÓMO SE CONSTRUYEN EN CADA OBRA

La primera de las obras, la *Enciclopedia* Francesa, define la “ciencia” en singular como:

science, en terme de philosophie, signifie la connaissance claire & certaine de quelque chose, fondée ou sur des principes évidents par eux-mêmes, ou sur des démonstrations.

¹⁷ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA.

¹⁸ *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II, pp. 934-938, p. 935.

¹⁹ *Ibid.*, p. 936.

Además, proporciona una definición distinta para cada una de las dos entradas que establece para la forma en plural:

SCIENCES, (*Connaissances humaines*) je dirai peu de choses des sciences, non pas qu'elles ne fassent la partie la plus importante de l'Encyclopédie, mais parce qu'on a exposé profondément leur origine, leur nature, leurs progrès, leur enchaînement dans la belle préface de cet ouvrage.

SCIENCES, *jeux instructifs pour apprendre les, (Litter.) C'est ainsi qu'on a nommé divers jeux de cartes, & même de dés, imaginés pour apprendre aux enfans & aux jeunes gens, non-seulement les sciences qui ne demandent que des yeux & de la mémoire, telles que l'histoire, la géographie, la chronologie, le blason, la fable; mais ce qu'il y a de plus singulier, les sciences mêmes qui demandent le plus de raisonnement & d'application, telles que la logique & le droit.*

En la *Enciclopedia Británica* se encuentran cuatro definiciones de «ciencia» dentro de la parte introductoria²⁰, de las que sólo la primera que transcribimos a continuación se presenta como definición separada del cuerpo expositivo. Las restantes van elaborándose como conclusiones de los contenidos desarrollados:

On the simplest level, science is knowledge of the world of nature. [...] Science defined simply as knowledge of natural processes is universal among mankind, and it has existed since the dawn of human existence.

[...] Since then, is to be considered in this article as knowledge of natural regularities that is subjected to some degree of skeptical rigour and explained by rational causes. One final caution is necessary. Nature is known only through the senses, of which sight, touch and hearing are the dominant ones, and the human notion of reality is skewed toward the objects of the senses.

[...] This article provides a broad survey of the development of science as a way of studying and understanding the world, from the primitive stage of noting important regularities in nature to the epochal revolution in our notion of what constitutes reality that has occurred in 20th century physics.

De las estudiadas, la fuente más definitoria es el *Espasa*²¹. No se va a transcribir aquí la totalidad de las definiciones que elabora para cada una de las variaciones que identifica en el uso y la aplicación del término “ciencia”

²⁰ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA, p. 32.

²¹ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y LVX, pp. 135-143.

ya que aparece una por cada una de las acepciones y disciplinas en que clasifica los diferentes significados que se atribuyen al vocablo. Se reproducen a continuación las más generales y aquellas que corresponden a las variantes que hemos estudiado separadamente por la extensión que se les asigna en la fuente:

CIENCIA: [...] Conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas. // Cuerpo de doctrina metódicamente formado y ordenado, que constituye un ramo particular del humano saber. // fig. Saber ó erudición; [...] // Habilidad, maestría, conjunto de conocimientos en cualquier cosa; [...]

En el apartado en el que desarrolla el término en el ámbito de la filosofía, se reelabora la definición a partir de una primera, conforme avanza la exposición de los contenidos:

En un sentido amplio y vulgar, ciencia [...] equivale á conocimiento; pero no todo conocimiento es científico, pues para serlo necesita reunir determinados requisitos; admítase, por lo general, que son éstos los de que el conocimiento debe ser[...] de lo expuesto resulta la siguiente definición de la ciencia: *sistema* (conjunto ordenado) de *conocimientos verdaderos y ciertos*. [...] Pudiendo definirse en términos modernos de este modo: «Conjunto de proposiciones evidentes y ciertas, necesarias y universales, sistemáticamente organizadas, *deducidas* mediata o inmediatamente de los elementos *esencialmente constitutivos* del objeto, y que dan la *razón intrínseca* de sus propiedades y operaciones.

La que aparece en el epígrafe dedicado a la teología es la siguiente:

En Dios su mismo ser físico es conocer, puesto que siendo como es acto puro y simplicísimo no se da en Él sombra de distinción real. Más podemos distinguir con distinción de razón, la esencia divina de los divinos atributos. El de la ciencia del que tratamos es aquel por el cual Dios conoce de modo perfectísimo todo cuanto es cognoscible. Es, pues, la ciencia ó conocimiento divino, comprensivo, esencialmente verdadero, cierto, evidente, universal porque se extiende á todo, simplicísimo de suerte que el acto con que conoce un objeto es realmente el mismo con que conoce todos los otros, eterno, inmutable. El objeto primario y principal del conocimiento ó ciencia divina es el mismo Dios que se comprende perfectísimamente, conociéndose tanto en sí como en las criaturas.

Y sigue con definiciones específicas para cada una de “las divisiones que de la ciencia de Dios hacen los teólogos”.

Por último, para las “Ciencias Naturales”, considera: “Es el sentido más amplio de esta expresión, son todas aquellas que estudian la naturaleza en su conjunto ó en sus partes, en su estado actual ó en sus transformaciones pasadas”.

En cuanto a la definición general de “ciencia”, ya se ha señalado antes que la *Larousse* incluye varias acepciones para la palabra en un principio y después describe algunas variantes, que se transcriben a continuación:

[...] Conocimiento profundo. // Conjunto de conocimientos objetivos acerca de la naturaleza, la sociedad, el hombre y su pensamiento. // Actividad humana en ese campo. // Cada rama de ese conocimiento que se considera por separado. // Fig. Saber, sabiduría, erudición. // Fig. Habilidad, maestría. // *Ciencia infusa*, saber que se posee por naturaleza, sin haberlo adquirido mediante el estudio o la investigación. // *Ciencia pura*, ciencia independiente de toda aplicación técnica. [...].

– Lit. *Gaya ciencia*, arte de la poesía en tiempo de los trovadores²².

Cabe añadir que también proporciona una definición para la entrada: “Ciencia ficción”, que diferencia como propia y para la que presenta un artículo independiente: “Género narrativo caracterizado por la suposición de un desarrollo científico y técnico más avanzado que el de nuestro tiempo”²³.

Destaca el mismo carácter definitorio en la parte que dedica a la forma plural “ciencias”, para cada una de las cuales elabora una descripción propia²⁴:

Ciencias aplicadas, investigaciones con vistas a emplear los resultados científicos en las aplicaciones técnicas. // *Ciencias exactas*, las matemáticas y las ciencias cuyo método conjuga las matemáticas con la experimentación. // *Ciencias humanas*, ciencias que toman por objeto de conocimiento los diferentes aspectos del hombre y de la sociedad no incluidos en las ciencias naturales (fisiología, sicología, sociología, historia, etc.). // *Ciencias naturales*, ciencias formadas a partir del estudio de la naturaleza (física, química, geología, meteorología, botánica, zoología, etc.). // *Ciencias ocultas*, ciencias cuyos principios son inaccesibles a la experimentación científica (astrología, quiromancia, etc.). // *Ciencias sociales*, ciencias cuyo objeto son los diferentes aspectos de las sociedades humanas.

²² *Gran Enciclopedia Larousse*, T.II, (1967), p. 934.

²³ *Ibid.*, p. 937.

²⁴ *Ibid.*, p. 934.

EL DESARROLLO DE CONCEPTOS O REALIZACIÓN DE DESCRIPCIONES Y
EN QUÉ MEDIDA REPRODUCEN EL MISMO CONCEPTO O DESCRIPCIÓN

La manera en que la *Enciclopedia* desarrolla el contenido del artículo ya se ha descrito, casi, en los apartados anteriores. Se puede apreciar un esquema general claro en la diferenciación de las entradas, pero no parece seguir un orden nítido en los contenidos que desarrolla. Además, se aprecia una diferencia evidente en cuanto a la utilización de los procedimientos expositivo y enumerativo, como se verá a continuación. La entrada principal: “*science*”, es claramente definitoria y esquemática en su redacción: Da la definición de la palabra y separa lo que denomina “cuatro ramas”: “inteligencia”, “sabiduría”, “prudencia” y “arte”.

A continuación vienen las dos acepciones que diferencia para la forma del plural “*sciences*”. La primera es expositiva y elabora los siguientes contenidos: Las ciencias son obra de los mayores genios, reconocimiento de la variedad y extensión de las ciencias y necesidad de las letras para poder entenderlas, como, a su vez, lo son las ciencias para la perfección de aquellas. Consecuencia de ello es la necesidad de aunar el espíritu filosófico y el científico para, de esta forma, poder proporcionar las pautas para la producción de obras. Después se encuentra la relación cronológica de la evolución de las ciencias desde el mundo clásico, la Edad Media, el Renacimiento, con reconocimiento de la deuda que Europa debe a Italia por originar y expandir dicho movimiento. Debido al interés promovido durante esa época por el estudio de las lenguas se produjo un impulso a la historia, pero, para el autor, el freno impuesto por la influencia de los estudios filosóficos y teológicos, unido a la presencia de la Inquisición, tuvo como contrapartida la detención en el avance de los estudios científicos. El autor se sitúa, a continuación, en el siglo XVIII y elabora una relación de investigadores y la aportación de cada uno de ellos en su campo de trabajo correspondiente. Termina con una conclusión en la que incluye el balance al que ya se le ha hecho referencia arriba.

La segunda entrada para “*sciences*” es en la que se encuentra una combinación de tres procedimientos: definición, exposición y enumeración. La explicación se centra en la aplicación de los juegos de cartas a la transmisión y aprendizaje de conocimientos. La definición incluye la descripción de los juegos, las disciplinas que se practican y las habilidades que se pretende desarro-

llar con ello. Se establece el origen y el autor del primero de ellos, y se explica la aplicación del mismo sistema a otras temáticas. A continuación, se ofrece la relación numerada de una serie de juegos, la identificación de la autoría de los mismos y descripción material y procedimental de cada uno. Finalmente, introduce, como en la entrada anterior, el balance conclusivo sobre los juegos, a los que reconoce su utilidad en el momento de su aparición, pero que considera muy limitados y nocivos para los jóvenes puesto que no adquieren hábitos de estudio reales y ello dificulta la posterior labor docente seria. Como argumento de autoridad para concluir, cita a Erasmo:

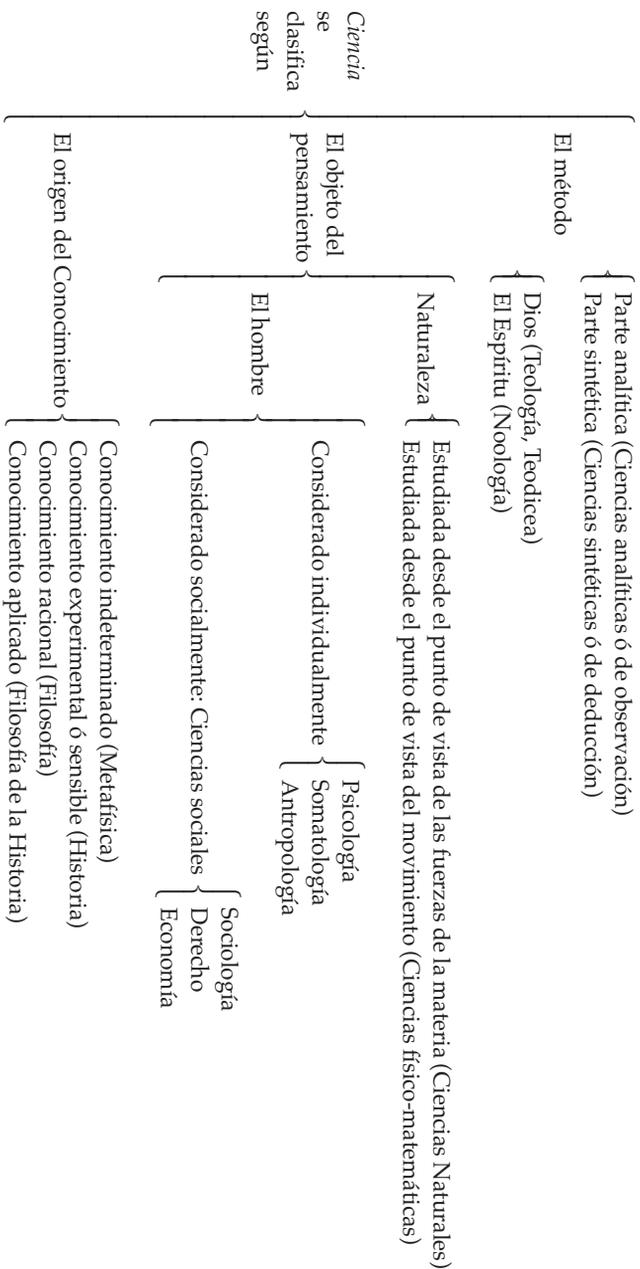
Erasme a porté un jugement fort judicieux de tous ces prétendus jeux instructifs, pour l'étude des sciences, & qu'on nommait ars notoria de son tems: Ego, dit-il, aliam artem notoriam scientiarum non novi, quam curam, amorem & assiduitatem. (Le chevalier DE JAUCOURT.)

La estructura de desarrollo en el caso del *Espasa*²⁵ no parece identificable con las obras anteriores en cuanto al tratamiento del término “ciencia”. La peculiar organización de la información, ya se ha descrito, en dos partes bien diferenciadas deja como coincidencia únicamente el hecho de que la definición general precede al resto de la exposición, como en todos los casos anteriores, y el marcado carácter taxonómico, en lo que coincide con las dos enciclopedias británicas. En cuanto a la definición de carácter general parece haber comunidad de criterio al enfocar, el *Espasa* y el *Larousse*, el conocimiento en el aspecto filosófico, frente al concepto británico de observación de la naturaleza.

En la cuestión de la similitud con la *Británica* (*Macropaedia*) en cuanto al procedimiento taxonómico al que se ha aludido antes, es necesario precisar aquí que no va más allá de la aplicación de tal método puesto que los criterios seguidos son absolutamente diferentes. Mientras que la *Británica* recurre al cronológico, como se ha dicho ya, como pauta de estructuración global del artículo, en el *Espasa*²⁶ la clasificación se establece de acuerdo a las disciplinas diferenciadas, atendiendo a diversos puntos de vista, y sus subdivisiones, que incluso se representan en un “cuadro sinóptico”:

²⁵ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y LVX, pp. 135-143.

²⁶ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y LVI, p. 137.



El criterio cronológico también aparece en el texto pero solo dentro del epígrafe de filosofía para seguir la evolución de la clasificación de las ciencias en las diferentes épocas²⁷.

La inclusión de la traducción a otros idiomas y el registro de las expresiones constituyen información diferenciada con respecto a las otras fuentes.

Para la definición general de “ciencia”, ya se ha dicho antes que la *Larousse* incluye varias acepciones para la palabra en un principio y después establece algunas diferenciaciones:

[...] Conocimiento profundo. // Conjunto de conocimientos objetivos acerca de la naturaleza, la sociedad, el hombre y su pensamiento. // Actividad humana en ese campo. // Cada rama de ese conocimiento que se considera por separado. // *Fig.* Saber, sabiduría, erudición. // *Fig.* Habilidad, maestría. // *Ciencia infusa*, saber que se posee por naturaleza, sin haberlo adquirido mediante el estudio o la investigación. // *Ciencia pura*, ciencia independiente de toda aplicación técnica. [...].

– Lit. *Gaya ciencia*, arte de la poesía en tiempo de los trovadores²⁸.

Cabe añadir que también proporciona una definición para la entrada: “Ciencia ficción”²⁹, que diferencia como propia y para la que presenta un artículo individual: “Género narrativo caracterizado por la suposición de un desarrollo científico y técnico más avanzado que el de nuestro tiempo”.

Destaca el mismo carácter en la parte que dedica a la forma plural “ciencias”, para cada una de las cuales elabora una definición propia.

LA ENUMERACIÓN DE VARIANTES SOBRE EL TÉRMINO

En la *Enciclopedia Francesa*, para “ciencia”, se introduce el vocablo en singular y dos variantes en plural entendidas de acuerdo a las definiciones que se han reproducido en el apartado correspondiente.

El *Espasa* introduce una entrada para “ciencia” y enumera las variantes formadas con diversos adjetivos que establecen las diferencias entre las disciplinas científicas identificadas.

²⁷ Ibid.

²⁸ *Gran Enciclopedia Larousse*, T.X, (1967), p. 934.

²⁹ T II, p. 938.

La *Larousse* presenta gran cantidad de variantes, si no sobre la palabra “ciencia” o su concepto, sí a partir de las adiciones que se hace a ella o a su forma en plural. Ya se ha reflejado las distinciones que establece en la parte correspondiente a las definiciones, a pesar de lo cual enumeramos a continuación las restantes diferenciaciones que considera. Para el singular: “ciencia infusa”, “ciencia pura” y “gaya ciencia”; y para el plural: “ciencias aplicadas”, “ciencias exactas”, “ciencias experimentales”, “ciencias humanas”, “ciencias naturales”, “ciencias ocultas” y “ciencias sociales”.

De la misma forma, ha quedado ya registrada la diferenciación que marca entre “ciencias descriptivas o narrativas” y “ciencias deductivas”, y las disciplinas incluidas en cada una se especificarán cuando se analicen las clasificaciones.

Por último no se puede omitir el hecho de que aparezcan separadamente, dentro de la entrada principal, o como entradas que se podrían denominar “menores”, una serie de variaciones a partir del vocablo y una entrada independiente para “ciencia ficción”. Esas “entradas menores” son: “ciencia (ASOCIACIÓN BRITÁNICA PARA EL PROGRESO DE LA)”, “ciencia (EL VALOR DE LA)”, “ciencia cristiana”, también recogida en el *Espasa*; “ciencia de la educación (LA)”, “ciencia española (LA)”, “Ciencia social”, “ciencia y la hipótesis (LA)”, “ciencias (FACULTAD DE)” y “ciencias políticas, económicas y comerciales (FACULTAD DE)”.

EL CARÁCTER TAXONÓMICO DE LOS CONTENIDOS Y LOS CRITERIOS SOBRE LOS QUE SE REALIZAN LAS CLASIFICACIONES: CRONOLÓGICO, GEOGRÁFICO, POR MATERIAS, ETC.

No parece posible apreciar ningún carácter taxonómico en *La Enciclopedia* francesa. Más bien, se podría decir que carece de cualquier orden en la organización de los contenidos expuestos. La enumeración de los juegos de cartas para el aprendizaje a los que hemos hecho referencia, como segunda de las acepciones registradas, no parece suficiente como para ser considerada criterio clasificatorio, aunque puede apreciarse que los de materias relacionadas entre sí aparecen de alguna manera agrupados.

Frente a tal ausencia de estructura, contrasta muy evidentemente la explícita clasificación de los contenidos que incluye la *Enciclopedia Británica* (*Macropaedia*) como norma general de exposición en todos los artículos de la

obra. El hecho de la elaboración de un esquema y su inclusión antes de la exposición, parece indicio de la voluntad taxonómica de los autores como procedimiento expositivo y didáctico.

El mismo criterio se aprecia en la versión *Micropedia* que, sin explicitar la metodología, recurre a la clasificación cronológica a la cual incorpora los datos relativos a cada etapa y a cada lugar de los señalados. Además, a partir de los siglos XVIII y XIX, se incluyen subdivisiones correspondientes a su desarrollo en los diferentes hemisferios o en los continentes.

El *Espasa*³⁰ es intencionadamente taxonómico, como ya se ha indicado anteriormente, al añadir el esquema del desarrollo expositivo antes de iniciar el artículo propiamente dicho.

En la *Larousse*³¹ destacan dos clasificaciones fundamentales. La primera de ellas se refiere a la distribución, ya señalada, de las disciplinas que integran las dos grandes áreas que establece para las ciencias: Dentro de las “*ciencias descriptivas o narrativas*” incluye: astronomía, geografía, ciencias «naturales», etnografía, geología, paleontología, historia, etc.; y dentro de las “*ciencias deductivas*”: “ciencia matemática”, fisicoquímica, biología, “sicología” y sociología.

La segunda clasificación que presenta está determinada por el criterio cronológico, diferenciando seis períodos desde el origen de la ciencia:

1º. *La prehistoria,*

2º. *Las civilizaciones orientales (hasta el 600 a J.C),.*

3º *El período grecorromano,*

4º. *La edad media y el renacimiento,*

5º. *El período moderno (1600-1880),*

6º. *La época contemporánea (1880 hasta nuestros días).*

³⁰ *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. LVX, pp. 1137 y 1232, p. 1137.

³¹ *Gran Enciclopedia Larousse*, T. II, pp. 935 y 936.

OBRAS QUE INCLUYEN RELACIÓN DE AUTORES E INDICACIONES SOBRE PECULIARIDADES DE SU OBRA

– *L'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert* (1751-1772).

Entre los clásicos: Sócrates, Platón, Aristóteles, Alexandre, Erastótenes, ucrecio, Varron, Brutus y Cicerón.

Del siglo XVIII: Bacon, Descartes, Newton, Locke, Leibnitz, Galileo, Harvey, Huyghens, Pascal, Boyle, Boerhaave, Grotius, Puffendorf y Thomasius.

– *The New Encyclopaedia Británica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA.

En Grecia: Tales de Mileto, Pitágoras, Aristóteles y Arquímedes, Hipócrates, Galeno.

En la Edad Media: Santo Tomás de Aquino.

En la ciencia moderna: Leonardo da Vinci, Hermes Trigemistos, Marcilio Ficino, Copérnico, Tycho, Kepler, Galileo, Descartes, Newton, Andreas Vesalius, Boyle.

Época clásica de la ciencia: Euler, Pierre Simon, Joseph Black, Lavoisier, Coulomb, Watt, Wedgwood, Kant, Orsted, Faraday, Prescott Joule, Robert Mayer, Hermann von Helmholtz, Fresnel, Thomson, Maxwell, Dalton, Mendelyev, Harvey, Carl von Linné, Lamarck, Darwin, Schwan, Schleiden, Loeb, Pasteur, Koch.

La revolución del siglo XX: Planck, Einstein,

– *Enciclopedia universal ilustrada europeo-americana*: T. XIII y LVX, III (APÉNDICE).

Aristóteles, Bacon, Descartes, Comte, Ampère, Spencer, Tiberghien.

Gran Enciclopedia Larousse, T. II.

Tales de Mileto, Pitágoras, Demócrito, Hipócrates, Platón, Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Erastótenes, Hiparco, Vtrubio Polión, Plinio, Papo, Diofanto, Averroes, Tomás de Aquino, Alberto Magno, Copérnico, Bacon, Galileo, Huygens, Descartes, Torricelli, Pascal, Newton, Leibniz, Ampère, Volta, Lavoisier, Mendeléiev, Linneo, Jussieu, Cuvier, Pasteur, Réaumur, Bernard, Lamarck, Darwin, Riemann, Gauss, Galois, Hamilton, Renan, Becquerel, Curie, Rutherford, Planck, Poincaré, Einstein, Schwarzschild, Weyl, Friedmann, Broglie, De Vries, Mendel, Freud.

CONCLUSIONES

Siendo, como se ha dicho al principio, referencia obligada la *Enciclopedia francesa*, por establecer, de algún modo, las pautas genéricas y servir, al menos en parte, de modelo en cuanto a los contenidos, se ha intentado señalar los puntos en común y las divergencias entre ella y el resto de las obras, así como de entre las restantes entre sí.

Como primer elemento diferenciador con respecto al resto, destaca la ya citada ausencia de organización estructural de los contenidos. La forma aparentemente arbitraria o, quizá, espontánea en la exposición, contrasta muy evidentemente con la precisa voluntad organizativa que se aprecia en el resto de las fuentes. Asimismo es de señalar el dato diferenciador en cuanto a la segunda acepción referida a los juegos de cartas de los cuales no se hace ni siquiera simple mención en las demás obras.

Por lo demás hay que añadir y no olvidar el frecuente carácter plaguario de La Enciclopedia francesa, asunto sobre el cual no hemos querido entrar aquí.

En la entrada para "ciencia", el orden cronológico de desarrollo de *La Enciclopedia francesa* coincide con el seguido por la *Británica* e, igualmente, se puede decir que parte del procedimiento es también asumido por la segunda puesto que la metodología comparativa aparece en ambas obras, así como la inclusión de juicios valorativos sobre los diferentes aspectos. Sin embargo, la manera de establecer las comparaciones difiere, puesto que en la primera el punto de referencia es siempre la propia Francia y el término de comparación se limita a Europa y las culturas clásicas como las más antiguas. Por su parte, la *Británica* remonta al origen a la prehistoria, no hay límites geográficos en sus consideraciones y no se detiene únicamente en su propio ámbito nacional, sino que tiene una visión más universalista del análisis.

Por otra parte, es evidente la diferencia cualitativa en cuanto al grado de elaboración expositiva en ésta, frente al poco organizado desarrollo del texto de la *Francesa*, relacionado ello muy directamente con la aplicación de criterios taxonómicos, en todos los niveles, del esquema estructural de la *Británica*, en oposición a la ausencia de cualquier clasificación en la *Enciclopedia*.

Frente a lo que cabe esperar entre las dos fuentes francesas, la edición española de la Larousse presenta más puntos de coincidencia con las enciclo-

pedias británica y española. Quizá su fecha de edición y el hecho de corresponder a la versión para España modifica los contenidos.

Como conclusión que relaciona los contenidos conceptuales de los dos términos estudiados en el saber general, cabe señalar la relación que se establece entre la ciencia como conocimiento y la universidad como centro del mismo. Mientras que en la versión *Macropaedia*³² no aparece ninguna alusión a las universidades como centro de investigación científica y conocimientos, en los artículos sobre ésta³³, sí que se evalúa la labor que en ella se lleva a cabo como contribución al avance científico en casi todas las fuentes estudiadas.

Igualmente se presenta en todas las fuentes el interés por determinar el origen de la ciencia, la progresiva diferenciación entre las diferentes variantes científicas, y establecimiento de las diversas disciplinas atendiendo a puntos de vista, procedimientos u objeto de estudio, para terminar con el análisis del estado de la cuestión en el tiempo de elaboración de las obras; aunque el análisis se organiza según la relación cronológica evolutiva en unos casos, frente a las consideraciones derivadas del estudio epistemológico y disciplinar en otras.

En cuanto a conclusiones coincidentes a partir de la totalidad de las obras y de las que se pueda derivar la idea general de ambos términos en el mundo occidental y en sus áreas de influencia, se puede afirmar que el origen del concepto de ciencia se establece en todas ellas a partir de la curiosidad del ser humano por la observación de la naturaleza. Que establecen su origen en los estudios de los clásicos, en los que aparecen unidos ciencia y filosofía y que van evolucionando y diferenciándose las ciencias naturales de las humanas conforme se van desarrollando las diversas ramas del saber.

Finalmente, como referencia en cuanto a los nombres de científicos de aparición más recurrente en la totalidad de las fuentes y, por tanto, pertenecientes al acervo común del conocimiento generalizado en nuestra cultura occidental, se enumeran a continuación en orden alfabético aquellos que aparecen citados al menos en dos de las fuentes analizadas: Ampère, Aristóteles, Arquímedes, Bacon, Bernard, Boyle, Cicerón, Comte, Copérnico, Coulomb, Curie, Cuvier, Dalton, Da Vinci, Demócrito, Descartes, Einstein, Eratóstenes,

³² *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771), V. 27, MACROPAEDIA. Versión *Macropaedia*.

³³ *The New Encyclopaedia Britannica* (1768-1771) MICROPAEDIA, USA.

Euclides, Faraday, Freud, Galeno, Galileo, Harvey, Hermann, Hermes, Hipócrates, Huyghens, Kant, Kepler, Koch, Lamarck, Lavoisier, Leibnitz, Leibniz, Linn, Linneo, Locke, Lucrecia, Magno, Marsilio Ficino, Mendel, Mendeléiev, Newton, Pascal, Pasteur, Pitágoras, Planck, Platón, Plinio, Poincaré, Polión, Prescott, Renan, Rutherford, Santo Tomás de Aquino, Sócrates, Spencer, Tales de Mileto, Torricelli, Vesalius, Volta, Watt.

Sobre nuevas aportaciones a la historiografía científica

JAVIER HERNÁNDEZ ARIZA
Universidad de Alicante

En los últimos años varios han sido los libros publicados en castellano sobre historiografía de la ciencia con el divulgador objeto de presentar al público lector los diferentes panoramas científicos así como sus respectivos protagonistas y prodigiosos resultados en cada periodo histórico. De manera más precisa hemos de referirnos a las *historias de la ciencia* recientemente publicadas: *Historia sencilla de la Ciencia*, de José Luis Comellas¹, e *Historia de la ciencia*², de autoría compartida entre Javier Ordóñez, Víctor Navarro y José Manuel Sánchez Ron. La pequeña variación en los títulos –*sencilla*, es decir, “de menos espesor” y “con pocas dificultades”– revela una diferencia que se refleja de manera evidente en la cantidad de páginas, lo cual no habría de ser interpretado en absoluto como merma de calidad sino que muy al contrario puede considerarse más como virtud que como defecto sobre la base del planteamiento inicialmente expuesto por Comellas:

La ciencia requiere –a veces por hábito, otras por estricta necesidad– un lenguaje muy especial, que se caracteriza por palabras técnicas o expresiones muy sofisticadas, poco comprensibles al común de los mortales, o emplea fór-

¹ COMELLAS, J.L., *Historia sencilla de la Ciencia*, Rialp, Madrid, 2007, 311 pp. Además de sus trabajos históricos sobre la España del siglo XIX José Luis Comellas, Catedrático de Historia Contemporánea en la Universidad de Sevilla y miembro de la Real Academia Sevillana de Buenas Letras y de la Real Academia de la Historia, ha publicado también una serie de obras sobre historia de la ciencia y astronomía: *El éxito del error. Los viajes de Colón* (2005); *El viaje del descubrimiento a través de la astronomía* (2003); *El mundo de las estrellas* (1999); *Catálogo Messier* (1995); *Vida y muerte de las estrellas* (1992); *El cielo de Colón. Técnicas navales y astronómicas en el Viaje del Descubrimiento* (1991); *Astronomía* (1987); *La ruta del cometa Halley* (1986); *El cometa Halley* (1985-86). *Guía para su observación* (1985); *Guía del firmamento* (1983); *Catálogo de estrellas dobles visuales* (1982) y *El universo* (1980).

² ORDOÑEZ, J., NAVARRO, V. Y SANCHEZ RON, J.M., *Historia de la ciencia*, Espasa Calpe, Colección Gran Austral, Madrid, 2007, 751 pp.

mulas más o menos complicadas, que lo dicen todo con unos cuantos signos, más precisos que las palabras, con una concisión y una exactitud inigualables, pero que no siempre una persona que no está versada en disciplinas científicas puede interpretar correctamente, o no lee con gusto, porque se le exige la incomodidad de un esfuerzo suplementario. Hay historias de la ciencia sumamente útiles para un científico, pero incómodas para un número grande de lectores, tal vez cultos, tal vez curiosos, pero que no dominan ni tienen por qué dominar las expresiones y la terminología de la ciencia. Algunas de ellas, por el prestigio de sus autores, han llegado a difundirse ampliamente, pero muchos lectores realmente interesados, no han podido pasar de sus primeras páginas, a causa del esfuerzo que exige su texto, o de los conocimientos que requiere seguirlas de principio a fin (p. 15).

De otra parte el mismo autor pone de manifiesto en la *introducción* a su historia de la ciencia la necesidad y utilidad de la “vulgarización” arguyendo que “la historia de la ciencia y de sus aplicaciones es en gran parte la historia del progreso de la humanidad. De ahí que no podamos comprender enteramente nuestra historia ni sus logros de hoy sin conocer, cuando menos en sus líneas básicas, la historia de la ciencia” (p. 10).

Comellas comienza su itinerario a través del tiempo con la *revolución neolítica*. No obstante previamente hace reflexionar al lector sobre el objeto de estudio, es decir, sobre el significado de *ciencia*, a la que define –sencillamente– “como un «conocimiento riguroso» o «sometido a un método riguroso»” (p. 11). Su reflexión también se refiere a aquellas disciplinas que han quedado fuera de la definición actual:

Todo ello nos obliga a una última precisión, que nos permitirá acotar mejor el espacio reservado a lo que consideramos usualmente como «ciencia». Hay actividades que exigen un trabajo riguroso o una investigación realizada con métodos impecables que solemos encuadrar en el campo de las «humanidades» o de las «artes». Otras, más relacionadas con el estudio de la naturaleza y de sus fenómenos, son encuadradas en el campo de las «ciencias». Ello no quiere significar que las disciplinas del primer grupo sean menos «rigurosas» que las del segundo, ni que merezcan menos crédito. Tal vez, insinuémoslo siquiera, existe un cierto prejuicio según el cual sólo las disciplinas relacionadas con los fenómenos de la naturaleza –¡incluso las que estudian la naturaleza humana!– disfrutan de la calificación de «científicas», en tanto que las demás no gozan de ese privilegio. Desde el siglo XIX, especialmente desde el prevalecimiento de la mentalidad positivista, las «verdades científicas», lo «científica-

mente comprobado», en el campo de los conocimientos experimentales, goza de un prestigio inmenso. Todos sabemos muy bien que existen disciplinas en las cuales no resulta humanamente posible llegar a una certeza absoluta. Y sin embargo, no podemos negar que los esfuerzos que realizamos en el campo de los conocimientos filosóficos, humanísticos o artísticos también nos enriquecen, nos son útiles y con mucha frecuencia nos hacen felices. Necesitamos tanto los valores «humanísticos» como los «científicos». En tiempos antiguos, incluso hasta el siglo XVIII, era frecuente que unos y otros tuviesen una misma consideración, y fuesen practicados por una misma persona (pp. 12-13).

En este sentido conviene recordar que en la Ilustración –neoclásica y francesa– se estableció un concepto de *Literatura* que englobaba tanto *Letras* como *Ciencias* y que, a pesar de la paulatina especialización del concepto “en sentido artístico”, en el ámbito germano ha mantenido un sentido que abarca tanto poesía y filosofía como historia y ciencia³. Además el autor ferrolano –considerando exclusivamente el “notable esfuerzo mental” y el “gran rigor”– subraya algunos paralelismos existentes entre las Matemáticas y la Filosofía:

Una ciencia permanece fiel a los métodos deductivos tan caros a la filosofía, y sin embargo, todos estamos de acuerdo en admitirla entre las disciplinas «científicas»: es la matemática. Un matemático necesita de un orden mental parecido al de un filósofo, no precisa por lo general de un laboratorio o de experimentos con complicados aparatos. Sin embargo, la matemática es un instrumento indispensable para el científico, que ha de manejar una y otra vez fórmulas y expresiones numéricas y geométricas, y sabe muy bien que toda ley de la naturaleza ha de poder ser expresada matemáticamente. Sin matemáticas, las ciencias de la naturaleza, de Arquímedes a Einstein, no hubieran podido llegar a sus espectaculares resultados. No podemos olvidar la historia de las matemáticas en una historia de la ciencia, ya desde sus primeros y emocionantes balbuceos (p. 14).

Es patente que la ciencia tiene una indiscutible dimensión *teórica*, no obstante Comellas no olvida destacar su dimensión *práctica*, es decir, el destacado papel de “inventos” y “descubrimientos” en el desarrollo de la técnica como dimensión *práctica* de la ciencia.

³ Cf. AULLÓN DE HARO, P., *La Ilustración y la idea de Literatura* en BELLO, E. y RIVERA, A. (eds.), *La actitud ilustrada*, Biblioteca Valenciana, Valencia, 2002, pp. 151-152.

A pesar de la consideración, generalmente aceptada, de que el “espíritu científico o metodología científica” no aparecen hasta el Renacimiento, para Comellas “el conocimiento de las cosas a través de su comportamiento y de las leyes que lo rigen” (p. 15) se remonta desde el presente hasta los albores mismos de la humanidad. Por eso afirma que “la ciencia, en cuanto conocimiento y aprovechamiento de las cosas y de sus particularidades, es tan antigua como el hombre, ese ser capaz de saber y progresar en lo que sabe” (p. 17). Consideración que justificaría sin más la labor de la historiografía científica. A pesar de las dificultades que supone elaborar una historia de la ciencia Comellas explica el valor de tal empresa en los siguientes términos:

[...] no resulta fácil escribir una *historia sencilla de la ciencia*. La ciencia, en sí, es maravillosa, pero no es sencilla. Y sin embargo, muchas personas sienten curiosidad por saber cómo se ha desarrollado la ciencia hasta alcanzar los niveles propios de nuestros días. Esa historia nos trasciende, informa una buena parte de nuestras mentalidades, y es digna de conocerse, porque en el fondo nos permite conocernos mejor a nosotros mismos. La lucha por alcanzar cada vez un grado más amplio y más profundo del saber es una cualidad sustancial de la naturaleza humana, y no podemos permanecer al margen de esa lucha llena de esfuerzos y emoción. Es una gran aventura (p. 15).

Comellas –gran divulgador– establece un *canon* histórico-científico esencial que expresa en una sencilla y amena narración, a través de la cual el lector será consciente del progreso de la especie humana y de las dificultades para alcanzarlo. Su selección está salpicada de numerosas anécdotas (“Un detalle curioso, que tal vez no conviene olvidar: el libro de Isidoro encantó al rey Sisebuto, muy aficionado a las ciencias. Fue probablemente el primer rey «sabio» que hubo en España, aunque el hecho no suele aparecer en los libros generales, y muchos españoles lo ignoren”, p. 52), citas (“Otra cita que también puede parecernos necesitada de matización es del gran creador de la medicina experimental, Claude Bernard: «Kant, Hegel, Schelling, etc., no introdujeron la más insignificante verdad en la tierra. Sólo los científicos pueden hacerlo””, p. 173), correcciones a difundidos mitos científicos del pasado como el *éter* o la famosa *pedra filosofal* (“Así ocurre que se atribuyen a los árabes inventos que no realizaron”, p. 60) y certeras reflexiones que, sin duda, captan fácilmente la atención del curioso lector: “la historia de la ciencia es hasta cierto punto (¡afortunadamente sólo hasta cierto punto!) la historia de las equivocaciones

de la humanidad" (p. 11). Con el fin de presentar la continuidad del desarrollo histórico de la ciencia desde tiempo remoto hasta el presente, Comellas se sirve fundamentalmente de términos de periodización acuñados por la Historiografía: *La revolución neolítica; La ciencia mesopotámica; Los egipcios; El genio de los griegos; La gran síntesis alejandrina; La ciencia de los romanos; La ciencia en los tiempos medievales y La Baja Edad Media; La ciencia del Renacimiento, La revolución del siglo XVII; La ciencia en el periodo de la Ilustración; La época de la revolución industrial; La gran crisis del siglo XX; La medicina del siglo XX*, etc. Una vez establecida esta primera división cronológica se presta atención dentro de cada uno de los períodos históricos a los aspectos específicos más relevantes y significativos del desarrollo científico-tecnológico ya se trate de instituciones (Universidades), *científicos* (aquí especialmente a partir del Renacimiento: Copérnico, Descartes, Kepler, Galileo, Torricelli, Huygens, Leibniz, Newton, etc), disciplinas o ramas del saber –así ocurre, por ejemplo, con la *ciencia árabe*– como las matemáticas, la astronomía, la geografía, la medicina, la navegación o náutica, la física, la química, la biología, la genética, la electrónica o la informática. También el sinfín de inventos y descubrimientos (brújula, astrolabio, cuadrante, mapas, imprenta, cálculo infinitesimal, máquina y barco de vapor, ferrocarril, electricidad, átomo, energía nuclear, antibióticos, trasplantes, transistores y (micro)chips, televisión, etc) tienen reservado su espacio y se les dedica un capítulo completo: *La era de los inventos*, en el cual se glosan las virtudes de la original e intrépida figura del inventor frente al científico y se expone la excepcional singularidad de una gran cantidad de inventos creados en la segunda mitad del siglo XIX y su trascendencia en adelante para la vida cotidiana. Así, por ejemplo, se afirma: "Sin la ciencia, la tecnología no hubiera podido progresar, pero en cierto modo los más asombrosos avances de la tecnología los logran hombres que no son sabios, a veces ni siquiera universitarios, que poseen gran sentido práctico y una facultad asombrosa para idear ingenios nuevos y revolucionarios, que van a cambiar la historia del mundo" (p. 215). Y más adelante se valora en la misma línea: "Lo cierto es que la electrónica, a fines del siglo XX y principios del XXI, ha transformado la vida del hombre y sus posibilidades como mínimo en un grado comparable al de los grandes inventos «prácticos» de la segunda mitad del siglo XIX. Y puede decirse que aún estamos comenzando el camino de la electrónica" (p. 291). Con anterioridad también se glosa la figura del explorador y la repercusión de via-

jes y expediciones: “Muchos murieron en su empresa, la mayoría regresaron y relataron sus aventuras en libros que fueron leídos por miles de personas o millones de personas: pocas figuras hay más populares y admiradas en la segunda mitad del siglo XIX que la del explorador” (p. 187).

Cada capítulo recibe un título y a su vez se subdivide, según importancia, extensión o diversidad temática en diferentes epígrafes y en ocasiones incluso en subepígrafes. Los contenidos así estructurados manifiestan la interconexión entre los sucesivos estadios históricos y la continuidad del incesante avance del conocimiento humano, e incluso «la forma de hacerlo» (p. 180). En ocasiones se dedica atención a cuestiones *marginales* en tanto en cuanto se alejan de lo que puede ser considerado *central* en la Historia de la Ciencia (*Algo sobre la ciencia primitiva; Algo sobre la ciencia maya; etc.*). Algunos apartados se ocupan del esplendor *científico* en España: *Lo que transmitieron los árabes; España, puente entre dos culturas* y el dedicado a *Los traductores de Toledo*. Del mismo afán divulgador que anima el texto se desprende la mencionada tendencia a corregir y matizar imágenes tópicas muy difundidas y sesgadas. En este sentido se podría señalar, por ejemplo, la valoración sobre el papel que la ciencia árabe en la Edad Media europea desempeñó:

Los árabes, que no tenían tradición científica, reunieron en un solo conjunto todas las tradiciones de la ciencia antigua, las desarrollaron, y luego las difundieron por todos sus dominios. Al fin las aprovecharían los europeos cristianos, que acabaron obteniendo de todo aquel acervo conclusiones que los mismos árabes no hubieran podido imaginar. De aquí el inmenso papel de los árabes, primero como compiladores del saber, luego como buenos científicos, finalmente como transmisores a otras culturas, con o sin intención de serlo. Su papel en la historia de la ciencia es un punto que no puede discutirse (p. 56).

O esta otra matización y valoración sobre el Toledo de las tres culturas:

La llamada «escuela de traductores de Toledo» no fue en sentido estricto una escuela, sino una serie de personas que colaboraron, unas veces en equipo, otras individualmente, en la ingente tarea de traducir del árabe al latín o al romance las obras que se conservaban en la biblioteca de Toledo, o en manuscritos particulares. Su labor es perfectamente comparable a las traducciones que trescientos años antes se habían hecho en la *Casa de la Sabiduría* de Bagdad, del griego al árabe. Esta nueva versión sería básica para el desarrollo de la cultura de Occidente (p. 63).

Así la historia de la ciencia lleva a cabo una muy necesaria labor de recuperación de tradición científica y cultural, explicando al mismo tiempo –en la medida de lo posible– las vías de transmisión de los más importantes saberes de civilización en civilización:

En general el trasvase de la ciencia recopilada y también la desarrollada por los árabes a Europa occidental a través de España fue absolutamente decisiva en la historia. Así, Toledo, más tarde Sevilla, serían la base de gran parte de la ciencia bajomedieval. Pero tampoco hemos de olvidar Sicilia, que fue un enclave árabe hasta el siglo XI, de donde pasaron escritos o conocimientos científicos a Italia (pp. 64-65).

Todo lo anterior ilustra bien, aunque sea parcialmente, cómo en la historia de la ciencia convergen ciencia y civilización (“la ciencia progresa en el seno de la civilización”, p. 51), puesto que ésta última establece las coordenadas culturales en las que aparecen determinados conocimientos científico. A este respecto la hipótesis siguiente considera esa relación como parte de su explicación:

Pero la gran creación de Al Jwarizmi fue el álgebra. L. Jean Lauand pretende que, así como la concepción cristiana concede una importancia fundamental al amor, al perdón, a la renuncia a la venganza, la musulmana tiene muy en cuenta la justicia distributiva, el «a cada cual lo suyo», ya sea el premio o el castigo. De aquí que los árabes concibieran el álgebra. Puede ser una teoría muy ensayística (p. 57).

En cualquier caso escribir una historia de la ciencia –aunque sea para un público amplio o precisamente por ello– implica también reconstruir los diferentes contextos históricos y sus tramas sociales, políticas, artísticas e incluso las biografías de sus protagonistas:

Las «ciencias» se han separado cada vez más de las letras, porque un ser humano no es capaz de contener todos los conocimientos a la vez. Hoy parece inevitable que una historia de la ciencia se limite a aquellas actividades de la mente humana que se basan en el estudio riguroso de la naturaleza y sus fenómenos; sin que esa limitación nos impida tener en cuenta la cultura y las manifestaciones históricas que más caracterizan a un pueblo o a una sociedad y al momento en que se produjeron (p. 13).

En el caso que nos ocupa se trata de cuadros sucintos aunque suficientemente intensos y efectivos que encuadran el desarrollo científico en un ambiente cultural e intelectual específico. Este tratamiento conlleva un acercamiento humanístico a la ciencia y sus circunstancias que convierten al historiador de la ciencia además en historiador de la cultura:

La figura del «inventor» es muy característica de la segunda mitad del siglo XIX. Nunca hubo tantos ni tan prolíficos inventores. Activos, ingeniosos, originales, constituyeron un tipo de ejemplar humano muy representativo de la época en que vivieron, dotados de una fe indestructible en sí mismos, y en el adelanto humano. Su deseo de hacer la vida más cómoda, más fácil, más feliz a sus semejantes, es compatible con su ansia de enriquecerse gracias a sus ideas, y de desbancar a la competencia. Con frecuencia se copiaron sus inventos, o se inspiraron unos en otros, provocando infinitos pleitos hasta que se estableció la Oficina Mundial de Patentes en Berna en 1883 (uno de sus empleados se llamaba Albert Einstein). Son quizá, por su sentido práctico y conquistador, los más típicos representantes de la era positivista. Sin embargo, tuvieron muy poco de intelectuales, ni siquiera de científicos. No pretendieron inventar una filosofía del progreso, sino simplemente progresar. Fueron, si se quiere admitirlo así, «positivistas prácticos», sin demasiado afán de atacar o defender principios. Pero contribuyeron como nadie a transformar el estilo de vida de las sociedades desarrolladas (p. 216).

Este tratamiento revela asimismo la concepción que históricamente el hombre ha tenido del mundo, de sí mismo y del futuro en base a los conocimientos disponibles en cada momento y lugar. De este modo la historia de la ciencia aporta a la Historiografía otra manifestación histórica del ser humano que contribuye a completarla. Cuestión diferente es la que considera de qué manera la visión científica determina o moldea la visión que de la realidad se pueda tener. Así por ejemplo, a finales del siglo XIX y principios del XX reina un inquebrantable «optimismo científico-positivista»: “Lo que Carlton Hayes llama «la promesa del siglo XX» tiene mucho de mesianismo –puramente humano, es preciso repetir–, que cree, por obra de la seguridad positivista y por la conciencia de los impresionantes logros científicos, llegada una edad nueva y maravillosa, en que desaparecerán todos los males del mundo” (p. 226). En definitiva, la historia de la ciencia implica, además de la labor de recuperación de tradición, un acercamiento histórico a la concepción que el hombre especializado ha tenido de lo *finito* e *infinito* en cada periodo y civilización:

La ciencia altomedieval no supuso un avance decisivo respecto de los periodos históricos que precedieron, al contrario, se nos aparece como relativamente modesta: pero puso las bases de un progreso futuro que sí fue crucial en la historia de la ciencia. Un científico de fines del siglo XIX y comienzos del XX, Pierre Duhem (1861-1916), trató de averiguar los orígenes de la ciencia moderna y rescató numerosos manuscritos medievales en que ve la «raíz» de lo que llegaría a ser el despliegue del Renacimiento y de la actitud científica de fines del siglo XVII y los tiempos que siguieron. El húngaro-americano Stanley Jaki (n. 1924) ha estudiado la poca conocida obra de Duhem y ha ampliado sus tesis. Para Jaki, las ciencias de la antigüedad (China, India, Babilonia, Egipto, Grecia, Roma) no lograron un desarrollo capaz de continuarse porque aquellas culturas concebían la naturaleza sometida a unas divinidades caprichosas. El cristianismo, añade Jaki, ve en la naturaleza el resultado de una creación divina, pero la naturaleza no es Dios, ni está ligada en sus fenómenos a un capricho divino, sino a unas leyes que pueden ser estudiadas de una manera objetiva, y que no varían. Para Duhem y Jaki, no es una casualidad que la ciencia moderna haya nacido en Europa de una «matriz cultural cristiana» que alcanzaría a su tiempo un desarrollo independiente y continuado (p. 53).

Con motivo de la transición científica entre los siglos XIX y XX se expone el cambio de paradigma científico y sus consecuencias –piénsese en la crítica de Ernst Mach a «la aceptación universal del principio de causalidad» o en las teorías de Albert Einstein, su recepción y repercusión o en las de Max Planck y Niels Bohr– así como la crisis que afectó simultáneamente a las ciencias y al resto de disciplinas y que, sin embargo, para Comellas no se puede llegar a identificar con plena seguridad si fue consecuencia o causa de la nueva concepción científica:

La crisis de comienzos del siglo XX es en realidad mucho más vasta que un cambio de paradigma en las concepciones científicas. Afectó también al pensamiento, al arte, a la literatura, a las coordenadas de la cultura occidental. En el fondo puede representar una crisis de la dogmática confianza del hombre positivista en sí mismo. De pronto pierde esta confianza, y, comoquiera que había abandonado otras instancias anteriores y superiores a él, se queda angustiosamente sólo [...] En términos generales, la impresión que nos produce, al menos a primera vista, la crisis de comienzo del siglo XX es la sustitución del superracionalismo positivista y la concepción realista de la vida –incluso en el campo del arte o de la literatura– por una nueva visión desconcertante cuya nota común es lo irracional y lo inexplicable. Se imponen la filosofía existencial, la pintura no figurativa, la poesía no formal que no significa, sólo

sugiere; el teatro del absurdo, la música atonal. Y el resultado es la dificultad para «comprender» por parte de quien recibe el mensaje [...] La mayoría de las personas cultas saben muy bien que los artistas o escritores de comienzos del siglo XX sabían muy poco sobre la ciencia que estaba sorprendiendo a los sabios, ni acertaban a comprender su significado o su falta de significado. Los dos fenómenos se dan simultáneamente sin relación alguna entre sí, a pesar de sus notas comunes. ¿O existe alguna relación y no podemos adivinarla? (pp. 229-230).

Con menos dificultades se rastrean sin embargo las consecuencias que para el hombre ha tenido el despliegue de un nuevo paradigma científico:

El brusco cambio de paradigma que supone la revolución científica de comienzos del siglo XX representa un tránsito decisivo, en ocasiones dramático, en las actitudes y en las concepciones de la realidad, que afecta no sólo a los hombres de ciencia, sino por su difusión en el seno de una sociedad cada vez más culta y desarrollada, a todo el mundo occidental, y originó una crisis de conciencia de vastas proporciones en la mentalidad de los hombres de Occidente (p. 244).

De otra parte resulta significativa la extensión en páginas dedicada a cada período histórico. Que el capítulo más extenso, el cual ocupa aproximadamente una sexta parte del texto, sea el que trata de los *Aspectos de la ciencia de hoy* no es casual, puesto que la ciencia progresa a ritmo cada vez más rápido (“las formas de vida del mundo occidental se transformaron más espectacularmente en cien años, el siglo XIX, que en los dos mil años anteriores”, p. 214). Por ello antes de abordar los aspectos científicos más significativos del pasado siglo expone Comellas en qué consiste su criterio de selección y a qué circunstancia responde exactamente:

Resulta materialmente imposible tocar *todos* los temas que se refieren a la ciencia del siglo XX: harían falta para ello muchos libros. Es preciso limitarse a unos cuantos campos, los que puedan parecernos más representativos de nuestro tiempo. Con esta limitación podremos trazar cuando menos las líneas más destacadas del avance del hombre en esa maravillosa aventura comenzada en los tiempos remotos, que se ha mantenido a lo largo de los siglos y que aún no sabemos a qué extremos puede llegar, que es la búsqueda de nuevos conocimientos científicos, y de nuevas aplicaciones de nuestro conocer (p. 249).

La selección de contenidos contribuye a aumentar la claridad expositiva. De otra parte se aprecia ausencia de bibliografía. También las notas, que aportan pertinentes matizaciones, son muy escasas. Así todo está en concordancia con la sencillez del enfoque divulgativo que permite a su vez realizar una lectura *rápida* del texto. Y puesto que el avance científico y sus circunstancias –motivaciones y repercusiones– constituyen el principal eje de la narración, apenas se dedica atención –a veces explícitamente justificado– a explicaciones en exceso científicas, o si se hace será más bien de manera superficial, lo cual no impide que se interpreten coherentemente hechos y datos. Tampoco se olvida el autor de destacar peculiaridades del proceso científico (“En el siglo XX, el volumen de lo conocido obliga a avanzar en un frente muy reducido de cada sector del saber: lo que se gana en profundidad es preciso perderlo en extensión. Hemos llegado a una época de superespecialización”, p. 248) y se reflexiona sobre los inimaginables logros de la ciencia en combinación con la tecnología. Recurrentemente se presta especial atención a la actitud del hombre frente a la concepción de la realidad que los descubrimientos científicos contribuyen a que conforme, por ejemplo, en lo referente a la primera y a la segunda mitad del siglo XX:

a) el hombre occidental, superado el trauma que significó despertar del sueño de la cómoda seguridad de la época positivista, quedó curado de espanto, y se ha ido haciendo a la idea de que el mundo que nos rodea está lleno de realidades incomprensibles para la lógica humana; pero que esas realidades existen, pueden formularse, e incluso en muchos casos pueden utilizarse; y b) porque la entidad profunda del universo no afecta a la concepción del mundo particular en que nos desenvolvemos y de la vida propia del hombre de la calle, porque todo puede marchar con independencia de que lo comprendamos a fondo (p. 247).

Reflexiones de esta naturaleza se refieren también al actual estado de “progreso” científico y sus efectos en el hombre coetáneo:

Esta desproporción en los distintos componentes del progreso, que ya preocupaba a Ortega y Gasset, puede representar para un especialista en «filosofía del progreso» como Robert Nisbet, un «descoyuntamiento», similar al de un hombre cuyo brazo derecho o cuya oreja izquierda crecen mucho más que los demás miembros, en tanto los pies o las manos se atrofian o se anquilosan: un hombre tal acabaría convirtiéndose en un monstruo. No es criticable el pro-

greso en sí, sino su aceleración en sólo unas direcciones determinadas. Quizá en el futuro se vea clara la necesidad de una armonización de todos los valores que nos realizan como seres inteligentes y responsables (pp. 300-301).

Historia de la ciencia se publicó por primera vez en el año 2004 en la Colección Austral (serie Ciencias/Humanidades) y tras varias reediciones en 2005 ha reaparecido en la Colección Gran Austral, en un formato mayor, con alguna modificación y ampliación respecto de las anteriores de bolsillo. Ahora, por ejemplo, presenta un nuevo epígrafe completo que no estaba en las anteriores: *La ciencia francesa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX*. Además del índice onomástico la obra ofrece al estudioso una útil y amplia *cronología* (pp. 669-733) que abarca del Pleistoceno al año 2002 y que no sólo contiene una ingente cantidad de datos de todo tipo sino detalladas explicaciones y definiciones, bien históricas, bien sobre «avances científicos» e innovaciones tecnológicas. Todo ello ayuda a reforzar la continuidad y también el lector podrá orientarse y ubicar mejor “las aportaciones científico-técnicas más relevantes”. Como era de esperar esta historia de la ciencia está ordenada cronológicamente, desde los orígenes hasta el presente, y cada autor se ha ocupado de uno de los tres grandes periodos en que está dividida: Javier Ordóñez⁴ aborda *Antigüedad y Edad Media*, Víctor Navarro⁵ *Edad Moderna* y de

⁴ Obras de Javier Ordóñez, Catedrático de Lógica y Teoría de la Ciencia en la Universidad Autónoma de Madrid: *Ciencia, tecnología e historia* (2003) y *En homenaje a Michael Faraday. Filósofo experimental* (1991). En colaboración con otros autores: *Teorías del universo*. Vol. 1, *De los Pitagóricos a Galileo*; vol. 2, *De Galileo a Newton* y vol. 3, *De Newton a Hubble* (1999-2006) e *Historia de la Ciencia*. Vol.1, *De la Antigüedad al siglo XV*; vol. 2, *De la Revolución Científica a la Revolución Industrial* (1988). Obras de las que es editor literario o compilador, de manera individual o en colaboración: *El pensamiento científico en la sociedad actual* (2006); *Exposición del sistema del mundo de Pierre-Simon Laplace* (2006); *Ciencia y Romanticismo* (2003); *Después de Newton. Ciencia y sociedad durante la primera revolución industrial* (1998); *Técnica e imperialismo* (1993); *La ciencia y su público. Perspectivas históricas* (1990); *Escritos de mecánica y termodinámica* de Ludwig Boltzmann (1986). Además de esta última ha traducido *Lógica del tiempo* de Jean-Louis Gardies (1979).

⁵ Obras de Víctor Navarro, Catedrático de Ciencias Físicas en la Universidad de Valencia: *Tradició i canvi científic al País Valencià modern (1660-1720)*. *Les ciències físico-matemàtiques* (1985); *Científics valencians* (1981); *Del agotamiento del Barroco a los primeros “novatores” (en la Comunidad Valenciana)* (1980); *Las Ciencias (en el siglo XVIII valenciano)* (1980); *La revolución científica en España. Tradición y renovación en las ciencias físico-matemáticas* (1977); *Noticia acerca de Antonio Bordazar y la fundación de una academia matemática en Valencia* (1976) e *Inventario de los manuscritos científicos que*

la *Edad Contemporánea* se ocupa José Manuel Sánchez Ron⁶, de tal manera que cada una de estas partes y su correspondiente introducción puede ser leída o consultada independientemente o en función de las restantes. Un vistazo a la bibliografía más notable de los autores permitirá valorar adecuadamente su especialización en las edades que abordan respectivamente.

figuran en la *Biblioteca Mayansiana* (1973). En colaboración con otros autores: *100 anys d'herència einsteniana* (2005); *Bibliographia physico-mathematica hispanica (1475-1600)* (1999); *Matemáticas, cosmología y humanismo en la España del siglo XVI. Los Comentarios al segundo libro de la Historia Natural de Plinio de Jerónimo Muñoz* (1998); *Història de la ciència al País Valencià* (1995); *La revolución científica* (1989); *La actividad científica y tecnología* (1988); *Diccionario histórico de la ciencia moderna en España* (1983); *El Barroco. Realizaciones artísticas y culturales. Las ciencias exactas y de la naturaleza* (1980); *Humanismo y contrarreforma. Las ciencias exactas y de la naturaleza* (1980); *Los inicios del Renacimiento artístico y cultural. Las ciencias físico-matemáticas y la medicina* (1980). Obras de las que es editor literario, de manera individual o en colaboración: *Universities and science in the early modern period* (2006); *Introducción a la astronomía y la geografía de Jerónimo Muñoz* (2004); *Una Història del invents. Homo faber* (2004); *De les revolucions dels orbes celestes de Nicolau Copèrnic* (2000); *Contra los titanes de la rutina. Encuentro, en Madrid, de investigadores hispano-franceses sobre la historia y la filosofía de la matemática* (1994); *Galileo. Antología* (1991); *Cosmografía. Códice latino. Biblioteca Universitaria de Valencia (Siglo XV)* de Claudio Ptolomeo (1983); *Libro del nuevo cometa. Litera ad Bartholomaeum Reischacherum. Summa del prognostico del cometa* de Jerónimo Muñoz (1981); *La historia de las ciencias y la enseñanza. Actas del Simposio organizado por la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Literaria de Valencia* (1980); *Materiales para la historia de las ciencias en España. S. XVI-XVII* (1976). Entre otras ha traducido (a veces en colaboración) *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)* (1991) y *Tecnología, ciencia y cultura en la España medieval* del mismo título original de Thomas F. Glick (1992); *Poder y penuria. Gobierno, tecnología y sociedad en la España de Felipe II* de David C. Goodman (1990); *Galileo de Johannes Hemleben* (1985); *Einstein y los españoles. Ciencia y sociedad en la España de entreguerras* (1986) de Thomas F. Glick y *Elementos de estadística médica* de J.V. Smart (1972).

⁶ Obras de José Manuel Sánchez Ron, Catedrático de Historia de la Ciencia en la Universidad Autónoma de Madrid y miembro de la Real Academia Española: *El poder de la ciencia. Historia social, política y económica de la física (siglos XIX y XX)* (2007); *Cincuenta años de cultura e investigación en España. La Fundación Juan March (1955-2005)* (2005); *El Canon científico* (2003); *El triángulo mágico. Física, matemáticas y filosofía a propósito de Albert Einstein* (2003); *La trama oculta de la vida. De Darwin al ADN* (2003); *Los mundos de la ciencia. Del Big Bang al 11 de septiembre* (2002); *El jardín de Newton. La ciencia a través de su historia* (2001); *Historia de la física cuántica. Vol. 1, El período fundacional (1860-1926)* (2001); *El futuro es un país tranquilo. Cartas a Isaac Newton (9687-9688 d. C.)* (2000); *El siglo de la ciencia* (2000); *Marie Curie y su tiempo* (2000); *Cinco, martillo y piedra. Historia de la ciencia en España (siglos XIX-XX)* (1999); *Como al león por sus garras. Antología personal de momentos estelares de la Ciencia* (1999); *Falsos mitos. Ciencia vs. tecnología. Reflexiones sobre política científica* (1998); *Marie Curie y la radiactividad* (1998); *INTA, 50 años de ciencia y técnica aeroespacial* (1997); *Diccionario de la*

En este libro de naturaleza divulgativa, que no emplea notas y que facilita la información bibliográfica en el propio texto, se emplea también una narración amena y accesible, a veces acompañada de un material gráfico muy escaso. Sin embargo su extensión –aproximadamente dos veces la de la *Historia sencilla de la Ciencia*– permite a estos tres catedráticos ofrecer una mayor y muy diferente información en cada uno de los capítulos, estructurados de manera ciertamente distinta aunque a veces algo análoga a la primera. Esta circunstancia remite a la problemática que implica periodizar una historia de la ciencia. Así por ejemplo, según Víctor Navarro, no hay “unanimidad” sobre la periodización de las “etapas o fases de la «revolución científica»”. Este estado de cosas particular respondería en principio a la complejidad del desarrollo científico en los siglos XVI y XVII: “Y por supuesto nos estamos refiriendo siempre al ámbito geopolítico europeo, ya que conviene recordar que la «revolución científica» tuvo lugar en contextos geopolíticos y culturales europeos concretos, aunque ninguna nación o país particular de Europa fue esce-

ciencia (1996); *La ciencia. Su estructura y su futuro* (1995); Miguel Catalán. *Su obra y su mundo* (1994); *El poder de la ciencia. Historia socio-económica de la física (siglo XX)* (1992); *Espacio-tiempo y átomos. Elatividad y mecánica cuántica* (1992); *La ciencia europea del siglo XX* (1987); *Origen y desarrollo de la relatividad* (1983); *Relatividad especial, relatividad general (1905-1923). Orígenes, desarrollo y recepción por la comunidad científica* (1981). En colaboración con otros autores: *Medicina* (2006); *De la JEN al CIEMAT. Energía nuclear en España* (2001); *La energía nuclear en España* (2001); *Energía y sociedad en el siglo XXI* (2000); *Aeronáutica y Ciencia* (1992); Esteban Terradas (1833-1950). *Ciencia y técnica en la España contemporánea* (1990); *La civilización científica. Viejas nuevas tecnologías* (1986); *Homenaje a Niels Bohr* (1985); *La España posible de la Segunda República. La oferta a Einstein de una cátedra extraordinaria en la Universidad Central (Madrid 1933)* (1983). Obras de las que es editor literario o compilador, de manera individual o en colaboración: *Materia y movimiento* de James Clerk Maxwell (2006); *Albert Einstein* (2005); *La ciencia y la tecnología ante el tercer milenio* (2002); *Ciencia, tecnología, sociedad y cultura en el cambio de siglo* (2001); *El siglo de los cuantos* (2001); *Cien años de física cuántica* (2000); *Un siglo de ciencia en España* (1998); *El centenario del electrón* (1997); *Escritos científicos de James Clerk Maxwell* (1997); *En torno a Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII de J.M^o López Piñero* (1996); *National military establishments and the advancement of science and technology. Studies in 20th century history* (1996); *Cuestiones cuánticas y cosmológicas* de Stephen W. Hawking y Roger Penrose (1993); *Historia de la ciencia. Perspectivas historiográficas* (1992); José de Echegaray (1990); *Ciencia y sociedad en España. De la Ilustración a la Guerra Civil* (1988); *La Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas 80 años después (1907-1987). Simposio Internacional, Madrid, 15-17 de diciembre de 1987* (1988); *Memorias de Emilio Herrera* (1986). Entre otras ha traducido *Cultura en Weimar. Causalidad y teoría cuántica (1918-1927). Adaptación de los físicos y matemáticos alemanes a un ambiente intelectual hostil* de Paul Forman (1984).

nario único es esta revolución o la protagonizó en solitario” (pp. 421-422). La comparación de los índices, aunque sea superficial, mostrará también una diferencia considerable en la extensión y amplitud de los temas tratados en ambos libros.

Una notable diferencia es la copiosa bibliografía comentada que ofrece información muy diversa “para conocer más” en relación a cada periodo: obras generales y de consulta sobre determinadas materias, obras clásicas, ensayos, ediciones sobresalientes, traducciones, monografías de disciplinas específicas, revistas, etc. Al igual que en la primera, la información aquí se organiza bajo títulos que emplean y combinan conceptos historiográficos ya clásicos (Babilonia, Egipto, Atenas, Alejandría, etc.), nombres de instituciones o escuelas científicas (*Las grandes escuelas: La Academia de Platón; El Liceo aristotélico; Bagdad. La Casa de la Sabiduría. La edad de oro; Escuela de Traductores de Toledo*, etc.), incontables nombres propios (Arquímedes, Galeno, Galileo, Kleper, etc.) de científicos o filósofos que han contribuido a transformar la realidad humana, en ocasiones se trata de precursores, (re)fundadores o “continuadores”, otras del mejor exponente de ciertas tradiciones y todos convertidos en “jalones” para la periodización (*La medicina grecorromana: Galeno*), disciplinas concretas que alcanzaron cotas importantes en ciertos periodos o civilizaciones (*Cosmología, astronomía y matemáticas durante los siglos XIII y XIV; El Renacimiento y el desarrollo de la botánica*, etc), inventos o descubrimientos (de la máquina de vapor a los rayos x) y teorías como la de la relatividad. Cuando se trata de *científicos* también se glosa aspectos biográficos y subsiguientemente obras destacadas, es decir, aquellas que en mayor o menor medida han pasado a formar parte de un “canon de conocimiento”. También se describen más ampliamente que en Comellas –por lo que el panorama es más completo a pesar de esperables limitaciones– y de una manera muy concentrada en la perspectiva científica aquellas circunstancias históricas, en especial épocas de auge cultural o *edades de oro* de las diferentes civilizaciones, que constituyen el marco en que se imbrican importantes procesos o desarrollos científicos, puesto que las primeras explicarían –aunque sea acaso parcialmente– la posibilidad de los últimos (*La situación en Atenas en el cambio de siglo; La fundación de Alejandría; La plenitud de la astronomía antigua; El marco histórico. Ilustración y revolución industrial*, etc). También se consideran dificultades o trabas que las circunstancias del momento opusieron al desarrollo de la ciencia. La exhausti-

vidad de la “breve historia que pretende este libro” (p. 22) destaca ya en el arranque considerando la atención que se presta a los primeros pasos de las civilizaciones históricas y sus vestigios científicos. Si Comellas establece, por así decir, unos cimientos fundamentales sobre los que establecer el progreso y avance de los saberes científicos, en Gran Austral se aprecia un proceso similar (*De la astronomía a la astrofísica; El nacimiento de la astrofísica; De la genética a la biología molecular*, etc), aunque con una visión más penetrante y ramificada, ya reseñada. De ahí que se pueda afirmar que en lo esencial, en el fondo, hay una gran similitud de enfoque aunque el tratamiento, la forma, y por ende el resultado, sea sensiblemente distinto.

En relación a la organización de la información ha de subrayarse el uso en muchos de los epígrafes de expresiones o términos como por ejemplo *escuela*⁷, *síntesis*, *cambio científico*, *revolución*, etc. Algunos de ellos se encuentran también en Comellas y convendría verificar en otras historias de la ciencia⁸ hasta qué punto son característicos del género histórico-científico. En otras ocasiones se recurre a una primera clasificación estrictamente cronológica: *La época del Renacimiento; El siglo XVIII: la ciencia en la época de la Ilustración y los comienzos de la revolución industrial; El siglo XIX; El siglo XX*, etc. Además de la división cronológica también se da la geográfica, por naciones: *La ciencia francesa de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX; Traspaso de «poderes científicos»: de Alemania a Estados Unidos*, etc. En cuanto al tratamiento de la información se observa una frecuente comparación entre estadios –diferencias culturales, sociales, políticas, económicas, etc– o entre autores y teorías anteriores y posteriores. Las comparaciones también se dan no obstante entre las diferentes contribuciones científicas en un mismo periodo, las cuales se contrastan haciendo especial hincapié en similitudes y diferencias, ya se trate de individuos o de escuelas, con el fin de ubicar mejor sus peculiaridades. De este

⁷ J. Ordóñez matiza de este modo el término empleado: “No obstante, cuando hablamos de escuelas estamos abusando de esa palabra, ya que puede sugerir que en aquella época existían organizaciones formales y estructuradas para el fomento de la ciencia. En realidad, las agrupaciones que sugerimos se basan en que se puede aplicar una vaga noción de discipulazgo entre los diferentes miembros de la lista de nombres, sobre todo cuando nos referimos a los primeros filósofos del siglo VII a. de N.E.” (p. 62).

⁸ Vid. en este sentido, por ejemplo, SOLÍS, C. y SELLES, M., *Historia de la Ciencia*, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 2005.

modo se clarifican deudas intelectuales y aportaciones originales a partir de lo recibido, así como errores, todo ello valorado desde la perspectiva actual, es decir, la de la ciencia moderna, con la que se establecen al mismo tiempo paralelismos y conexiones:

Sólo puede entenderse la explosión presocrática si se tiene en cuenta la influencia que ejercieron sobre esas ciudades mediterráneas las poderosas culturas de Babilonia y Egipto. Los griegos formaron una sociedad de viajeros permeable a los conocimientos de otras culturas. Aprendieron de ellas y, en cierto modo, se beneficiaron de lo que en la historia de la ciencia se llama *estar subidos a hombros de gigantes*. Para nosotros es difícil saber qué heredaron y qué fue creación propia del mundo griego, en gran medida porque la historia la escribieron sus sucesores y no los hijos de Mesopotamia o Egipto. En todo caso, y conforme se conocen mejor las huellas de esas dos grandes culturas a través de sus propios documentos, no cabe duda de la inmensidad del valor de su legado (p. 59).

Del acercamiento a ambas obras se desprende que escribir la historia de la ciencia no sólo consiste en hacer un planteamiento diacrónico y sincrónico de la evolución científico-técnica de la humanidad a través del espacio y del tiempo, sino que, entre otras cuestiones, engloba métodos y recursos empleados como reflejan estos epígrafes: *La filosofía experimental; La organización de la actividad científica; La organización de la actividad científica y la enseñanza y difusión de la ciencia; La constitución de la química moderna; La química y la institucionalización de la ciencia*, etc. Asimismo el análisis evolutivo no se concentra únicamente en momentos de auge o esplendor investigador, sino que –como en Comellas– aborda las sombras, las crisis de convicción y los periodos de cambio, avances de un nuevo paradigma científico (*Tradiciones y cambio científico en el siglo XVII; El marco histórico: ¿una época de crisis?; Hacia una nueva ciencia de los cielos y la tierra. Galileo y Kepler; Crisis en los fundamentos de la matemática*, etc). El objeto del libro se expone muy sucintamente en la introducción a la primera parte: “Parece difícil sostener que podamos hablar de algo llamado ciencia que se haya mantenido constante a lo largo de los milenios. Si todo se transforma con el paso del tiempo, es razonable suponer que también lo haya hecho la noción de ciencia, cuya historia es el objeto de este pequeño libro” (p. 15). Además de invitar al debate terminológico lo anterior muestra de nuevo la interrelación existente entre el desarrollo cultural y el científico-téc-

nico, o dicho de otro modo, cómo se influyen mutuamente. De otra parte, que en las historias de la ciencia haya de seleccionarse inexorablemente la información no siempre responde al criterio de disponibilidad de espacio: “¿dónde situar el origen de los precedentes de las ciencias contemporáneas? O dicho de manera más sencilla, ¿dónde comenzar la historia de nuestras ciencias?” (p. 18). Conviene tener en cuenta la siguiente aclaración, hecha por Javier Ordóñez, no sobre *qué* ha de ser considerado *ciencia* sino sobre *cómo* ha de elaborarse la historia de la ciencia:

Esta primer parte del libro dedicará al menos un capítulo a la historia del desarrollo del conocimiento científico en el mundo prehelénico. No se ha tomado como criterio ninguna referencia al desarrollo de ninguna ciencia en concreto, sino que únicamente hemos seguido el criterio subjetivo de qué tipo de conocimiento consideró Grecia su precedente. Se puede reprochar que este criterio es frágil, pero sin duda lo es tanto como cualquier otro para juzgar momentos de la historia de la ciencia tan lejanos como los que consideraremos aquí, desde una lejanía de varios milenios hasta la cercanía de sólo quinientos años. Desde este punto de vista, este itinerario es una invención, pero nuestro pasado expresado como relato siempre lo es. Puede ser una invención afortunada, fiel, que mantenga conexión con los mojones que consideramos *datos, hechos, referencias ineludibles* o, por el contrario, puede ser el desarrollo de un mito sugestivo que los tome como pura excusa. En general, el historiador pretende ser antes lo primero que lo segundo, y tiene razones para deseárselo, aunque pocas posibilidades de salir de dudas. En todo caso, nunca debe olvidar que ha de proponerse su trabajo como una modesta tarea de interpretación (p. 23).

De nuevo, como también expuso Comellas en su *Historia sencilla de la Ciencia*, al abordar la *Edad Contemporánea* Sánchez Ron declara que el criterio de selección viene ya determinado por la dificultad de elegir de entre el panorama completo una serie de elementos apropiados a la finalidad perseguida:

De hecho, estudiar la ciencia del siglo XIX constituye un complicado ejercicio, en el que se mezclan personajes y avances con una fuerza y atractivo extraordinarios, que afectaron profundamente a la cultura universal pero con pocas aplicaciones directas inmediatas en el ámbito de lo material, con otros tal vez menos llamativos (el caso, por ejemplo, de los avances en química orgánica), pero con importantísimas consecuencias sociales, políticas y económicas. Es, por consiguiente, difícil elegir un punto de partida, y enfrentado con semejante tarea es tal vez adecuado buscar un engarce, algo así como una bisagra,

con el siglo XVIII. Y en este punto nada mejor que detenerse en Francia y en el convulso, pero fascinante periodo que comenzó con la Revolución Francesa y siguió con el imperio –un auténtico Imperio de las Ciencias– regido por Napoleón. De hecho, Francia fue, como he indicado, la principal excepción a lo que acabo de señalar: el que en general la situación de la ciencia y de los científicos era muy precaria cuando comenzaba el siglo XIX (p. 438).

Considerar la historia de la ciencia como la “riquísima herencia intelectual y técnica, procedente de muy diversas culturas” (p. 242) revela otra característica en común con la primera como es la relevante labor de recuperación y continuación del pasado científico:

La historia, en definitiva, es un diálogo con el pasado, del que somos herederos, pero que ya no existe. Existen continuidades y cambios, a veces difíciles de percibir, que finalmente desembocan en cambios más netos. Y las continuidades, en la historia de la ciencia y de la técnica, no son nunca permanencia de lo mismo, ni copias fieles, sino reelaboraciones y apropiaciones de las ideas y procedimientos anteriores para nuevos fines en nuevos contextos. La dialéctica constante entre la tradición y el cambio, calificada por algún autor como «tensión esencial», describe bien el devenir de la ciencia (p. 240).

Además esa herencia también ha de ser considerada en tanto en cuanto puede llegar a ejercer una influencia determinante en los posteriores desarrollos científicos, así por ejemplo, se considera que “la astronomía y la medicina fueron los motores de los primeros saberes organizados acerca de la naturaleza, y sus resultados influyeron de una forma definitiva en la formación de la ciencia posterior” (p. 38). Aquí se encuentra de nuevo, a mi modo de ver, uno de los criterios fundamentales al elaborar y ofrecer interpretada información histórico-científica en un determinado apartado: ser causa o antecedente más o menos remoto que explique el devenir científico posterior. Así por ejemplo en la primera parte se expone que “tanta atención a la astronomía de Mesopotamia está justificada porque representa el primer ejemplo de una organización de conocimiento con características que después serán definitivas de las ciencias” (p. 46). Sin embargo este criterio aquí no será óbice para dedicar atención a otras proposiciones que aunque no llegarían a consolidarse tuvieron sin embargo una positiva repercusión.

En definitiva el libro de Austral, así como el de Rialp, presentan al hombre ávido de conocer y de estudiar todo lo que le rodea. En este sentido, y aun-

que sea indirectamente, la historia de la ciencia refleja el constante quehacer del hombre:

Si volvemos a la idea de calendario, podemos darnos cuenta de que éste ha sido la herramienta astronómica más importante de todas las culturas, ya que, efectivamente, se trataba del catálogo de todos los días de un año que contenía el registro de acontecimientos singulares importantes para la vida cotidiana [...] El calendario ha sido el referente absoluto sobre el que desde siempre se ha escrito la historia de los pueblos [...] Un calendario no es únicamente una organización formal del tiempo, sino la expresión de una cultura que se manifiesta en el hecho de otorgar una significación religiosa o épica a dicha organización formal (p. 44).

Con las historias de la ciencia se amplían y mejoran conocimientos históricos de diversa índole acometiendo la Historia desde un ángulo en cierto sentido innovador que ofrece al lector una visión total –ya sea más o menos detallada– del conocimiento humano y su obtención. Con ellas se rescata una “dimensión” de la Historia olvidada de alguna manera. A este respecto es Comellas quien afirma que “lo nuevo no destruye todo lo antiguo, ni tampoco hubiera podido establecerse sin el apoyo previo de lo antiguo: precisamente por eso sigue siendo útil y en muchos casos necesaria la historia de la ciencia” (p. 301). Sin embargo la reconstrucción e interpretación no está exenta de problemas y dificultades. A veces las fuentes disponibles no bastan para arrojar luz suficiente sobre un aspecto. A veces catalogar a un científico “y situarlo en una disciplina científica determinada” (p. 137) puede resultar complicado.

Al lado y más allá de la ciencia: prácticas espirituales

FRANCISCO HERRERA DE LA TORRE
Universidad de Alicante

Ante la gran variedad de instrucciones que existen para llevar adelante el proceso espiritual, algunas de ellas aparentemente, si no abiertamente, contradictorias, se va haciendo necesario ordenar las técnicas ofrecidas por los diversos maestros e ir creando un procedimiento próximo a la ciencia que facilite al ser humano su discurrir por el camino hacia la Divinidad. Ciertamente es que todas las tradiciones místicas ofrecen procedimientos, pero están o muy teñidos por elementos religiosos míticos o envueltos, lógicamente, en los ropajes de la distante cultura en la que fueron concebidos, o son facilitados desde posiciones demasiado elevadas, todo lo cual influye en que, al buscador de nuestros días, le resulten a veces marcadamente incomprensibles. Por ello es que sería deseable que se fueran sistematizando las prácticas espirituales, con lenguaje y concepciones actualizados, a la manera, por ejemplo, en que el teórico de la Psicología Integral, Ken Wilber, ha confeccionado los mapas de los niveles superiores de conciencia, entre otros asuntos.

Con el presente escrito se pretende exponer un mínimo ordenamiento de dichas prácticas espirituales, el cual se ha hecho a título personal con el fin de desbrozar la selva del exceso de información y poder llevar adelante el propio trabajo interno, y, si acaso, aportar un punto de vista a los estudios que, sin duda, se realizan y en el futuro se realizarán en relación con la sistematización mencionada. Entremos en materia.

Si bien es cierto que la “vivencia” de lo Absoluto, de la No-Dualidad, de la Divinidad..., tal como exponen todas las tradiciones místicas, no depende de ninguna práctica espiritual, no es menos cierto que, para el común ser humano, situarse en el punto en que esta “vivencia” pueda producirse requiere de una serie de trabajos precisos; aunque, como se verá más adelante, haya excepciones.

Desde luego que los grandes maestros no-duales, cuando son preguntados por cómo acceder a lo Absoluto, invariablemente dicen que de ninguna

manera, y explican que lo Absoluto siempre está presente, que no puede, por su condición de absoluto, estar o no estar, pues ello supondría dualidad, y que ir en su busca es como tratar de llegar a la habitación en donde uno se encuentra. O dicen que cualquier práctica que realice determinada persona para acceder a lo Absoluto, lo único que hace es apartarla de él. Sin embargo, cuando son nuevamente preguntados, no dudan en enseñar técnicas que permiten al demandante situarse a las puertas de la “vivencia” de la Divinidad. Tal es el caso, por ejemplo, de Ramana Maharshi, que proponía a quienes lo visitaban, y preguntaban insistentemente, que trabajasen en *atma-vichara*, en indagar quién es “yo”. O el caso de J. Krishnamurti, que proponía trabajar con la “percepción alerta”.

Para entender adecuadamente la imposibilidad de que un individuo concreto pueda acceder a la No-Dualidad, consideremos, por un lado, que la “vivencia” de ésta no es una vivencia que pueda tener un individuo (por eso ha ido puesta entre comillas). La No-Dualidad puede hacerse patente cuando el individuo se desvanece como tal, cuando desaparece la sensación de identidad, cuando se produce la indudable percatación, no fruto de la reflexión, de que “yo” frente a “lo otro” es una descripción que el pensamiento hace, estando ésta asociada a determinadas contracciones. Y por otro lado, es preciso considerar que quien practica una determinada técnica para llegar de un aquí a un allí, no hace sino fortalecer la sensación de identidad: “Yo seré lo Absoluto”, además de generar tiempo, lo cual le aleja de la pura vivencia del momento, de lo factual, que es donde puede darse la mencionada percatación, no fruto de la reflexión, de que no hay tal cosa como un sujeto frente a un objeto, sino Totalidad en continua presencia, Absoluto más allá del tiempo.

Según esto, las explicaciones que dan determinados maestros no-duales acerca de la inutilidad e incluso inconveniencia de las prácticas espirituales pueden ser entendidas. Pero ello no debería confundirnos e instarnos a desistir de un trabajo interior, lo cual sólo nos llevaría a perpetuar la imagen intrascendente que del mundo tenemos. El hecho de que alguien nos diga que el Absoluto siempre está presente, o alguna otra cosa del estilo, debería, en lugar de inducirnos a sólo incorporar una creencia más, llevarnos a considerar si es así como vivimos. Y si viésemos que nuestra vida, inmersa en el conflicto, establecida en la dualidad existente entre “yo” y “lo otro”, sujeta al tiempo, poco tiene que ver con lo Absoluto, la No-Dualidad, la Divinidad..., ello debe-

ría inducirnos a preguntar insistentemente a los maestros a fin de que nos propongan, dada nuestra situación, técnicas concretas de trabajo interno que nos sitúen en la circunstancia adecuada para que la vivencia de lo Absoluto pueda producirse. Dejemos, pues, a un lado, y momentáneamente, lo concerniente a la inutilidad de toda práctica y el considerar la permanente presencia del Absoluto.

Pero antes de introducirnos en el ámbito de las prácticas espirituales, es preciso remarcar un par de asuntos de importancia. Que toda práctica espiritual debe realizarse sabiendo lo que se hace y para qué se hace, siendo conveniente, pues, a este respecto, poseer la información precisa y no caer en el engaño de considerar que como la Divinidad está más allá del pensamiento, todo conocimiento es innecesario. Esto, llegado el momento, será así, pero no cuando iniciamos y recorreremos gran parte del camino espiritual. Y subrayar, asimismo, que encadenarse a una determinada práctica, o a una determinada manera de practicar, sólo provoca embotamiento y atasco, siendo necesaria la permanente crítica de lo que se hace, y de cómo se hace, a fin de realizar las correcciones oportunas. Son indicadores de un trabajo bien hecho ir sosegando el pensamiento, la emergencia de una paz cada vez más profunda, la alegría y un abrirse al mundo.

Podría decirse que lo esencial en el camino espiritual es ir despojándose de las descripciones duales que el pensamiento hace. Según esto, la observación silenciosa debería ser la finalidad de todas las prácticas espirituales. Señala el maestro zen Menzan Zuiho: "Percibir la luminosidad de los colores, de las formas, de los sonidos, etc., sin añadir discriminación alguna constituye la sabiduría de Buddha"¹. Lo cual también queda expresado en el contexto de la filosofía occidental; así dice Plotino: "Ahora bien, el alma se aparta de ser una, es decir, deja de ser del todo una siempre que adquiere ciencia de alguna cosa. Porque la ciencia es razonamiento, y el razonamiento es multiplicidad"². Pero, considerando las circunstancias habituales en que el ser humano se encuentra, ¿cómo observar en silencio?, ¿cómo hacer, si somos pensamiento desbocado?, ¿cómo evitar, pues, la incidencia del pensamiento en la percepción?

¹ Menzan Zuiho, *La Clara Luz del Ser*, ed. de Dokusho Villalba, Madrid, Miraguano, 1990, p. 26.

² Plotino, *Enéadas V-VI*, ed. de Jesús Igal, Madrid, Gredos, 1998, p. 540.

En primer lugar se hace necesario normalizar la propia vida, si es que está marcada por algún profundo desajuste psicológico. En este sentido, las técnicas específicas de la psicología podrían ser consideradas como las primeras prácticas espirituales. Hay que decir, no obstante, que si bien la psicología puede ayudarnos en el inicio del proceso espiritual y aún más adelante (sin que haya un desajuste psicológico notable), ya que pueden disolver determinados atascos relativos a las contracciones propias de vivirmos como un “yo” frente a un “otro”, también pueden ser motivo de dilación de dicho proceso, si se cae en el purismo y se considera que hasta que no estén por completo resueltos los problemas psicológicos es imposible el progreso. Consideremos que las prácticas espirituales, en sí mismas, también tienen un efecto terapéutico. Pero no es éste el lugar para introducir el extenso ámbito de las técnicas psicológicas. Baste lo dicho y recomendar, respecto a la interacción entre psicología y espiritualidad, la obra de Antonio Blay Fontcuberta.

En relación con lo anterior, con la normalización de la propia vida, habría que señalar igualmente que todas las tradiciones espirituales hacen partir al adepto de una situación determinada por una moral, por un código de conducta, favorecedora de un vivir sin inmovilizantes contradicciones, de un vivir ordenado propicio para el sostenido trabajo interior que ha de realizarse; aunque debe ponerse cuidado para que la regla no se convierta en nueva fuente de agitación. No actuar, por ejemplo, en contra de los dictados de la propia conciencia, genera condiciones de sosiego adecuadas para plantar las semillas de las prácticas espirituales. Comenta Francisco de Osuna:

Para que aseguemos nuestro entendimiento habémonos de apartar de todo mal, porque contra el mal, según vimos, se suele él alborotar reclamando y diciendo que no va como debe; así que para lo tener asesegado no hay otro remedio sino consentir con este nuestro adversario, como nos es mandado en el Evangelio; y de esta manera viviremos en sosiego, como aquel que decía: Nunca en toda mi vida me reprendió mi corazón³.

Dice santa Teresa de Jesús:

³ Francisco de Osuna, *Tercer abecedario espiritual*, ed. de Saturnino López Santidrián, Madrid, BAC, 1998, p. 545.

... las almas que han entrado a las terceras moradas [...] son muy deseosas de no ofender a Su Majestad ni aun de los pecados veniales se guardan, y de hacer penitencia amigas, sus horas de recogimiento, gastan bien el tiempo, ejercítanse en obras de caridad con los prójimos, muy concertadas en su hablar y vestir y gobierno de casa, las que las tienen. Cierto, estado para desear y que, al parecer, no hay por qué se les niegue la entrada hasta la postrera morada ni se la negará el Señor, si ellas quieren, que linda disposición es para que las haga toda merced⁴.

Y leemos en el Dhammapada, el más importante manual de ética budista:

Muchos desconocen que al disputar, perecemos; pero aquellos que lo comprenden, refrenan por completo sus disputas.

Al que vive apegado al placer, con los sentidos irrefrenados, sin moderación en la comida, indolente, inactivo, a ese Mara lo derriba, como el viento derriba a un árbol débil. [...]

El que se ha liberado de toda mancilla, está establecido en la moralidad y se curte en el autocontrol y la verdad, tal es merecedor de la túnica amarilla⁵.

Habiendo sido creadas estas condiciones, que hay que decir que son condiciones más o menos habituales, es que se puede iniciar, como primera aproximación a la vivencia trascendente, el serenamiento del flujo de pensamientos a fin de que se tenga la opción de observar cómo el pensamiento lleva a cabo sus descripciones dualistas y, consecuentemente, se tenga la opción de ir disolviéndolas. Es evidente que, estando completamente inmersos en el tráfago del pensar ordinario, es extremadamente dificultoso realizar cualquier tipo de observación al respecto; así, pues, se hace necesario utilizar alguna técnica que tranquilice física y mentalmente. Hay, desde luego, gran variedad de prácticas al respecto. Se hará referencia aquí a la atención a la respiración, técnica utilizada sobre todo en el Budismo, aunque también en otras tradiciones espirituales.

En el Canon Pali, la más antigua colección de textos con enseñanzas de Buda, se explica:

⁴ Santa Teresa de Jesús, *Obras completas*, ed. de Fr. Tomás de la Cruz, Burgos, Monte Carmelo, 1990, 6ª ed., pp. 826-827.

⁵ *Dhammapada, La Enseñanza de Buda*, versión de Narada Thera, Madrid, Edaf, 1994, p. 16.

¿Cómo es, monjes, que la atención a la respiración, cultivada y practicada con asiduidad, arroja gran fruto y gran beneficio? Pues he aquí, monjes, que el monje va al bosque, o al pie de un árbol, o a un lugar solitario, se sienta con las piernas cruzadas y, manteniendo el cuerpo erguido, fija la atención en torno a la boca. Atento aspira, atento espira. Al hacer una aspiración larga, sabe: "Hago una aspiración larga"; al hacer una espiración larga, sabe: "Hago una espiración larga". Al hacer una aspiración corta, sabe: "Hago una aspiración corta"; al hacer una espiración corta, sabe: "Hago una espiración corta". "Consciente de todo el cuerpo, aspiraré", así se ejercita; "consciente de todo el cuerpo, espiraré", así se ejercita. "Calmando los procesos corporales, aspiraré", así se ejercita; "calmando los procesos corporales, espiraré", así se ejercita.

"Aspiraré sintiendo gozo", así se ejercita; "espiraré sintiendo gozo", así se ejercita. "Aspiraré sintiendo felicidad", así se ejercita; "espiraré sintiendo felicidad", así se ejercita. "Aspiraré percibiendo la actividad de la mente", así se ejercita; "espiraré percibiendo la actividad de la mente", así se ejercita. "Aspiraré calmando la actividad de la mente", así se ejercita; "espiraré calmando la actividad de la mente", así se ejercita⁶.

Y en el ámbito cristiano:

La Oración de Jesús [u Oración del corazón] puede comenzar por una oración vocal recitada un cierto número de veces [...] Pero éste es sólo un medio exterior que debe conducir a la oración interior. Esta debe entonces adecuarse al ritmo de la respiración. [...]

Adequando la oración al ritmo respiratorio, el espíritu se calma, encuentra el reposo (reposo=hésychia, en griego, de allí el nombre de "hesicasm" dado a esta corriente espiritual de la oración). El espíritu se libera de la agitación del mundo exterior, abandona la multiplicidad y la dispersión, se purifica del movimiento desordenado de los pensamientos, de las imágenes, de las representaciones, de las ideas. Se interioriza y se unifica al mismo tiempo que ora con el cuerpo y se encarna. En la profundidad del corazón, el espíritu y el cuerpo reencuentran su unidad original, el ser humano recobra su "simplicidad"⁷.

La atención a la respiración puede realizarse de varias maneras. La más común, utilizada en el Zen, es la cuenta de espiraciones en series de diez

⁶ *La Palabra del Buda*, ed. de Nyātiloka Mahāthera, Barcelona, Índigo, 1991, pp. 91-92.

⁷ Texto extraído del estudio preliminar a *La Filocalia de la Oración de Jesús*, varios autores, Salamanca, Sígueme, 1990, 2ª ed., pp. 11-12, basado en el trabajo de J. Serr "La Prier du Coeur", Abbaye de Bellefontaine, Begrolles (Maine-et-Loire), 1977.

intentando no distraerse, aunque también pueden contarse las inspiraciones, o ambas. Es importante no acompañar el ritmo respiratorio a la cuenta sino, por el contrario, respirar relajadamente, naturalmente, e ir contando... Posteriormente, lo más adecuado es, mientras se va llevando la cuenta, atender a los espacios de silencio que hay entre “uno”, “dos”, “tres”..., dejándose inundar por este silencio. Y, más adelante, sólo atender a las respiraciones, al silencio, sin realizar cuenta alguna, no dando importancia a los pensamientos que puedan ir surgiendo, sino observando cómo surgen y se desvanecen en dicho silencio.

Es conveniente realizar esta práctica sentados, en un cojín de meditación o en una silla, con el tronco y la cabeza erguidos, teniendo especial cuidado en mantenerse muy conscientes. Precisamente, manteniendo la conciencia del momento vivido, es como el pensamiento se podrá ir sosegando y podrán irse creando las condiciones para la observación de un “yo” frente a un “otro” y la posible disolución de la dualidad.

Tras haber practicado la atención a la respiración durante cierto tiempo, por ejemplo, cuando se es capaz de estar quince minutos sin distraerse, lo oportuno es ir ampliando el campo de conciencia haciéndonos conscientes, no sólo de las sensaciones relacionadas con el respirar, sino también del resto de las sensaciones corporales que surgen y se desvanecen en el silencioso espacio. Lo que importa es ir tomando conciencia de lo que se siente realmente e ir diferenciándolo de la descripción que el pensamiento hace al respecto. Tal vez algunas técnicas budistas propias del *vipassana* sean las más adecuadas para profundizar en este asunto.

¿Qué ocurre cuando oímos el tañido de una campana? La mayoría de las personas responderán que escuchan una campana y, del mismo modo, si escuchamos un ruido podemos concluir que se trata del motor de un automóvil. Pero, de hecho, eso no es exactamente lo que estamos escuchando porque lo que oímos, en realidad, no son más que sonidos, vibraciones a las que la mente etiqueta de inmediato como “campana”, “automóvil” o “persona”. Así es como llegamos a confundir los conceptos mentales con la realidad de la experiencia directa.

Consideremos, por ejemplo, el pensamiento “me duele la rodilla”. Cuando estamos sentados una hora seguida comienzan a aparecer sensaciones molestas y dolorosas en las rodillas. No obstante, la palabra “rodilla” no es más que un concepto. No existe una sensación llamada “rodilla”, “espalda” o

“músculo” –rodilla”, “espalda” y “músculo” no son más que conceptos– y, por consiguiente, lo único que podemos experimentar son sensaciones de tensión, de dolor, de presión, de distensión o de hormigueo⁸.

Siendo, igualmente, “tensión”, “dolor”, “presión”, “distensión” u “hormigueo”, sólo conceptos diferentes de las sensaciones en sí mismas... Como veíamos anteriormente, lo más importante es tomar conciencia de la pura vivencia, y darnos cuenta de cómo la describe el pensamiento, aunque en esta etapa del trabajo interno el énfasis se ha de poner en ser conscientes de las sensaciones más que en cómo son descritas.

El trabajo con las técnicas a que se ha hecho referencia puede realizarse con los ojos cerrados o abiertos, siempre y cuando se tenga meridianamente claro que de lo que se trata es de estar muy despiertos y de no caer en ninguna clase de adormecimiento. Recordemos aquello que decía santa Teresa de Jesús en las *Moradas Cuartas* acerca del modo equivocado de llevar a cabo la práctica espiritual:

De un peligro os quiero avisar (aunque os lo he dicho en otra parte) en que he visto caer a personas de oración, en especial mujeres, que como somos más flacas, ha más lugar para lo que voy a decir. Y es que algunas, de la mucha penitencia y oración y viglias y aun sin esto, sonse flacas de complexión; en teniendo algún regalo, sujétales el natural y, como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior y una flaqueza, cuando hay un sueño que llaman espiritual, que es un poco más de lo que queda dicho, paréceles que es lo uno como lo otro y déjanse embebecer. Y mientras más se dejan, se embebecen más, porque se enflaquece más el natural, y en su seso les parece arrobamiento; y llámole yo abobamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo tiempo allí y gastando su salud...⁹

Pero a partir de ahora, como de lo que se trata es de ir siendo cada vez más conscientes del momento vivido, y como la práctica espiritual no sólo se efectúa sentados quietamente en un lugar tranquilo, sino también en la vida cotidiana, se hace conveniente llevarla a cabo con los ojos abiertos. Claro está que se puede trabajar también con los ojos cerrados en meditación sedente. Lo

⁸ J. Goldstein y J. Kornfield, *Vipassana, El camino de la meditación interior*, Barcelona, Kairós, 1996, pp. 50-51.

⁹ Santa Teresa de Jesús, ob. cit., pp. 867-868.

que importa en esta fase es tomar contacto con las sensaciones. Primero con las sensaciones corporales y después también con las referidas al mundo que denominamos externo: colores, sonidos, olores... Es de señalar que, en la medida en que esto se realiza, el pensamiento va serenándose y va habiendo una mayor percatación de éste. Dice el Maestro Eckhart:

Y en todas sus obras y en todas las cosas el hombre ha de usar atentamente su entendimiento y en todas ellas debe tener inteligente conciencia de sí mismo y de su interioridad y aprehender a Dios en todas las cosas de la manera más sublime que sea posible. Pues, el ser humano debe ser tal como dijo Nuestro Señor: «¡Habéis de ser semejantes a hombres que a toda hora están despiertos y esperan a su señor!» (Lucas 12, 36). A fe mía, la gente que espera así, está alerta y mira alrededor suyo [para ver] de dónde viene aquel a quien están esperando y lo aguardan en todo cuanto suceda por extraño que les resulte, [pensando] si acaso no se halla ahí. Nosotros debemos, de la misma manera, mirar conscientemente todas las cosas por [si se esconde en ellas] Nuestro Señor. Necesariamente hace falta mucha diligencia para tal [empeño], y uno no debe ahorrar gastos, dando todo cuanto puedan rendir los sentidos y potencias. Al proceder así, la gente estará bien y aprehenderán a Dios de igual modo en todas las cosas y siempre encontrarán en ellas a Dios en la misma medida¹⁰.

Para llevar a cabo esta práctica espiritual, es decir, la de hacernos conscientes de nosotros mismos y del mundo que nos rodea, lo más adecuado es trabajar con el “recuerdo de sí” (“conciencia de sí”) o la “atención bipolar”. Es la manera de hacerlo sin peligro de disiparse en lo interno o en lo externo, lo cual comporta pérdida de conciencia. Leamos las explicaciones al respecto que da p. D. Ouspensky, discípulo de Gurdjieff:

Ustedes siempre se olvidan, *nunca se acuerdan de sí mismos*. (Pronunció estas palabras con una insistencia especial.) Ustedes no se sienten a *sí mismos*; no son conscientes de *sí mismos*. [...] Traten de recordarse a sí mismos cuando observen, y más tarde me dirán lo que ha pasado, cuál ha sido el resultado. [...]

Yo había ya hecho ciertos experimentos en “detener el pensamiento” del tipo de aquellos que son mencionados en los libros sobre el yoga [...]. Los primeros ensayos de “recuerdo de sí” me hicieron recordar mis tentativas anterior-

¹⁰ Maestro Eckhart, *Tratados y Sermones*, ed. de Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 98-99.

res. En efecto, ambas experiencias eran casi idénticas, con la única diferencia de que al detener los pensamientos la atención está totalmente orientada hacia el esfuerzo de no admitir pensamientos, mientras que en el acto del “recuerdo de sí” la atención se divide: una parte se dirige hacia el mismo esfuerzo, otra hacia la sensación de sí. [...]

Me la representé de la siguiente manera:

Cuando observo algo, mi atención está dirigida hacia lo que observo.

Yo → el fenómeno observado.

Cuando, al mismo tiempo, trato de recordarme a mí mismo, mi atención está dirigida a la vez hacia el objeto observado y hacia mí mismo.

Yo ↔ el fenómeno observado.

Habiendo definido esto, vi que el problema consistía en dirigir la atención sobre uno mismo sin permitir que se debilita o se eclipse la atención dirigida sobre el fenómeno observado. Más aún, este “fenómeno” podía estar tanto dentro de mí como fuera de mí¹¹.

Y leamos asimismo un texto del maestro vedanta advaita Jean Klein:

Para enfrentarnos a nosotros mismos científicamente debemos aceptar los hechos como son sin acuerdo, desacuerdo o conclusión. No se trata de una aceptación mental, de una aceptación de ideas, sino de algo completamente práctico, funcional. Sólo requiere estar alerta. La atención debe ser bipolar. Vemos la situación y, al mismo tiempo, vemos cómo ésta hace eco en nosotros como sentimiento y pensamiento. En otras palabras, los hechos de una situación deben incluir nuestras propias reacciones. Nos quedamos en el proceso científico, libres de juicio, interpretación y evaluación, únicamente atentos, en diferentes momentos del día, a nuestro terreno psicológico, intelectual y físico y a nuestro nivel de vitalidad. No existe motivo alguno ni interferencia de un “yo”, ni deseo de cambiar, crecer o llegar a ser¹².

¹¹ p. D. Ouspensky, *Fragments de una enseñanza desconocida*, Buenos Aires, Hachette, 1972, 2ª ed., pp. 165-167.

¹² Jean Klein, *Quién soy yo*, San Anselmo, California, Third Millennium Publications, 1993, p. 28.

Como es natural, todas estas prácticas han de ser realizadas sosegadamente, no creándonos más tensiones. Lo ideal es trabajar, tal como sugiere Klein, científicamente, con gusto por descubrir, no tratando de tomar el Cielo al asalto. Recordemos lo que decía santa Teresa: “que no se negocia bien con Dios a fuerza de brazos”¹³. Pero no debemos olvidar que para llevar adelante nuestro trabajo interno es preciso ir rompiendo con nuestro mecánico vivir, en el que ni siquiera somos conscientes de nuestro cuerpo ni de nuestros pensamientos. Comenta Ken Wilber que el primer nivel de desarrollo espiritual, al que denomina “centauro”, es, precisamente, hacernos conscientes de ellos:

Hay que decir, en primer lugar, que el yo de este estadio es *consciente* tanto de la mente como del cuerpo *como experiencias*. Es decir, el *yo observador* está comenzando a *trascender* la mente y el cuerpo y, en consecuencia, puede ser consciente de ambos como objetos de conciencia, como experiencias. No es que la mente contemple al mundo sino que el yo observador contempla, al mismo tiempo, la mente y el mundo. Éste es un paso muy importante que, como pronto veremos, prosigue durante los estadios superiores.

Y, en segundo lugar, el hecho de que el yo observador esté comenzando a trascender la mente y el cuerpo, le permite, por ese mismo motivo, comenzar a *integrar* la mente y el cuerpo. Por ello le denomino “centauro”¹⁴.

Pues bien, habiéndonos hecho conscientes de las sensaciones, internas y externas, y de los pensamientos, que se han calmado considerablemente, por todo lo cual somos capaces de observar sin estar completamente bajo la hipnótica influencia de éstos, es que podemos seguir avanzando en nuestro trabajo. Es preciso señalar, en todo caso, que lo ideal sería incorporar esta manera de estar a la propia vida, lo que no es fácil, y que para ello pueden ayudar, precisamente, las técnicas de la siguiente etapa del proceso espiritual.

Ahora se trataría de abrir el campo de conciencia a fin de incluir en él todos los elementos que concurren en el momento vivido. Para ello, en una primera fase, la práctica más adecuada es la “atención abierta” o “atención panorámica”. Hasta aquí se ha trabajado enfocando la atención en un solo objeto, o supuestamente en unos pocos objetos cuando hemos practicado la “atención bipolar”. Pero hay que decir que, para poder realizar ésta correcta-

¹³ Santa Teresa de Jesús, ob. cit., p. 144.

¹⁴ Ken Wilber, *Breve historia de todas las cosas*, Barcelona, Kairós, 1977, pp. 258-259.

mente, es necesario utilizar la “atención abierta”, ya que si no se hace, lo que sucede en realidad es que pasamos la atención rápidamente de un objeto a otro. Lo cierto es que la “atención bipolar” es una manera de introducirnos en la “atención abierta”, la cual, como queda dicho, es necesaria a fin de ir incluyendo en el campo de conciencia todos los elementos que concurren en el momento vivido y una nueva manera de estar conscientes. Veamos qué dice sobre ella el maestro budista tibetano Chögyam Trungpa:

Para poder trabajar en estos ámbitos tenemos que comenzar a ver las situaciones de una manera más panorámica, y a esto lo llamamos meditación *vipāshyana* (Pali: *vipāssana*). Tenemos que cobrar conciencia no solamente de los detalles precisos de una actividad, sino también de la situación en su totalidad. La *vipāshyana* incluye la conciencia del espacio, de la atmósfera en la cual se da la precisión. Si vemos los detalles precisos de nuestra actividad, esa misma conciencia genera cierto espacio. Tener conciencia de una situación a una escala menor, también crea conciencia a una escala mayor. De esto nace la conciencia panorámica, la meditación de *mahavipāshyana* (Pali: *mahavipāssana*); es decir, la conciencia del panorama total, en vez de la fijación en los detalles. Comenzamos a ver el ritmo y la configuración de nuestras fantasías, en vez de dejarnos hundir en ellas. [...]

En la meditación de *mahavipāshyana* se da un espacio vasto entre nosotros y los objetos. Somos conscientes del espacio que hay entre nosotros y las situaciones, y cualquier cosa que pueda suceder en ese espacio. Nada sucede en un “aquí” o un “allá”, en el sentido de oposición o batalla. Dicho de otra manera, no le imponemos a la experiencia nuestras ideas, nombres o categorías preconcebidos, sino que sentimos la cualidad abierta del espacio en todas situaciones. De esta manera, nuestra conciencia se hace muy precisa y abarcadora¹⁵.

Habiéndonos introducido en la práctica de la “atención abierta”, mediante la cual adquirimos una conciencia global del momento vivido, lo que supone ser conscientes de las sensaciones corporales, de las sensaciones referidas al llamado mundo externo (colores, sonidos...), de la sensación de espacio, y mediante la cual es relativamente fácil observar los sentimientos, los pensamientos y cómo “le imponemos a la experiencia nuestras ideas, nombres o categorías preconcebidos”, con lo que tenemos más posibilidades

¹⁵ Chögyam Trungpa, *Más allá del materialismo espiritual*, Barcelona, Edhasa, 1985, pp. 226-227.

de dejar de hacerlo, incluiremos en el campo de conciencia al que suponemos el observador del conjunto. Esta sería la segunda fase de la etapa en que nos encontramos.

Ahora se trata de observar también al supuesto observador del momento que se vive, el cual habitualmente registramos detrás de los ojos. Y hemos de darnos cuenta de que es en el observador donde fundamentalmente se asienta la sensación de identidad, aunque también, según sean las circunstancias, en el cuerpo y en el pensamiento. Pero cuando mediante la observación convertimos en objetos al cuerpo y al pensamiento, se hace patente que el sujeto, frente al que están situados todos los objetos que se perciben, es el observador, que es el centro del momento vivido, un “aquí” interno frente a un “allá” situado alrededor. Como podemos suponer, el camino hacia la No-Dualidad pasaría por la objetivación del observador y su consecuente disolución. Explican el físico David Bohm y J. Krishnamurti:

K: [...] Usted ve que la razón básica para la fragmentación es que funcionamos desde un centro.

DB: Creemos que funcionamos psicológicamente desde un centro. Físicamente, estamos obligados a funcionar desde un centro porque el cuerpo es el centro de nuestro campo de percepción. Psicológicamente, formamos una imitación de eso, tenemos el pensamiento del centro. Esa forma es útil físicamente, pero después se extendió a lo psicológico¹⁶.

Al registrar detrás de los ojos al observador, ya se ha dado un primer paso para objetivarlo. Ha habido una percatación de que lo que supuestamente observa es observable, de que no es un sujeto sino un objeto más; es decir, de que no es “el observador”. Ciertamente existe una sutil contracción asociada a dicho observador, contracción que se hace más intensa cuando estamos, por ejemplo, dialogando con personas que se nos enfrentan, o que se debilita cuando estamos, por ejemplo, tranquilamente admirando un paisaje. Pero esta contracción no es el observador, sino una tensión que debe ser disuelta a la par que el observador es objetivado.

Para disolver la mencionada contracción, quizás lo mejor sea trabajar con la atención abierta “difundiéndose” blandamente por el espacio percibido, sin

¹⁶ D. Bohm y J. Krishnamurti, *Los Límites del pensamiento*, Barcelona, Kairós, 2001, p. 142.

enfocar ningún objeto en concreto, aunque sin perder conciencia, prestando atención al conjunto y no a un “yo” frente a un “otro”; y llevar a cabo una relación de todo el cuerpo, pero, sobre todo, una relajación de la cara y del cuero cabelludo. Y para objetivar al supuesto observador situado detrás de los ojos, tal vez lo más adecuado sea observar el momento vivido como si el ojo de un dios lo estuviese contemplando desde arriba, o como si una cámara de vídeo lo estuviese grabando desde un ángulo superior de la habitación donde nos encontramos. Esto desemboca, en una fase posterior, y al ser igualmente objetivado el centro de observación que ha sido proyectado hacia el exterior, en una observación desde la periferia, en una observación realizada desde los límites del espacio percibido, transformándose el centro de observación en una forma esferoidal observante. Claro está que todo esto son recursos.

De igual modo que podemos objetivar al supuesto centro observador interior o exterior, también podemos hacerlo con la supuesta periferia observante, de manera que haya observación sin centro ni periferia observantes, llegándose a la situación en que pareciera que el mundo se observase a sí mismo; pero esto será así cuando hayamos desactivado mediante la observación las ubicaciones mencionadas del observador que, como vemos, se resiste a desaparecer. Lo más importante, en un primer acercamiento, es ir desactivando al supuesto observador interior, lo cual llevará su tiempo ya que está muy fuertemente arraigado, y para ello lo mejor es trabajar, tal como se ha expuesto, con las distintas ubicaciones del supuesto observador. Leamos lo que dicen algunos maestros en relación con esto que estamos tratando.

Francisco de Osuna:

Las mismas palabras dijo Elíseo, discípulo de Elías, en el cuarto libro de los Reyes, donde se conjetura con harta evidencia que el santo profeta Elías, su maestro, le había enseñado este ejercicio, que es un pensar hombre que está delante de Dios y que siempre nos ve; delante del cual debíamos estar tan quietos y compuestos de dentro y de fuera como los pajes, que están delante de su señor suspensos en él y muy atentos para ver lo que manda.

Y porque esta representación de Dios debe ser continua, dice David: Buscad al Señor y sed confirmados, y buscad siempre su cara de él; acordaos de las maravillas que hizo y de sus milagros, y de los juicios de su boca¹⁷.

¹⁷ Francisco de Osuna, ob. cit., p. 326.

Santa Teresa de Jesús:

Porque, puesto que siempre estamos delante de Dios, parece a mí es de otra manera los que tratan de oración, porque están viendo que los mira¹⁸.

Pues, tornando a lo que decía de pensar a Cristo a la columna, es bueno discurrir un rato y pensar las penas que allí tuvo y por qué las tuvo y quién es el que las tuvo y el amor con que las pasó. Mas que no se canse siempre en andar a buscar esto, sino que se esté allí con Él, acallado el entendimiento. Si pudiere, ocuparle en que mire que le mira...¹⁹

Parecíame andar siempre a mi lado Jesucristo, y como no era visión imaginaria, no veía en qué forma; mas estar siempre al lado derecho, sentíalo muy claro, y que era testigo de todo lo que yo hacía, y que ninguna vez que me recogiese un poco o no estuviese muy divertida podía ignorar que estaba cabe mí²⁰.

J. Krishnamurti:

Sentado en la playa, mientras uno observa a las personas que pasan, dos o tres parejas y una mujer sola, parece que toda la naturaleza, todo lo que a uno lo rodea, desde el profundo mar azul a aquellas altas montañas rocosas, también está observando. Estamos observando, no aguardando, no esperando que ocurra algo, sino solamente observando sin fin²¹.

Y explica Jean Klein:

Cuando los cinco sentidos se liberen de la memoria, se sentirá que el cuerpo consiste principalmente en niveles de sensación. El fomento de la sensación corporal te anticipa un estado de tu sentir global. También te devuelve al equilibrio de tu cuerpo entero.

El sentir global va más allá de la forma física del cuerpo. Afluye al espacio circundante. Es este sentimiento de expansión lo que ayuda a aniquilar la imagen de uno mismo, ya que el ego no es más que una contracción, una fracción. [...]

Trabajando con el cuerpo expandido uno llega a la mente expandida. El cuerpo-mente expandido es el umbral de nuestro verdadero ser, de nuestra consciencia sin objeto²².

¹⁸ Santa Teresa de Jesús, ob. cit., pp. 69-70.

¹⁹ Ibid., p. 129.

²⁰ Ibid., p. 281.

²¹ Krishnamurti, *El último diario*, Barcelona, Edhasa, 1989, p. 141.

²² Jean Klein, ob. cit., p. 68.

En esta sensación global participan todos los sentidos. El estar en expansión automáticamente te lleva más allá de la idea de ser una entidad separada²³.

Pues bien, habiendo trabajado concienzudamente en la desactivación del observador como centro, llevando a cabo la observación desde una periferia observante, y en la desactivación de esta periferia observante, objetivándola igualmente, es que puede llegarse a la situación en que pareciera que el mundo percibido se observara a sí mismo. Entonces la mente pensante puede ser observada con la misma ecuanimidad con que puede observarse una silla, por lo que podemos profundizar en la observación de cómo dicha mente pensante describe el momento vivido. Para ello, lo más adecuado es intentar situarse en el instante anterior al surgimiento de la palabra, lo cual requiere, como queda dicho, suma atención al conjunto y haber ido trasladando el centro de gravedad desde un “yo” que describe la vivencia a la vivencia misma. Ahora es posible objetivar plenamente la “vocecilla”, asociada al observador, que nos describe lo que vemos u oímos, por lo que podemos ser capaces de situarnos en el instante anterior a su intervenir. Y ahora lo que ciertamente se percibe, tiene más peso específico que la descripción que de ello hacemos, cuya relatividad puede ser advertida. Comenta Krishnamurti, no refiriéndose a lo que se ve o se oye, sino a la percepción de determinado sentimiento, aunque se puede establecer una analogía: “La palabra *ira* tiene para nosotros más significación que el sentimiento mismo. Y, para darnos cuenta de esto, es indispensable que haya un intervalo entre el sentir y el nombrar²⁴. Es tratando de permanecer en el instante anterior a que se presenten las descripciones, como mejor pueden observarse éstas cuando lo hacen, y cuando mejor se puede caer en cuenta prácticamente, no teóricamente, de la diferencia existente entre la vivencia que se tiene del momento vivido y su descripción, que habitualmente actúa sin que seamos conscientes de ello.

Así es como se puede proceder a investigar, en la práctica, asuntos importantes como el surgimiento de la sensación de identidad o la generación de tiempo psicológico, lo cual es necesario para trascender la dualidad y situarse a las puertas de la caída en la No-Dualidad. En esta dirección, es sig-

²³ Ibid., p. 70.

²⁴ J. Krishnamurti, *El conocimiento de uno mismo*, Barcelona, Kairós, 1999, p. 193.

nificativa la percatación que se da de que la conciencia no es interna al individuo, sino concerniente al mundo percibido. Vivir este asunto requiere, desde luego, un gran trabajo de observación del observador en sus distintas ubicaciones, además de darse cuenta de que la descripción que hacemos referida a una conciencia interior que es consciente de un objeto exterior, es tan sólo una descripción. Lo que hay es vivencia consciente de sí misma, el mundo observándose a sí mismo. Leamos un texto de Antonio Blay:

Pero sucede que nosotros nos vivimos como si fuésemos una conciencia particular, pequeña. Yo soy yo, y no el otro; yo comprendo esto y no muchas otras cosas; yo siento este estado de ánimo y no el otro que desearía; ocupo este lugar y no aquel otro. O sea que yo me estoy viviendo como una conciencia particular que se ha adquirido a base de actos particulares de conciencia: las experiencias que yo he ido viviendo. Estas experiencias que he ido viviendo y que me han hecho ser consciente de unos modos particulares de conciencia, a este conjunto de modos particulares es a lo que llamo *conciencia*. ¿Se entiende? Bien. Pero resulta que paralelamente a eso que nosotros llamamos la conciencia, y que querríamos cada vez fuese más grande, más elevada, más buena, existe lo que he dicho antes, la conciencia absoluta, única. Y sucede que habiendo sólo la conciencia absoluta yo me vivo sólo como una pequeña conciencia. ¿Dónde se ha escondido toda la otra conciencia, todo lo que me falta para la conciencia absoluta?, ¿por qué me pierdo eso? Sencillamente, porque yo me he acostumbrado a llamar conciencia sólo a unos modos particulares de percepción, y a todo lo demás no le llamo conciencia. [...]

El trabajo consiste en que yo aprenda a aceptar lo que es la conciencia actual y particular mía, y también la otra que para mí, de momento, es una no-conciencia. [...]

De hecho, la conciencia personal que tengo es un pálido reflejo de esta no-conciencia, la cual es la conciencia directa de la realidad. Del mismo modo, mi energía o mi inteligencia, son sólo una pequeña sombra de lo que son *la Energía, la Inteligencia*. Pero estamos tan focalizados en esta visión particular constante, cotidiana, de nuestros fenómenos, que todo lo que no es esto nos parece que es nada. El trabajo consiste en descubrir que esta nada es precisamente lo que me falta para ser Todo. Y de aquí... al *silencio*. El cual no es para adquirir más cosas; el silencio es simplemente *abrirme a la Conciencia*²⁵.

Pero como yo parto de la identificación de que yo soy este cuerpo físico y de que la mesa es otro cuerpo físico, y como siendo dos cuerpos físicos son dife-

²⁵ Antonio Blay, *Conciencia, existencia, realización*, Barcelona, Índigo, 1995, pp. 142-143.

rentes y están separados por un espacio, por eso existe este esquema básico de que yo soy totalmente diferente de la mesa y por lo tanto la percepción que yo tengo de la mesa no tiene nada que ver conmigo. Pero la verdad es que la percepción que tengo de la mesa es tan mía como la percepción que tengo de mí. Y eso es también aplicable a la percepción que tengo de espacio y a la que tengo de la propia separación; todo ello sigue siendo *mi misma conciencia*. [...] ... la conciencia *está hecha de las cosas*. Entonces, nosotros, como hecho concreto, *somos las cosas*²⁶.

Cuando se hace patente que la Conciencia corresponde al mundo percibido, la sensación de identidad se va trasladando desde el cuerpo-mente a esta Conciencia, uno de cuyos rasgos más significativos es el Silencio. Dicha traslación se efectúa con extrema lentitud ya que la mente pensante no renuncia con facilidad a su protagonismo e interfiere constantemente de manera sutil. Lo que se ha de hacer en estas circunstancias es establecerse profundamente en la Conciencia y dejarse inundar por el Silencio, para lo cual puede ayudar situarse en el momento anterior al surgimiento de la palabra, no hacer esto o lo de más allá. Así es como puede irse advirtiendo que la sensación de identidad no es más que una descripción que nos hacemos, asociada a determinadas tensiones corporales, que son sólo tensiones. (Hay que decir, al hilo del anterior comentario, que las referencias a un individuo concreto son únicamente formas de expresión, ya que, como se ha visto, la sensación de identidad se va trasladando desde el cuerpo-mente a la estructura conciencia-mundo. Esto habrá de tenerse en cuenta para el resto de la exposición.) Y del mismo modo puede advertirse que la sensación de tiempo está determinada por las descripciones que el pensamiento hace, y que otro de los rasgos más significativos de la Conciencia es, precisamente, su intemporalidad. La Conciencia es fundamentalmente conciencia, silencio y, consecuentemente, intemporalidad.

Como es evidente, en estas circunstancias no se ha de tratar de eliminar la sensación de identidad, lo cual sería la acción del pensamiento manteniendo su protagonismo, un intento del ego de adueñarse de la Conciencia y seguir perviviendo sutilmente. En estas circunstancias, como se sugería anteriormente, cuanto hay que hacer es establecerse en la Conciencia y dejarse inundar por

²⁶ Ibid., p. 160.

el Silencio. Y no es que batallemos para dejar de pensar, lo cual supondría otro movimiento egoico; se trataría, más bien, de que nos demos cuenta de que la Conciencia es Silencio y de que seamos Conciencia en lugar del cuerpo-mente al que le duele una pierna o piensa en alguna cosa. Ahora, lo que haga el cuerpo-mente deja de interesar. Se es estructura conciencia-mundo, se es conciencia-árbol-cuerpo-pensamiento, se es Conciencia. Y en la medida en que se produce el asentamiento en ella, el pensamiento se desvanece.

Conviene decir que, para ir trasladando la sensación de identidad a la Conciencia, es importante abrirse a ella no sólo con el intelecto, sino también con la emoción y con el cuerpo. Puede servir para ello, en un primer acercamiento, “expandirse” a partir del pecho, apoyándose en la respiración, por todo el espacio percibido, y “expandir” por él las sensaciones referidas al cuerpo. Recordemos a este respecto las palabras citadas de Jean Klein: “Trabajando con el cuerpo expandido uno llega a la mente expandida. El cuerpo-mente expandido es el umbral de nuestro verdadero ser...”. Aunque hay que indicar, en todo caso, que la vivencia de la Conciencia no se produce gradualmente, sino instantáneamente (se vivencia o no), y que estabilizarla es lo que requiere tiempo. Posteriormente, cuando el asentamiento en la Conciencia se va llevando a cabo, tal como se decía anteriormente, se ha de dejar de practicar en un sentido u otro.

Y en esta etapa ha de tenerse especial cuidado con cierto movimiento egoico mediante el cual, intentando expandir la conciencia, pretendemos ser la Conciencia, la cual, como podrá irse viendo, siempre está presente independientemente de lo que hagamos o dejemos de hacer. Volvamos a leer a Blay: “Pero resulta que paralelamente a eso que nosotros llamamos la conciencia, y que querríamos cada vez fuese más grande, más elevada, más buena, existe lo que he dicho antes, la conciencia absoluta, única”. Aclaremos, en relación con esto, que aunque la Conciencia siempre está presente, aprehenderla requiere de las prácticas anteriormente expuestas.

A estas alturas es cuando se empiezan a tener las primeras vivencias que podrían ser denominadas trascendentes, ya que trascienden el modo ordinario de percibir la realidad. En primer lugar se accede a lo que Wilber llama nivel “psíquico”. Veamos qué dice al respecto:

En el nivel psíquico, una persona puede disolver provisionalmente la sensación de identidad separada (el ego o el centauro) y experimentar lo que denomino *misticismo natural*, la identificación con el mundo ordinario o sensoriomotor. Tal vez usted mismo haya experimentado esta situación en alguna ocasión en que, paseando por la naturaleza, relajado y abierto, ha reparado súbitamente en que el observador había desaparecido y sólo había montaña, usted se había convertido en la montaña. En tal caso, usted ya no está “aquí” contemplando una montaña que está “ahí” sino que sólo hay montaña, una montaña que parece contemplarse a sí misma o, dicho de otro modo, es como si usted estuviera contemplando la montaña desde dentro, como si la montaña se hallara más próxima a usted que su propia piel.

Dicho de otro modo, en este estadio no hay separación entre sujeto y objeto, entre usted y el mundo natural que se halla “fuera de aquí”, y dentro y fuera pierden todo significado. Pero *no* se trata de un estado psicótico de adualismo o de alguna “forma madura” de adualismo psicótico porque usted percibe con toda nitidez dónde termina su cuerpo y dónde empieza el entorno²⁷.

Y describe Krishnamurti:

¡Qué bella era esa mañana, la pureza de la luz y la senda de oro que el sol trazaba sobre esas aguas vivientes! Uno era el mundo, el cosmos, la impercedera belleza y el júbilo de la compasión. Sólo que “uno” no estaba ahí; si estuviera, nada de esto hubiera sido²⁸.

En el jardín había muchas flores, muchos colores, y cada flor danzaba, una cabriola, un brinco, y todas las hojas estaban en movimiento; aun las minúsculas briznas de hierba temblaban sobre el pequeño sector de césped. Dos mujeres viejas, flacas, lo estaban escardando [...]. Uno se transformó en ellas, ellas eran uno mismo y la hierba y las nubes; no se trataba de un puente verbal que uno cruzara llevado por la piedad o por algún vago sentimiento poco familiar; uno no pensaba en absoluto ni estaba agitado por sus emociones. Esas mujeres eran uno mismo y uno era ellas; habían cesado la distancia y el tiempo. Llegó un automóvil con un chófer y él penetró en ese mundo. Su tímida sonrisa y su saludo eran los de uno, y uno se preguntaba a quién estaba él sonriendo y saludando. El chófer sentía cierto embarazo, no estaba muy habituado a este sentimiento de unidad. Las mujeres y el chófer eran uno y uno era las mujeres y el chófer; la barrera que ellos habían edificado desapareció y, tal como las nubes que pasaban, todo eso parecía ser parte de un círculo que se

²⁷ Ken Wilber, ob. cit., pp. 271-272.

²⁸ Krishnamurti, *Diario II*, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 133.

iba ensanchando e incluyendo dentro de sí muchas cosas, la sucia carretera, el espléndido cielo y los transeúntes²⁹.

Como puede advertirse, en este nivel la sensación de identidad pasa de estar referida a la persona a estar referida al momento vivido, al mundo que se percibe. Se advierte que la Conciencia es algo que corresponde al “mundo” y que no es algo particular, algo propio; que es única. Ello supone dejar de ser “yo” en tanto entidad separada y ser uno con todos los seres, lo cual conlleva una más que estrecha relación con éstos y Amor.

Pues bien, sólo vivenciando la Conciencia o, mejor dicho, la Conciencia sólo vivenciándose a sí misma, sin hacer nada más, sin llevar adelante práctica alguna, la cual sería un nuevo movimiento de la mente pensante y un nuevo movimiento egoico, las cosas van madurando por sí solas. Es como si las riendas pasasen de manos de la mente pensante y del ego a manos de la Conciencia. Entonces se produce una percatación de la magnitud de esta Conciencia, de sus características trascendentales. La Conciencia no es solamente estructura conciencia-mundo, sino que es Energía, Dulzura e Inteligencia (con mayúsculas); Divinidad... Así, pues, surgen emociones intensas, como si se estuviese en presencia del Amado, en presencia de Dios. Es el nivel “sutil”, tal como lo denomina Wilber:

... el hecho es que la conciencia, en un rápido ascenso, termina diferenciándose completamente de la mente y del yo cotidianos, y por ello cabe denominarla “sobre-yo” o “sobremente” (algo parecido a calificar al ego mental de “sobrecuerpo” o “sobreinstintos” por el hecho de que supera y trasciende las simples sensaciones y percepciones del tifón). La sobremente supone tan sólo una trascendencia de las formas mentales inferiores, revelando, en su cúspide, la intuición de aquello que está por encima y es anterior a la mente, al yo, al mundo y al cuerpo, algo que, como hubiera dicho santo Tomás de Aquino, todos los hombres y mujeres llamarían Dios.

Pero no se trata de un Dios ontológicamente ajeno y que se halle desvinculado del cosmos, de los seres humanos y de la creación en general, sino de Dios como el arquetipo supremo de la propia Conciencia. [...]

En su cúspide, el alma se unifica literalmente con la forma divina, con el *dhyani-buda*, con Dios. Uno termina disolviéndose en la Divinidad, esa Divinidad que, desde el mismo comienzo, ha sido su Yo, su arquetipo supremo. Es

²⁹ J. Krishnamurti, *Diario I*, Barcelona, Kairós, 2004, 2ª ed., pp. 223-224.

por ello que san Clemente afirmaba que quien se conoce a sí mismo conoce a Dios, ya que ambos son una y la misma cosa³⁰.

Y así se expresa Krihnamurti:

Mientras uno estaba paseando sin un solo pensamiento, solamente observando sin el observador, percibió súbitamente la presencia de lo sagrado que el pensamiento jamás ha sido capaz de concebir. Uno se detiene, observa los árboles, los pájaros, observa al transeúnte; no es una ilusión ni algo con que la mente se engaña a sí misma. Esta ahí, en los ojos de uno, en todo el ser. El color de la mariposa, es la mariposa³¹.

...unas pocas nubes se habían reunido alrededor del sol poniente; eran puras, un fuego sin humo que jamás se apagaría. Este fuego, en su vastedad e intensidad, lo penetraba todo y se introducía en la tierra. Y la tierra era los cielos y los cielos eran la tierra. Y todo vivía y estallaba de color y el color era Dios, no el dios del hombre³².

También, en estas circunstancias, puede oírse determinada voz interna o pueden percibirse determinadas luces interiores y exteriores con extraordinario significado trascendente, y hay bastantes descripciones al respecto, pero no es necesario. El nivel "sutil" puede manifestarse simplemente como un reconocimiento de la Divinidad en la vida cotidiana, aunque cuando se va accediendo a él con cierta asiduidad, la contemplación, la meditación (o como queramos llamarla), se extiende al sueño con imágenes; asimismo se producen energetizaciones que, a veces, son intensas. En todo caso, lo importante es el descubrimiento de "Eso" trascendental que impregna el momento vivido.

Posteriormente se va produciendo la identificación con este aspecto de la estructura conciencia-mundo y se termina siendo también Divinidad manifestada. Se es estructura conciencia-mundo-divinidad. Y ocurre que se advierte entonces que, si bien el mundo fenoménico está sujeto a cambios, que los fenómenos aparecen y desaparecen, la Conciencia divina siempre está tras ellos, sean unos u otros, como si fuese la pantalla en donde se proyecta la película de la existencia. Así pues, se advierte que tras los cambiantes fenómenos hay una Nada más consistente que éstos, y se produce la identifi-

³⁰ Ken Wilber, *El proyecto Atman*, Barcelona, Kairós, 1996, 2ª ed., pp. 123-124.

³¹ Krishnamurti, *Diario II*, ob. cit., p. 66.

³² J. Krishnamurti, *Diario I*, ob. cit., p. 210.

cación con esta Nada, con este Vacío. Es el acceso al nivel “causal”, según explica Wilber:

Ante usted desfilan las nubes, los pensamientos y las sensaciones corporales, pero usted no es nada de eso. Usted es el espacio abierto y libre a través del cual van y vienen todos esos objetos. Usted es una apertura, un claro, una Vacuidad, un espacio abierto en el que se desplazan todos esos objetos. Las nubes aparecen y terminan desvaneciéndose, las sensaciones aparecen y terminan desvaneciéndose, los pensamientos aparecen y terminan desvaneciéndose... y usted no es nada de eso. Usted es la amplia sensación de libertad, la Vacuidad abierta, la apertura de la que emanan las distintas manifestaciones, el espacio mismo en el que aparecen, perduran durante un tiempo y terminan desvaneciéndose³³.

Y describe Krishnamurti:

En medio de la noche [en Circeo], cuando todo estaba completamente quieto excepto por el ocasional grito de un búho que llamaba sin obtener respuesta, en una casita en los bosques, la meditación era un puro gozo, sin el aliento de un solo pensamiento con sus interminables sutilezas; era un movimiento que no tenía fin, una observación desde el vacío en la que había cesado todo movimiento del cerebro. Era un vacío para el que nunca había existido el conocer; era un vacío que no había conocido el espacio; era un vacío de tiempo. Estaba más allá de todo ver, conocer y ser. En este vacío había furia, la furia de una tempestad, la furia del universo en explosión, la furia de la creación que nunca podría expresarse de ningún modo. Era la furia de toda la vida, la muerte y el amor. Pero no obstante era el vacío, un vasto, ilimitado vacío que nada podría llenar jamás, ni transformar, ni abarcar. La meditación era el éxtasis de este vacío³⁴.

Puede ocurrir también que la vivencia del Vacío se produzca mediante el denominado por el Hinduismo *nirvikalpa samadhi* con “absorción sin forma”, es decir, dejando de percibir la forma, el mundo fenoménico, y dejando de operar la conciencia (con minúscula). Pero aun cuando sea una vivencia con gran significado trascendente y, en cierto modo, conveniente, no es imprescindible. Lo importante de este nivel es aprehender “la pantalla de la conciencia

³³ Ken Wilber, *Breve historia de todas las cosas*, ob. cit., pp. 295-296.

³⁴ J. Krishnamurti, *Diario I*, ob. cit., pp. 144-145.

pura”, el Vacío en el que surgen y se desvanecen los fenómenos. Dice Ramana Maharshi:

Y aun otros consideran que sólo se puede alcanzar el *nirvikalpa* a través de un trance en el que se borra completamente la conciencia del mundo, como cuando uno se desmaya. Todo esto se debe a que lo contemplan desde un punto de vista intelectual. [...] A algunas personas que tienen una mente madura gracias a la intensa práctica que han realizado en el pasado, el *nirvikalpa* les viene de repente, como una inundación. Pero a otros les viene en el transcurso de su práctica espiritual, una práctica que lentamente va socavando los obstáculos que constituyen los pensamientos y que revela la pantalla de la conciencia pura “Yo-Yo”³⁵.

Y explica Jean Klein refiriéndose igualmente a este asunto:

La ausencia de objeto es, quizás, menos frecuente que su presencia, pero esto no tiene importancia. Lo importante es vivir lo que hay detrás de la presencia y la ausencia, es decir, la conciencia³⁶.

Pues bien, habiéndose identificado con el Vacío, con la Nada trascendental, que no es una nada de ausencia, sino pura Conciencia, lo cual es ciertamente liberador, se da la comprensión de que el Vacío también es fenómeno. Veamos cómo lo argumenta el Dalai Lama:

Por ejemplo, aquí tenemos dos mesas, una a mi lado y la otra frente a mí. En la mesa que está a mi lado, podemos ver una flor. Para percibir que hay una flor, no necesitamos nada más, no necesitamos ninguna consideración negativa. Mientras la apariencia de la flor se presenta ante mi percepción y me permite percibir la presencia de una flor encima de la mesa que está a mi lado, para percibir la ausencia de flor en la mesa que está frente a mí, antes he tenido que identificar “flor”, que tiene que ser negada, y, después, al negar explícitamente la “flor”, puedo concebir la carencia de flor en la mesa que está frente a mí. Así que vemos que existen dos formas diferentes de comprender o percibir las cosas. Y esta vacuidad, que es simplemente la ausencia total de flor en la mesa que está frente a mí, es un fenómeno existente, porque podemos percibirlo claramente³⁷.

³⁵ Sri Ramana Maharshi, *Sé lo que eres*, ed. de David Godman, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, Índica Books, 2005, p. 176.

³⁶ Jean Klein, *La mirada inocente*, Barcelona, Obelisco, 1987, p. 12.

³⁷ Dalai Lama, *Dzogchen, El camino de la Gran Perfección*, Barcelona, Kairós, 2004, p. 158.

Consecuentemente se empieza a producir una desidentificación con el Vacío. Hay una percatación de que Vacío, en oposición a fenómeno, es también una descripción que se hace de la vivencia pura, la cual, a veces, puede ser sólo del fenómeno denominado Vacío (caso de “la absorción sin forma”). Y es que el pensamiento, el ego, sigue actuando, si bien de manera extremadamente sutil, creando dualidades: Vacío y fenómeno.

Por otro lado se advierte que el fenómeno tiene características tan trascendentales como el Vacío, que son equiparables, y se comprende, no intelectualmente, sino como fruto de la evidencia frente al hecho, que, como dice el más importante texto budista, el Sutra del Corazón, “Los fenómenos no son diferentes del Vacío. El Vacío no es diferente de los fenómenos”³⁸. Una manera de comprender este asunto es percatándose de que los fenómenos carecen de “sustancia”, pero esto es así sólo al tener en cuenta la “consistencia”, la “solidez” que atribuimos habitualmente a los objetos. Igualmente, en esta etapa, la comprensión que se adquiere es que el Fenómeno tiene las mismas características que el Vacío, Fenómeno y Vacío son plenamente trascendentales, y que no son dos, sino una sola cosa, es decir, que el Fenómeno es Vacío y el Vacío es Fenómeno, “ambos” pura Conciencia.

Consecuentemente, se deja de ser Conciencia como parte de la dualidad Vacío y fenómeno o de la dualidad Conciencia y Ella Misma, y se empieza a ser Conciencia en tanto sólo Ser. Es la caída en la No-Dualidad. Se advierte que todo es Ser (con mayúscula), “mi Ser” (por decirlo de algún modo), más allá de las descripciones creadoras de dualidad. Asimismo se comprende que “mi Ser”, en Silencio, siempre está, sin nacimiento ni muerte, independientemente de que haya o no pensamiento en “este” cuerpo-mente, de que haya alegría o sufrimiento, conciencia (con minúscula) o inconsciencia... Y que la vida ordinaria de cualquier ser humano es completamente trascendental, por lo que, como se decía al principio de esta exposición, ir en busca de lo Absoluto es como tratar de llegar a la habitación en donde uno se encuentra. Comenta Ramana Maharshi:

El Atman está presente eternamente. Todo el mundo quiere conocer el Atman. ¿Qué ayuda necesita uno para conocerse a sí mismo? La gente quiere

³⁸ *El sutra de la Gran Sabiduría*, comentarios del maestro Taisen Deshimaru, Madrid, Miraguano, 1987, p. 27.

ver en el Atman algo nuevo, pero es algo eterno y siempre seguirá siendo lo mismo. Desean verlo como una luz cegadora, etc. ¿Cómo puede ser eso? No es luz ni oscuridad. Sólo es lo que es. Es imposible definirlo. La mejor descripción es “Yo soy el que soy”³⁹.

Si hablamos de conocer al Atman, entonces tiene que haber dos entidades, una que es la que conoce y otra que es la entidad conocida, así como el proceso de conocer. Ese estado que se suele llamar *autorrealización* no consiste más que en ser uno mismo. No se trata de saber nada ni de convertirse en nada. Cuando uno está *autorrealizado*, uno es lo único que existe en realidad y lo único que realmente ha existido siempre⁴⁰.

Los sabios dicen que sólo ese estado en el que ni tan siquiera surge el más mínimo atisbo de pensamiento de “yo” [el ego] es Atman [*swarupa*], el cual es silencio [*mouna*]. Sólo ese Atman silencioso es Dios; sólo ese Atman es el *jiva* [alma individual], sólo ese Atman es este mundo ancestral⁴¹.

El Atman no se alcanza. Si el Atman tuviera que alcanzarse, eso querría decir que no está aquí y ahora, y que hay que conseguirlo. Y cuando se consigue algo nuevo también se acaba perdiendo. Por lo tanto será algo pasajero. No vale la pena esforzarse por algo que no es permanente. Por eso digo que el Atman no se alcanza. Tú eres el Atman. Tú ya lo eres⁴².

Pero, claro, una cosa es creer que ya se es el Atman y otra muy distinta comprobarlo mediante la práctica espiritual. Cuando esto último sucede, hay Sat-Chit-Ananda, Ser-Conciencia-Felicidad. Y es de subrayar que esta Felicidad está presente al fondo independientemente de que en el cuerpo-mente haya alegría o sufrimiento, lo cual puede servirnos de indicador. Hay que decir, no obstante lo anterior, que la plena vivencia de Ser, la cual supone el desvanecimiento del ego (que es difícil que deje de teñir la percepción muy sutilmente), no puede producirse por voluntad del propio ego ni mediante su actuar. Lo único que puede “hacerse” es permanecer vivenciando el Vacío, la “pantalla de la conciencia pura” donde se proyecta la película de la existencia, en Silencio, “abandonándose”...

En relación con el proceso descrito, es preciso señalar que puede adoptar otras formas según las características personales, aunque en lo fundamental

³⁹ Ramana Maharshi, ob. cit., p. 23. “Yo soy el que soy” es el nombre con el que Dios se revela a Moisés; véase *Éxodo*, 3, 13-14.

⁴⁰ Ibid., p. 24.

⁴¹ Ibid., p. 25.

⁴² Ibid., p. 32.

sean coincidentes. Y también, que determinados maestros invitan a trascender el ego desde el principio, sin necesidad de transitar todo un camino a lo Absoluto; siendo tal vez lo más adecuado, si es que ello puede realizarse. Existen algunas personas, como el maestro zen Hui-Neng, que así lo hicieron, pero son las excepciones. Ni a J. Krishnamurti ni a Jean Klein, por poner ejemplos de maestros que preconizan “vías directas”, les sucedió de esta manera ya que ambos tuvieron un proceso. Bien es cierto que el camino se puede recorrer atendiendo desde un primer momento a la No-Dualidad, lo cual es propio de dichas vías directas, o atendiendo a cada nivel, procurando trascenderlo para pasar al siguiente, lo cual es propio de las “vías progresivas”. El problema que plantean las vías progresivas es que el interés por ascender de nivel consolida al sujeto en tránsito y crea tiempo (seré el Absoluto en un futuro), lo cual complica las cosas. (Es interesante el estudio que hace al respecto Jean Klein en su libro *Quién soy yo.*) Y el problema que plantean las vías directas es que pueden confundir al que se inicia en estos asuntos haciéndoles creer que todo es muy simple, sólo cuestión de disolver el ego, así sin más. Quizás éstas últimas sean las más apropiadas, pero teniendo en cuenta que se ha de trabajar intensamente; que, si bien el Absoluto siempre está, no es así como se vive, y que, si bien lo importante es el Absoluto, su aprehensión, en general, precisa de paulatinas comprensiones, de niveles que no hay por qué convertir en metas a alcanzar ni en objetos a poseer, y que pueden ser sólo circunstanciales, emergiendo, incluso, sin seguir un orden estricto. Y sin olvidar la enorme sutilidad con que el ego se expresa y que para simplemente Ser se ha de producir la desidentificación del cuerpo, del pensamiento, del observador, de la conciencia, de las estructuras conciencia-mundo y conciencia-mundo-divinidad, del Vacío y de la misma Conciencia (en tanto conciencia de algo).

Teniendo muy presente lo anterior, y advirtiendo sobre probables autoengaños, podría decirse que la propuesta de algunos místicos, cercana a las vías directas, consistente en “abandonarse a lo-que-es”, más allá de cualquier búsqueda, quizás sea una de las mejores prácticas espirituales. Sobre todo si este “abandonarse” es revestido con un ropaje religioso, tomando la forma de “abandono a la voluntad de Dios”, lo cual despliega una emoción intensamente motivadora; que está, sin embargo, relegada por muchos “meditadores” de nuestros días. En fin, tal vez podamos simplemente sentarnos en soledad, dejando que brote ese sentimiento religioso que habitualmente tenemos

reprimido. Sentarnos desasiéndonos de todo, sin desear nada, sin querer ser nada, sólo estar, como la María evangélica, a los pies del Amado. Y no es necesario poner nombre al Amado, saber quién es... Sólo se precisa dejar que el amor a la Divinidad nos anegue haciéndonos olvidar los trajines del mundo, sus cosas e, inundados de Silencio, también nuestra sensación de identidad. Aunque todo ello permaneciendo sumamente conscientes, no confundiendo, como decía santa Teresa, “arrobamiento” con “abobamiento” y, desde luego, sin olvidar que el ego se expresa con gran sutilidad; por esto, seguramente lo más adecuado sea el “abandono”, pero una vez descubierta la Conciencia. Así describe el Maestro Eckhart la postura a tener ante el Amado, que bien podría ser la actitud de fondo conveniente a toda práctica espiritual, sea cual fuere:

El desasimiento perfecto no persigue ningún movimiento [...], y tampoco quiere tener semejanza o desemejanza con ninguna criatura, [no quiere] ni esto ni aquello: no quiere otra cosa que ser. Pero la pretensión de ser esto o aquello, no la desea [tener]. Pues, quien quiere ser esto o aquello, quiere ser algo; el desasimiento, en cambio, no quiere ser nada⁴³.

Mas, ahora pregunto yo: ¿cuál es la oración del corazón desasido? Contesto diciendo que la pureza desasida no puede rezar, pues quien reza desea que Dios le conceda algo o solicita que le quite algo. Ahora bien, el corazón desasido no desea nada en absoluto, tampoco tiene nada en absoluto de lo cual quisiera ser librado. Por ello se abstiene de toda oración, y su oración sólo implica ser uniforme con Dios. [...] Y el alma, cuando llega a esto, pierde su nombre y Dios la atrae hacia su interior de modo que se anonada en sí misma, tal como el sol atrae hacia sí el arbol matutino de manera que éste se anonada. A tal punto nada lo lleva al hombre a excepción del puro desasimiento⁴⁴.

Ya para terminar, situándonos de nuevo, tras la lectura del Maestro Eckhart, a ras de tierra, es necesario repetir lo que se comentaba al principio de este escrito. Que toda práctica espiritual debe realizarse sabiendo lo que se hace y para qué se hace, siendo conveniente, pues, a este respecto, poseer la información precisa. Y que encadenarse a una determinada práctica, o a una determinada manera de practicar, sólo provoca embotamiento y atasco, siendo necesaria la permanente crítica de lo que se hace, y de cómo se hace, a

⁴³ Maestro Eckhart, *Op. cit.*, p. 240.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 250-251.

fin de realizar las correcciones oportunas. También puede decirse lo mismo respecto al encadenamiento a determinados maestros. Quizás lo más adecuado sea escucharlos con extrema atención, a varios mejor que a uno sólo, pero procurando que el centro de gravedad de nuestro trabajo interno sea lo que vivimos, no lo que alguien nos expone. Por último, conviene subrayar que si no se practica intensamente, tanto en soledad, quietamente, como en el fragor de la vida diaria, poco se va a cambiar. Recordemos que incluso un maestro tan crítico con las prácticas (las prácticas buscando un fin) como Jiddu Krishnamurti, invitaba a trabajar intensamente con la “percepción alerta” durante todo el día.

Las relaciones musicales entre Francia y España desde el Barroco hasta mediados del siglo XIX

ENRIQUE LLOBET LLEÓ

Asociación Valenciana para los Estudios Históricos-musicales, Valencia

ANTAGONISMO POLÍTICO Y CULTURAL

Durante el periodo estético correspondiente al barroco, los caminos musicales entre Francia y España resultaron particularmente intransitados. Tuvo mucho que ver una centralidad cultural italiana, pero también una situación política y social notablemente diferenciada entre ambos espacios geográficos, que se reflejaba en muchos aspectos de la cultura. En el casi permanente enfrentamiento de los monarcas de la casa Habsburg (reinante en la península ibérica desde 1516) con los reyes franceses constituía el aspecto más aparente de la divergencia franco-hispana. La amplia herencia europea de los Habsburg desmentía en el ámbito hispano cualquier posible identificación entre una idea estatal¹ y una idea nacional², a pesar de que parecía casi haberse consolidado en tiempos de los reyes Católicos. El desmentido se acreditaba dentro de la propia península por el mantenimiento de espacios jurídicos y lingüísticos diferenciados, situación con la que se encontró de entrada la dinastía, y que en parte respetó y en parte simplemente no pudo evitar³. Carente de base nacio-

¹ La idea de Estado es particularmente ajena o cuando menos subsidiaria en la España de la época y en su dinastía reinante, pero puede aludirse en un sentido flexible y polivalente de sistema de poder organizado, y en este sentido la utilizo en adelante.

² Los tradicionales componentes nacionales, entendidos como ciertas dosis de identidad en el espacio geográfico compartido, la cultura, la historia, la lengua, la religión, serán teorizados sistemáticamente en el siglo XIX, pero puede entenderse que se dejan sentir en cualquier momento de la historia humana, dotando de mayor o menor estabilidad a las configuraciones políticas.

³ El asunto puntual de Antonio Pérez, primero secretario de confianza de Felipe II y después acusado por el rey de asesinato y tráfico de secretos de Estado, constituye una de las pugnas más conocidas de la corona con las legislaciones locales: huido Antonio Pérez de Madrid y refugiado en Aragón, el rey debía esperar la decisión aragonesa sobre el asunto, antes de poder aprehenderlo, y no tenía otro modo legal de evitar la dilación e incertidumbre que trasladando la competencia a la Inquisición, para lo cual añadió una artificiosa acusación de herejía; pero el traslado del

nal, la idea estatal en tiempos de los Habsburg se situaba a medio camino entre la revitalización de las vinculaciones personales de origen medieval y la idea universalista⁴, también de notables precedentes medievales, aunque esta última cedió ostensiblemente al dividir Carlos I su herencia y quedar el título imperial en su originaria tierra germánica, a lo que se sumó la imposibilidad de mantener una idea de unidad cristiana occidental. El camino político de Francia, de manera prácticamente opuesta, tardaría más tiempo que el hispano en apuntar hacia la identificación entre nación y Estado, pero esa tendencia no se malograba, sino que se consolidaba a lo largo del siglo XVII dentro de un proyecto expansionista marcado por rígidas pautas geográficas y buscando una uniformidad cultural y lingüística pautaada desde el modelo parisino⁵.

reo a las cárceles inquisitoriales en 1591 se percibió como violación de las instituciones locales y ocasionó una revuelta en Zaragoza que Felipe II hubo de sofocar por las armas. Antonio Pérez huyó a Francia, y fue el principal artífice de la conocida como "leyenda negra"; el Justicia Mayor de Aragón –Juan de Lanuza– fue ejecutado por su participación, y en 1592 las cortes aragonesas reunidas en Tarazona cedían al rey la facultad de nombrar al Justicia Mayor. Bastante más global y de fondo resultó la posterior pretensión del conde-duque de Olivares, hombre de confianza de Felipe IV, que en un contexto de aguda crisis financiera del Estado pretendió que todos los reinos peninsulares contribuyeran económicamente en la misma medida que la ya arruinada Castilla, buscando un centralismo similar al francés. El rotundo fracaso de este intento se saldaba con el retorno definitivo de Portugal a la independencia, en 1640, una situación similar en Cataluña, que sólo retornaría a la monarquía tras una guerra que se extendió de 1640 a 1652, y posteriores intentos independentistas en Navarra y Aragón hacia 1646.

⁴ Las vinculaciones personales como factor político organizativo remiten en primer lugar a los antecedentes del feudalismo medieval, pero la presencia peninsular de una tendencia personalizadora tiene un remoto e importante precedente conocido ya en la *devotio* ibérica prerromana, completamente ausente entre los galos coetáneos, que puede haber aportado una tendencia latente más allá de la dilatada transculturación romana. La idea universalista, por su parte, remitía en sus precedentes a la Roma tardía, de la que formalmente derivaba precisamente el título imperial de Carlos I, cuyas multinacionales herencias donaban además cierta apariencia de veracidad a dicha idea. Este carácter multinacional permite que Díaz del Castillo coloque en boca de Hernán Cortés, con motivo de su primera entrevista de fondo con el emperador azteca Moctezuma, una flexible autodefinición a la vez universalista y personalista: "somos vasallos y criados de un gran señor que se dice el emperador don Carlos, que tiene sujetos a sí muchos y grandes príncipes, e que teniendo noticia de él y de cuán gran señor es, nos envió a estas partes a le ver e a rogar que sean cristianos como es nuestro emperador e todos nosotros..." (Bernal Díaz del Castillo: *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, p. 182) Religión cristiana que, para el hispano de la época, tenía también un fuerte componente personalista.

⁵ Aunque una ideología nacionalista del Estado pertenece al siglo XIX, sentimientos y

La política de alianza del monarca con la alta aristocracia no parecía configurar una sociedad especialmente distinta en España o en Francia, pero las circunstancias aportadas por la compleja situación de la herencia Habsburg ocasionaron una diferencia decisiva: cargada desde el principio con los inevitables y costosos conflictos que proporcionaban una herencia multiforme y de caótica geografía, problemas agravados después de modo irresoluble con las guerras de religión, el mantenimiento económico y humano de la herencia Habsburg recayó principalmente sobre la economía de los reinos de Castilla, con el resultado final de hundir la burguesía en casi todas las ciudades del centro peninsular (excepción de Madrid, por ser residencia de la Corte desde 1561). Colaboró en este hundimiento la presión fiscal, las sucesivas devaluaciones ocasionadas por acuñaciones de baja calidad, y la ausencia de inversiones que favoreció un ofrecimiento de deuda pública (los *juros*) a interés muy superior del que podía proporcionar cualquier negocio.⁶ La llegada de oro de América fue una partida vital dentro de los ingresos de los Habsburg, pero el mantenimiento de esta vía de ingreso estaba condicionada a la superioridad naval, y esta a su vez a la incorporación de los avances tecnológicos en la marina, resultando que éstos sucedían con mayor rapidez en países con sectores económicos más activos y emprendedores; esta relación no es posible investigarla aquí con detenimiento, pero en cualquier caso la marina española dejó de garantizar las comunicaciones atlánticas durante el siglo XVII, favoreciendo con esto el colapso financiero de la monarquía. Dentro del hundimiento económico castellano, resultaron más resistentes los ambientes rurales (por las dificultades de recaudación en los núcleos pequeños, respecto de impuestos girados sobre el consumo), los pertenecientes a señoríos (por las dificultades que en la práctica ocasionaron los señores a la recaudación sobre sus vasa-

consideraciones de orden nacional han existido en cualquier época, confirmando mayor o menor estabilidad a las configuraciones políticas, y requiriendo su ausencia de la presencia de otro tipo de factores que confieran estabilidad a la idea organizativa.

⁶ En orden a producir el hundimiento de la burguesía castellana, quizás tan decisivo o más como las cuantiosas cargas soportadas fue el tipo de fiscalidad, pues una parte significativa de los impuestos giraba sobre el consumo, favoreciendo la paralización del comercio y por tanto de la producción, mientras que los *juros* o deuda pública ofrecían una rentabilidad superior a la que cualquier negocio podía aportar, lo que favoreció la paralización de inversiones y la existencia de sectores de población inactivos, amparados además por una mentalidad de hidalguía que veía deshonesto el trabajo para cualquier descendiente de noble.

llos) y los de dominio de la Iglesia (por la resistencia alentada desde Roma a mantener una contribución sustancial).⁷ Teniendo en cuenta los sectores que se hundieron y los que mejor soportaron el declive, se favorecía una sociedad centrada más sobre vinculaciones personales que profesionales o funcionales, lo cual podía beneficiar precisamente la estabilidad de una idea estatal no nacional, pero en la perspectiva que nos suministra conocer la evolución en sentido contrario de los acontecimientos europeos durante los siglos siguientes, podemos calificarla globalmente como sociedad arcaica⁸.

En Francia los siglos XVI y XVII tampoco transcurrieron ligeros de conflictos: la guerra religiosa interna con los hugonotes se extendió intermitentemente entre 1562 y 1598, se participó en la interminable guerra alemana de los treinta años desde 1635 y después en una guerra con España que duró hasta 1659, más otra en 1667-8, una con Holanda con implicaciones multinacionales en 1672-8, y finalmente una serie de conflictos provocados para anexionarse todos los territorios hasta el Rin, que se extendieron hasta finales de siglo y en los que se hubo de afrontar una nueva alianza anti-francesa. A pesar de todo, la capacidad financiera del país creció durante este periodo; principalmente a partir de 1634, hasta el punto de que la actuación exterior de Luis XIV (1661-1715) estuvo sazonada con subsidios, pagados a terceros países para que tolerasen su política de anexiones. Si bien la sucesión de estos conflictos dejaba un cierto margen temporal de recuperación del que España raramente dispuso, parece no menos determinante que la fiscalidad francesa, especialmente bajo el ministro de finanzas de Luis XIV J.B. Colbert, operase intentan-

⁷ La Iglesia, al principio del reinado de la dinastía Habsburg en España, contribuía de manera significativa a los gastos del Estado, pero el texto final del Concilio de Trento aprobado en 1563 pretendía recuperar la inmunidad fiscal para las tierras eclesiásticas, aunque quedó por el momento en mera exhortación. Durante el papado de Pío V (1566-1572), no obstante, se apeló a la antigua bula *In Coela Domini*, procedente del siglo XIV, que castigaba con excomunión a quienes violaran la inmunidad fiscal eclesiástica, y más tarde Urbano VIII (1623-1644) pretendió una aplicación enérgica del mismo, que pesó sobre todo contra los territorios de los Habsburg, pues Francia disponía desde 1516 de un régimen de Concordato que la eximía de los efectos de esta aplicación. Como resultado, la Iglesia castellana mantuvo una insumisión fiscal a las pretensiones recaudatorias Habsburg, precisamente en los tiempos en que los problemas financieros resultaban más graves.

⁸ De hecho, otro país fuertemente aristocrático como fue Polonia, coincide prácticamente con España en sus fases de auge y decadencia.

do favorecer el comercio y la producción nacional, de un modo sustancialmente distinto a la mentalidad puramente recaudatoria aplicada por los Habsburg en España, con el resultado de que a partir de la tercera década del siglo XVII la capacidad recaudatoria de los borbones franceses superó ya ampliamente y de manera definitiva la de sus rivales Habsburg. Esto permitió una política francesa expansionista acompañada de subsidios para comprar la neutralidad o incentivar otros conflictos, y en lo que a la cultura respecta, una corte lujosa al gusto borbónico, donde la danza aristocrática marcó un modelo para las demás cortes europeas.

CONTACTOS ENTRE LO MÁS POPULAR Y LO MÁS ECLESIASTICO

En condiciones sociales y económicas de relativo declive, las capillas musicales hispanas poco aportaron que se dejara notar al otro lado de los Pirineos, mientras que la actividad musical francesa tampoco era tomada apenas en consideración dentro de la península, donde la mirada se dirigía de manera prácticamente exclusiva hacia Italia. Fue precisamente en los sectores que de alguna manera mejor resistieron por algún tiempo el declive económico hispano, donde la impermeabilidad hispano-francesa encontró algunas excepciones importantes: en el lado más popular y en algún aspecto de la música eclesiástica, concretamente en la construcción de órganos.

Algo antes del periodo de este trabajo, la construcción de órganos hispanos tuvo como protagonistas importantes algunos organeros de origen francés, que influyeron de manera decisiva en las características del órgano castellano del XVII: los franceses, junto a los flamencos, fueron de hecho el grupo extranjero dominante en este oficio durante el siglo XVI. Guillaume Lupe, francés, se estableció en Tarazona y luego en Zaragoza, y suyo es el primer testimonio que se conoce en cuanto a la novedad técnica del teclado partido⁹: fue en 1567, con ocasión de un órgano construido para la iglesia de Santa Cruz de Zaragoza. La idea llegó ese mismo año a Sevilla, y se difundió ampliamente

⁹ El teclado partido consistía básicamente en dividir el teclado en dos zonas, cada una asignada a un registro distinto, de manera que cada mano del intérprete trabajaba sobre un timbre distinto, recurso que permitió compensar la ausencia de un segundo teclado en los órganos castellanos.

por los reinos de Castilla durante el resto del siglo, de manos principalmente de organeros franceses y flamencos afincados en la península, hasta llegar a constituir una de las señas de identidad del órgano hispano. Otro organero francés activo en la península por estos tiempos fue Claudio Girón, probablemente oriundo de Lyon, que pasó de Zaragoza a Guadalajara, y desde allí trabajó para Sevilla y América, mientras que su hijo Juan Girón del Bosque, de la misma profesión, comenzó trabajando en Madrid, después en Sigüenza, Zaragoza, y finalmente de nuevo Madrid. También los hijos de Guillaume Lupe-Marco y Gaudioso, nacidos ya en la península—ejercieron oficio de organeros. En cuanto al grupo procedente de los Países Bajos, la familia Brevos fue llamada por Felipe II para construir los órganos de El Escorial, y su actividad se extendió principalmente por la zona comprendida entre Madrid, Toledo y Segovia, con extensiones hasta Orihuela. Por su parte, en Andalucía trabajaron procedentes de Flandes Juan Susier, los hermanos Sanforte (Diego y Juan) y un tal *maese Jorge* (Jaos, o Jos), que recaló en el sur tras pasar por Sigüenza, Cogollado, Madrid y Toledo, y fue quien llevó hasta Sevilla la novedad del teclado partido el mismo año de su aparición en Zaragoza. Todos ellos ejercieron su actividad en la segunda mitad del siglo XVI, aunque algunos descendientes la prolongaron durante el XVII.

En la zona catalana y levantina, que mantuvo una tradición organera distinta, el teclado partido no se difundió, pues la construcción de órganos con varios teclados databa ya de antiguo y lo hacía innecesario¹⁰. También los organeros franceses y flamencos ejercieron una importante actividad en esa zona, incluso antes que en el centro peninsular, sustituyendo durante el segundo tercio del siglo XVI a los germánicos como grupo extranjero dominante. Pedro Bordons, francés de Samalis, trabajó en Gerona y Solsona, donde nacieron sus hijos, Francisco y José, también organeros. En la construcción de los órganos de la catedral de Barcelona (1538-1540) y en el de la iglesia de Nuestra Señora del Pino, trabajaron los franceses Fermín Granollers y Pedro Arrabasa, así como el flamenco Pedro Flamench.

¹⁰ La construcción de órganos en la zona catalana-levantina, con sus principales centros en Barcelona y Valencia, pertenece a una escuela peninsular independiente, en sus orígenes más influida por organeros germanos que franceses y tendente a la monumentalidad; ya desde muy pronto se construyen órganos con dos teclados (catedral de Tarragona, 1482), tres (catedrales de Barcelona 1459, Lérida 1483 y Zaragoza 1469) e incluso cinco (catedral de Valencia, 1460).

Esta actividad de constructores franco-flamencos en la península cesó prácticamente a lo largo del siglo XVII, salvo lo referente a algunos descendientes de los ya afincados¹¹, coincidiendo con un extenso periodo de dificultades en el propio mantenimiento del instrumento, periodo que Louis Jambou sitúa entre los años 1620-30 y finales de siglo, aunque atendiendo sobre todo a la situación del centro peninsular¹². Testimonio de estas dificultades es que no sólo se suprimieron casi todos los afinadores asalariados –que existían en los centros catedralicios–, sino que el puesto mismo de organista tendió a ejercerse por la misma persona que el de sacristán, cobrando un solo salario. Las evidencias de estrechez económica no parecen haber impedido que los centros parroquiales secundarios mantuviesen los pagos por afinaciones periódicas, y sobre todo, no impidió que siguieran produciéndose innovaciones importantes en la construcción de los instrumentos, pero ya sin presencia de organeros foráneos. Después del teclado partido introducido en la segunda mitad del XVI, las siguientes innovaciones características del órgano peninsular sucedieron aproximadamente un siglo después, desde 1660, y fueron obra de organeros procedentes de la región vasco-navarra: se trataba de los *ecos*¹³ y de la trompetería exterior horizontal¹⁴. Esta trompetería horizontal terminó siendo adoptada en algunos órganos franceses, en época muy posterior, recibiendo el nombre de *en chamade*, tal como aparece en el contrato para la construcción del órgano de Saint Maximin-la-Ste-Baume (Provenza), de 1772, y finalmente fue extensamente difundida por Europa por el eminente organero francés de

¹¹ Francisco Bordons por ejemplo, uno de los hijos de Pedro Bordons, trabajó hasta 1650, aunque es infrecuente que los linajes de organeros franco-flamencos se extiendan hasta fecha tan tardía.

¹² Louis Jambou: *Evolución del órgano español. Siglos XVI-XVIII*, Universidad de Oviedo, Oviedo, 1988, vol.2, p. 39-48.

¹³ Aparecido en primer lugar en Alcalá de Henares algo antes de 1670, en relación con Juan de Anduela y José de Echeverría, consiste en uno o varios registros colocados en secreto aparte, dentro de una caja de celosías, cuya apertura el organista abría o cerraba por medio de un artificio manejado con los pies o la rodilla.

¹⁴ También novedad de Alcalá de Henares en las mismas fechas que los ecos, obra de José de Echeverría en el órgano de San Diego, la trompetería exterior horizontal (evidenciada en los tubos colocados en posición horizontal) constituye la peculiaridad más visible de los órganos peninsulares, y su cualidad sonora consiste en un sonido más claro y penetrante, en contraste con la suavidad de los otros registros.

Montpellier Aristide Cavaillé-Coll (1811-1899), ya en el siglo XIX, considerado por muchos el mejor organero de su tiempo.

En el ámbito popular hispano, algunos aires de danza se difundieron por Europa occidental, si bien con una naturaleza completamente transformada tras su llegada a Francia, y precisamente por obra de la actividad musical de este país.

La primera noticia de la zarabanda procede de Panamá, de 1539¹⁵, e hispanoamericano puede ser su origen. Posteriores menciones corresponden ya a la segunda mitad del siglo XVI, también con preferencia americanas. Se trataba de una danza cantada, con texto provisto de un refrán, cuyo danzante era normalmente una mujer, y que se acompañaba con guitarra, castañuelas u otros instrumentos de percusión. De 1583 data la primera de una serie de prohibiciones de la zarabanda en la España peninsular, debido a su carácter desenfrenado y lascivo.¹⁶ Desde luego, el estamento clerical parece haber sido el principal instigador en la persecución de la zarabanda.¹⁷ Las prohibiciones no resultaron apenas efectivas, pues las referencias literarias continuaron, y entre 1580 y 1610 la zarabanda parece haber sido en la España peninsular la más conocida entre las danzas populares de carácter vivo, siendo desplazada después por la chacona, de similar carácter. A pesar de las abundantes referencias

¹⁵ Se trata de una mención realizada por el poeta Fernando Guzmán Mexía.

¹⁶ Un pregón dado en Madrid, el 3 de agosto de 1583, proclamaba el siguiente bando: “mandan los señores alcaldes de la casa y corte de su majestad, que ninguna persona sea osado de cantar ni decir por las calles ni casas ni en otra parte alguna el cantar que llaman de la zarabanda ni otro semejante so pena de cada ducientos azotes y a los hombres de cada seis años de galeras y a las mugeres de destierro del reino” (*Sala de Alcaldes*, lib. I, fol. 146).

¹⁷ El padre Marco Antonio de Camos, en su *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano, para todos los estados y cualquiera de ellos* (Barcelona, Monasterio de San Agustín, 1592), se pronunciaba sobre la zarabanda en los siguientes términos: “...con las nuevas invenciones del demonio, nuevamente inventadas, a que llaman zarabandas, yo no se cómo puede dejar de concurrir ofensa de Dios: y hago maravilla, de que entre gente discreta y de buen lenguaje se haya admitido cosa tan perniciosa, sin dar en la cuenta, que aunque no hubiese más fin que bailar, son tan lascivos y sucios los meneos y gestos desta endiablada invención, que se pierde mucho la honestidad y decoro (...) ¿Cómo diremos ser la doncella honesta, bailando con tanta soltura y deshonestidad? Por manera que no cayeran en mal caso, antes fuera de mucho servicio para con Dios prohibir los que gobiernan (como cosa que públicamente incita y es ocasión de pecado) danzas o bailes tan abominables” (citado en Daniel Devoto: “La folle Sarabande” *Revue de musicologie*, Vol. 45e, No. 121e, Jul. 1960, p. 10).

literarias, y quizás precisamente debido a su carácter exclusivamente popular, los primeros ejemplos de música conservada de zarabandas proceden de Italia, de una fecha bastante más tardía y en un contexto musical distinto al meramente danzado: se encuentran en tablaturas para guitarra española, la primera de ellas en la *Nuova inventione d'intabulatura*, de Girolamo Montesardo (1606). La estructura típica de estas zarabandas contiene una frase musical con una progresión armónica I-IV-I-V, a la que podía añadirse una segunda frase normalmente I-V-I-V. Era frecuente la alternancia de compases 6/8 y 3/4¹⁸. En su versión francesa, la zarabanda normalmente carecía de texto y adoptaba la estructura típica de las danzas barrocas de este país: flexiblemente seccional, con dos o más secciones repetidas. Fue hacia 1620 cuando el modelo llamado *zarabanda francesa* apareció diferenciado de la zarabanda española en los libros para guitarra o para laúd españoles e italianos, aplicado a danzas sin texto y estructura por secciones, que hacia 1650 desplegaban ya un esquema armónico propio. Las zarabandas francesas para laúd o teclado derivaron hacia un ritmo más lento, ya hacia finales del siglo XVII, con el que podían desarrollar mejor los recursos contrapuntísticos, y con esa característica de tiempo lento retornaron a la península, apareciendo composiciones como la *Zarabanda francesa despacio* en una colección para teclado de Martín y Coll (1708) o la *Zarabanda despacio* para guitarra de Santiago de Murcia (1714). Esta zarabanda de tiempo lento constituyó una pieza prácticamente obligada en las suites de danzas francesas o centroeuropeas del barroco tardío, caracterizadas formalmente por un compás ternario, frases musicales de cuatro compases y estructura normalmente bipartita AABB, además de un ritmo sincopado característico que podía aparecer en cualquier compás, a menudo para aportar un cierto efecto dramático. El carácter de intensa seriedad de estas zarabandas afrancesadas las colocaba ya prácticamente en el extremo opuesto a sus orígenes populares de casi dos siglos atrás¹⁹.

¹⁸ Pedro van der Lee ha explicado esta alternancia como originada por la superposición sobre un mismo compás de ritmos binarios y ternarios, que constituiría la forma rítmica primitiva de la zarabanda hispanoamericana, una forma rítmica genuinamente americana, que habría permitido derivar alternativamente hacia uno u otro caso cuando se pierde ese sentido de la superposición. (*Revista de Música Hispanoamericana*, Vol. 16, No. 2, 1995, pp. 199-220).

¹⁹ Miguel Querol mantuvo hace tiempo la idea de que la zarabanda lenta pertenecía también a una tradición de origen hispano, diferenciada de la zarabanda rápida (Miguel Querol

La historia del origen, difusión y transformaciones de la chacona repite prácticamente igual el periplo de la zarabanda: en principio un tipo de danza cantada acompañada con guitarra, castañuelas u otra percusión, de posible origen también en la América hispana, dentro de la música popular practicada por siervos, esclavos e indios, objeto después de ineficaces prohibiciones eclesiásticas, motivadas tanto por los movimientos provocativos de la danza como por el carácter libertino de las letras. En la península reemplazó a la zarabanda en popularidad hacia comienzos del siglo XVII, y la incorporación de chaconas en obras teatrales ocasionó, tanto en la España peninsular como en Nápoles, la prohibición de algunas representaciones. Al igual que su predecesora la zarabanda, los primeros testimonios de chaconas nos han llegado son meras referencias literarias, mientras que las primeras música conservadas proceden de Italia, en la *Nuova inventione d'intabulatura* de Montesardo. En Italia sucedió su asociación con la Pasacaglia, que herederán los franceses. La progresión armónica más frecuente en esta la chacona es I-V-VI-V, aunque el retorno final a V puede ampliarse en una variación cadencial del tipo IV-V o I-IV-V. Las frases musicales suelen ser de cuatro compases ternarios.

La introducción y evolución de la chacona en Francia tuvo también un estrecho paralelismo con la zarabanda. El español Luis de Briceño, establecido en Francia, publicó en París su *Metodo mui facillissimo para aprender a tañer la guitarra a lo español...* (1626), dedicado a Madame de Chales, probablemente Denise Naturel, nieta del consejero de Luis XIII Jean Godon. El método de Briceño, destinado al aprendizaje de la guitarra de cinco órdenes según el método español del rasgueado, incluía chaconas y zarabandas en notación de tablatura, entre otras danzas hispanas. Durante esas primeras décadas del siglo XVII, la chacona conservó en Francia el carácter vivo y jovial que había tenido en España y mantenido en Italia, asumiendo el papel de una exótica importación hispana. En este sentido un ballet presentado en la Corte real de Luis XIII en 1626, incluía una "Entrée des chaconistes espagnols" al son de guitarras. El mismo carácter mantuvo durante la política cultural italianizante del cardenal Mazarino. La ópera *Orfeo* de Luigi Rossi, que obtuvo un gran éxito en su estreno en el Palacio real de París en marzo 1647, contenía en el

Gavaldá: *La música en las obras de Cervantes*, Barcelona, Comtalia, 1948, p. 128-131), pero esta opinión no parece haber tenido mucho éxito entre los investigadores.

segundo acto una chacona "A l'imperio d'Amore". Francesco Corbetta, maestro de guitarra del futuro Luis XIV, fue compositor de numerosas chaconas. Fue hacia finales de la década de 1650 cuando la chacona tuvo en Francia una transformación parecida a la de la zarabanda: adquiriría un carácter más estático y pomposo, además de una forma más planificada y controlada, a veces siguiendo esquemas de rondó, como en el caso de las escritas por Louis Couperin (1626-1661), que constituyen uno de los primeros ejemplos conservados de esta chacona transformada. En este caso el refrán suele tener frases de cuatro u ocho compases, a menudo repetidos y finalizando en cadencia, mientras que las coplas modulan a tonalidades próximas o buscan el contraste con el refrán de alguna otra manera. Correspondió a Lully la introducción de esta chacona como parte importante de la ópera francesa barroca, esto es, la denominada *tragédie lyrique*, asumiendo un lugar central en torno a la celebración del triunfo final del héroe y la apoteosis, tradición que tiene posteriores ejemplos en Charpentier (*Médée*, 1693), Marais (*Alcyone*, 1706) o Rameau (*Hyppolite et Aricie*, 1733, o *Castor et Pollux*, 1737). También mantuvo la chacona francesa un papel en los bailes de salón, tan importantes socialmente durante el reinado de Luis XIV. Con todo, este tipo de chacona afrancesada convivió en el país con otra más próxima a sus raíces hispanas y asimilación italiana, tanto en los escenarios como en bailes de máscaras, a menudo usando de temas españoles y acompañamiento de castañuelas, pero la presencia de la chacona sobre los escenarios franceses resultó mucho más duradera en la ópera seria, donde llega hasta el final del siglo XVIII.

También el canario tuvo una primera forma hispana y una posterior francesa. El origen de esta danza parece haber sido las islas canarias, y era practicada en la península hacia mediados del siglo XVI, pero en este caso no solamente como danza –cuya popularidad no parece haber hecho sombra por entonces a la zarabanda o la chacona– sino que también se conserva alguna versión para la ejecución puramente instrumental: en el *Libro de música de vihuela* (Salamanca, 1552) de Diego Pisador, aparece como *Endechas de canarias*. Emplea normalmente un esquema de dos frases de cuatro compases, bastante fijas melódica y armónicamente, cuya repetición produce un sentido de *ostinato*. El esquema de progresión armónica es I-IV-I-V-I o I-IV-V-I. En España siguió presente en la música para guitarra de Sanz (1674), Ruiz de Ribayaz (1677), Guerau (1694) y Santa Cruz, sobreviviendo hasta el presente sus ver-

siones folklóricas; por su parte, la versión francesa data principalmente de la década de 1660, cuando Lully la introdujo en numerosos ballets de corte, siendo después frecuente la aparición en ballets, óperas y suites instrumentales. En la forma francesa carece de esquemas melódicos o armónicos fijos, el compás es de 6/8 o 3/8, las frases de cuatro u ocho compases y la estructura flexible seccional, como es propio de las demás danzas barrocas francesas.

Bastante más remoto es el origen acreditado de la folia, mencionada ya en el siglo xv en Portugal como tipo de danza que podía usarse tanto en un contexto popular como cortesano, aunque las primeras referencias que proporcionan datos concretos sobre su interpretación son muy posteriores. Sebastián de Covarrubias, en su *Tesoro de la lengua castellana*, la describía en 1611 como una danza portuguesa extremadamente ruidosa y acompañada por percusión, mientras una década después Gonzalo Correa, en su *Arte de la lengua castellana* de 1626, mencionaba un acompañamiento de guitarras, sonajas y pandero. La primera folia puramente instrumental que se conserva con ese nombre se incluye en *De musica libri septem* (1577) de Francisco de Salinas, y algo más tarde aparecen algunas “diferencias de folia” en el anónimo *Ramillete de flores nuevas* para vihuela (1593). La folia parece haber sido cantada en España a comienzos del siglo xvii, y alcanzó durante ese mismo siglo gran difusión por Italia. En esta época la caracteriza un énfasis sobre el ritmo de 3/4 contrastando con un patrón melódico que parece más bien oscilar entre 3/2 y 6/4, mientras que el modo era preferentemente el menor, a veces alternando con el mayor.

De nuevo hacia 1670, la folia adquirió también una reformulación francesa, introducida por Lully, transformación que parece haber sido previamente preparada en las obras para guitarra del italiano Francesco Corbetta, residente en Francia desde aproximadamente 1648. Este modelo fue conocido en Francia como “folie d’Espagne”, y adquiriría un ritmo más lento y dignificado, además de caracterizarla una tonalidad que en la mayor parte de las ocasiones era *re menor*. Como había pasado en otros casos, la nueva forma afrancesada de la folia regresó a España con sus nuevas características, donde convivió con la antigua. La primera aparición de esta nueva folia en la península corresponde a la *Instrucción de música sobre la guitarra española* de Gaspar Sanz, de 1674.

Difícilmente podían utilizarse danzas agitadas y provocativas en el ambiente cultural francés cortesano del reinado de Luis XIV (1661-1715), al menos sin sufrir radicales transformaciones que las despojases de ese carác-

ter. El rey Borbón pretendía, como ya se ha señalado, convertir a Francia en la mayor potencia política europea, y a su entorno cortesano en modelo de etiqueta y ostentación, con la danza como elemento prácticamente central. Esta centralidad cultural de la danza en Francia contribuyó a que los aires de danza impregnasen casi toda la música instrumental del barroco europeo tardío. La danza practicada en la corte de Luis XIV –aparte de ballet propiamente escénico– era bailada de una manera extremadamente reglada por el propio rey y por los personajes más importantes de la corte, y constituía no menos un acto de afirmación institucional y estamentaria que un mero entretenimiento. Los documentos coreográficos más antiguos de danza cortesana pertenecen a la tardía fecha de 1700, y muestran a un danzante que se movía en posiciones que debían denotar nobleza de espíritu y devoción al rey (la cabeza ni baja aparentando sumisión ni alta aparentando arrogancia), con un cuidadoso control del balance del peso corporal sobre ambos pies y de la posición de cada miembro que permitiese una apariencia de dignidad a la vez que un buen control de los movimientos (brazos colgantes ligeramente separados a cada lado, manos medio abiertas, pies ligeramente rotados hacia el exterior,...). Resultaba evidente que las primitivas zarabanda o chacona poco tenían que hacer en ese ambiente, y la cuestión difícil de comprender quizás no sea tanto la naturaleza de su transformación en Francia como el hecho de que teniendo en principio un origen de carácter tan opuesto, alcanzasen tras sucesivas transformaciones la corte francesa; cuestión esta que posiblemente deba relacionarse con la amenidad que puede proporcionar a una danza lenta un ritmo de origen multiforme, una vez despojado de su carácter compulsivo.

Otro aspecto musical español que llegó a Francia, en este caso sin transformaciones, corresponde a la manera de tocar la guitarra mediante el rasgueado de los acordes. El primer tratado que se conoce proponiendo esta técnica corresponde a Juan Carlos Amat, nacido en la provincia de Barcelona y doctor en medicina por la Universidad de Valencia. Además de libros de medicina, Amat publicó en 1596 un tratado sobre la *Guitarra española de cinco órdenes...*, reeditado muchas veces a lo largo del siglo XVII, en el que proponía de una manera práctica y sencilla el método del rasgueado²⁰. Este sistema fue

²⁰ Aunque también se ha querido atribuir la novedad del sistema del rasgueado al italiano Girolamo Montesardo, resulta evidente que la obra de Amat es anterior.

adoptado por el ya mencionado *Método* de Briceño, publicado en París en 1626, y se difundió ampliamente por Europa comenzando por Francia. La conexión italiana preferente volvió a funcionar poco después, y el portugués Nicolás Doizi de Velasco, músico de cámara de Felipe IV en Madrid y al servicio del duque de Medina de las Torres, virrey de Nápoles entre no antes de 1636 y 1641. En Nápoles editó, en 1640, su única obra conocida, el *Nuevo modo de cifra para tañer la guitarra con variedad...* La influencia española que Doizi difundió por Italia, fue allí de nuevo recogida por el aragonés Gaspar Sanz, el más importante tratadista del instrumento durante este siglo, educado en Italia, pero cuya obra *Instrucción de música sobre la guitarra española y método de sus primeros rudimentos hasta tañerla con destreza* (Zaragoza, 1674) alcanzó también posterior difusión en Francia, pues se conservan fragmentos en francés.

CAMBIO DE DINASTÍA EN ESPAÑA: AFRANCESAMIENTO Y POPULISMO

Tras la muerte sin descendientes de Carlos II en España, la guerra entre el pretendiente de la rama Habsburg austríaca y su rival Borbón se prolongó desde 1701 a 1714, con la implicación de las potencias europeas y el triunfo final para Felipe V de Borbón.

En 1706 la guerra sucesoria parecía en vías de resolverse en favor del pretendiente Habsburg: Felipe había abandonado el asedio de Barcelona, y poco después abandonaba también Madrid. Sebastián Durón (1660-1716) era por entonces el maestro de la Capilla Real, y se apresuraba a rendir honores a Carlos de Habsburg, a su entrada en la capital el 25 de junio de 1706. Esta abierta toma de partido le perjudicó bien pronto, pues Felipe recuperaba Madrid el 4 de agosto del mismo año y poco después Durón era obligado al exilio junto con parte de la Capilla. Se estableció primero en Bayona, donde siguió con desagrado la evolución de la guerra, después pasó a Pau, pero ya en 1714 parece disfrutar del perdón del nuevo rey, pues se le ofrecía una plaza de organista en Palencia. Sin embargo en 1715 estaba en Bayona, al servicio de Mariana de Neoburgo²¹, hasta fallecer poco después, el 3 de agosto 1716 en Cambo les Bains, donde fue enterrado.

²¹ Mariana de Neoburgo era la viuda del fallecido Carlos II, que hubo de exiliarse también a Francia, por el mismo motivo de manifestarse partidaria del bando perdedor en la guerra de

Aparte de vicisitudes personales como la del propio Sebastián Durón, y de la venida con el rey de algunos instrumentistas franceses²², una de las consecuencias musicales inmediatas que comportó el cambio de dinastía fue la introducción en Madrid de la costumbre de la danza cortesana francesa. Cuando el joven rey llegó a la península contaba sólo 17 años de edad, y su padre Luis XIV le había endosado a la princesa de los Ursinos²³ para guiar sus movimientos. La actividad de esta mujer resultó relevante para introducir las costumbres francesas en la Corte española, en particular la danza. En una carta al marqués de Torcy, de 19 de noviembre de 1701, la princesa de los Ursinos le describía algunos esfuerzos al respecto: “Je vous rendrai compte de notre après-dîner, qui s’est passée à danser. Contre l’étiquette encore, le Roy et la Reine ont dansé en présence des grands d’Espagne; et j’ai fait danser après leurs Majestés quelques dames du palais avec le duc d’Ossone. Il est nécessaire de donner de ces divertissements au Roy; et j’ai voulu que les grands y fussent, pour avoir leur approbation et les accoutumer à ces sortes d’amusements. Ils m’en ont fort remercié. Voyant que sa Majesté se reposait après le quatrième menuet, je lui ai dit qu’un Roi qui se lassait si aisément à la danse me paraissait peu propre pour souffrir les fatigues de la guerre. Il m’a répondu que les menuets pouvaient bien le lasser, mais qu’il lasserait le Roi des Romains.²⁴ Cette réponse a charmé les grands d’Espagne qui l’ont entendue...”²⁵ La Biblioteca del Conservatorio de París ha conservado un documento muy temprano, una colección llamada *Canciones francesas...*, editada en España posiblemente hacia 1701²⁶, cuyo contenido son en realidad 72 aires de

sucesión, a lo que había contribuido mucho el trato vejatorio que le ofreciese Felipe V desde su llegada a Madrid.

²² En concreto los oboes. Ya antes María Luisa de Orleans, primera esposa de Carlos II en 1679, había hecho venir algunos músicos del país francés.

²³ Era hija del francés Luis II de La Trémoille, duque de Noirmoutier. *Ursinos* fue la castellanización del francés *Ursins*, a su vez afrancesamiento del italiano *Orsini*, que era el apellido de su segundo marido.

²⁴ Obviamente a la casa Habsburg rival, que gozaban del título imperial, formalmente romano.

²⁵ Citado en Paul-Marie Masson: “Le recueil madrilène des <Canciones Francesas... para todos los instrumentos>”, *Acta Musicologica*, Vol. 10, Fasc. 4, Sep. 1938, p. 188.

²⁶ Esta era, al menos, la opinión de Paul-Marie Masson, que llamaba la atención sobre esta colección hace ya casi siete décadas.

danza, 62 de los cuales son copia directa de la colección que el compositor de la corte francesa André Danican Philidor realizó por encargo de su rey, denominada *Suite de dances por les violons et haut-bois, qui se jouënt ordinairement aux bals chez le Roy* (1699). Se trataría, por tanto, de un testimonio más sobre la intención de introducir las costumbres de danza francesas desde mucho antes incluso de resolverse la guerra sucesoria. Procedentes del Palacio Real se conservan diversos tratados franceses de danza, que acreditan el interés por difundirla durante este periodo borbónico inicial: *Des ballets anciens et modernes selon les regles du Theatre*, de Claude François Menestrier (1682), *Choregraphie ou l'Art de decrir la Dance*, de M. Feuillet (1700), *Recueil de dances*, de Pecour (1700)..., tratados que fueron después traducidos al castellano, en vista del interés de toda la nobleza por ponerse al día sobre la nueva moda cortesana y aprender a bailar *a la francesa*. Los editores Pablo Minguet y Bartolomé Ferriol Boxeraus rivalizaron en ofrecer al lector castellano libros didácticos sobre este género.

Pero aparte de la danza y sus implicaciones sociales, la influencia dominante que aportó el primer Borbón español a la música de la Capilla Real, y en particular a la ópera, no fue la francesa sino la italiana, sobre todo después del fallecimiento de su primera esposa, María Luisa de Saboya, y su nuevo matrimonio con Isabel de Farnesio en 1714, que expulsó inmediatamente a la influyente princesa de los Ursinos e italianizó más de lo que ya estaban la política y la cultura españolas. Coincidiendo con este cambio de orientación, se pierde la pista documental al guitarrista Santiago de Murcia, maestro de guitarra de María Luisa de Saboya, e introductor sobre este instrumento de un estilo afrancesado. Durante el periodo italianizado de la ópera, auspiciado desde la monarquía, varios compositores españoles desarrollaron una carrera internacional, particularmente el barcelonés Domingo Miguel Bernabé Terradelles (1713-1751) y después el valenciano Vicente Martín y Soler (1756-1806), pero sólo el primero mantuvo alguna presencia significativa en Francia, entre 1748 y 1749, centrando su carrera principalmente en Italia (sus estrenos son todos italianos o londinenses), mientras que el segundo pasó de Italia a Viena y de aquí a Rusia, y su único contacto significativo con la música francesa consistió en que al cambiar los gustos de la familia imperial rusa de la ópera italiana a la francesa, Martín y Soler –adscrito al italianismo– pasó de la mayor celebridad al completo olvido, discutiendo los últimos años de su vida en condiciones bastante miserables.

La relativa ausencia de Francia en estos circuitos internacionales operísticos no es casual. La estrecha vinculación entre aristocracia cortesana y espectáculo operístico que sucedía en París, había permitido que en este terreno triunfasen tendencias eruditas, aproximadamente durante las tres últimas décadas del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, que a menudo tenían su origen en Italia²⁷, pero que encontraban difícil acogida cuando la ópera asumía el funcionamiento de un negocio empresarial, como sucedía en la propia Italia, negocios que necesitaban la aprobación entusiasta e inmediata del público que pagaba entrada. La referida afición francesa por la danza aristocrática, y la consiguiente inclinación a incorporar danza en el espectáculo escénico musical, aportaba otra de las características francesas, que hicieron de su espacio operístico un ámbito prestigioso, pero relativamente aislado²⁸.

Hacia mediados de siglo la moda social de la danza francesa comenzó a ser fuertemente criticada en España. Vinculada a esas costumbres afrancesadas de la alta sociedad –y bastante más allá de lo musical, aunque en estrecha colaboración–, sucedía una mera apariencia de relajación en las costumbres matrimoniales mediante la figura del *cortejo*.²⁹ Hacia mediados de siglo, en opinión de Carmen Martín Gaité,³⁰ la emulación que hacía la burguesía de estas costumbres aristocráticas derivaba ya fácilmente hacia la infidelidad conyugal. Diego de Torres y Villarreal, en sus *Sueños, morales, visiones y visitas*

²⁷ Florentino de origen era, de hecho, Jean-Baptiste Lully (Giovanni Battista Lulli, 1632-1687), el primer creador de una ópera francesa con características propias, e italianos eran muchos de los primeros que clamaron por una ópera donde no se perdiese la primacía de la literatura ni la función moralizante del argumento, pretensiones que fueron recogidas en la *tragédie-lyrique* francesa.

²⁸ Aunque buena parte de esta diferenciación francesa cedió tras la polémica acaecida con la representación de *La serva padrona* de Pergolesi en 1752 –la conocida como *querelle des bouffons*–, triunfar operísticamente en París continuó manteniendo una dinámica particular.

²⁹ El cortejo consistía en que un marido (siempre de la alta aristocracia) aceptaba que mientras él estuviese ausente atendiendo sus negocios u otros asuntos, su mujer dispusiera de un acompañante enamorado, bajo la condición de mantener unas relaciones meramente intelectuales. Este acompañante, denominado *petimetre* (de “*petit maître*”), debía saber algo de francés, haber viajado a París y tener dinero, pues debía asesorar a la mujer en asuntos de moda, hacerle costosos regalos de artículos de moda, saber bailar a la moda, y mantener siempre un aspecto y modales exquisitamente refinados.

³⁰ Carmen Martín Gaité: *Usos amorosos del dieciocho en España*, Madrid, Siglo XXI, 1972.

con don Francisco de Quevedo por Madrid (1743), dirigía su pluma contra la danza afrancesada en ese mismo sentido de fomentar una moralidad relajada, con mordacidad de emulación quevediana: “son unos bailes, especialmente en las damas, más afectuosos y más blandos que sus lágrimas, con un arte de tocamientos tan comunicables y tan espirituosos que resucitan la más difunta concupiscencia”. Los bailes de máscaras se inauguraron durante el reinado de Carlos III, en 1775 y en los teatros madrileños del Príncipe y de los Caños del Peral, dando acceso tanto a la aristocracia como a las clases burguesas, constituyendo probablemente un poderoso cauce de emulación.

En las últimas décadas del siglo la reacción española contra ese tipo de costumbres extranjeras encontró un catalizador en una actitud contrapuesta que hoy denominamos *majismo*³¹, de origen popular: descaro característico del majismo frente al artificioso refinamiento francés. Martín Moreno³² ha señalado que jugaban en favor del primero los paradigmas de naturalidad y simplicidad, dominantes en la cultura europea de la época. Los fandangos, boleros, seguidillas y tiranas se opusieron a las danzas cortesanas de aire francés, en una explícita contraposición entre lo nacional y lo importado, pero que dado el distinto origen social de ambas actitudes implicaba también una oposición entre populismo y elitismo. Este distinto ámbito social, no percibido como problema en un principio, constituirá más tarde un serio problema cuando durante el siglo siguiente la cultura musical española quiso defender su dignidad en Europa, como se verá más adelante: el majismo no permaneció recluido en su ámbito social de origen, sino que protagonizó durante esas últimas décadas del siglo una pugna estética librada en el ámbito de la más alta sociedad hispana; fue asumido plenamente por la duquesa de Alba, María Teresa Cayetana, en abierta oposición al refinamiento afrancesado que practicaba su rival social en la capital madrileña, la duquesa de Osuna y condesa de

³¹ De acuerdo con el estudio de Martín Gaité, el majismo no sólo comportaba una valoración mucho menos artificiosa y más directa de la relación entre ambos sexos, por tanto incompatible con la figura del petimetre, sino también una forma particular de vestirse, de moverse, de escuchar, de bailar o de recitar, todo ello caracterizado por “modos desafiantes, descarados, llenos de altivez y desgarro, afirmados en su conciencia de casticismo frente a aquel alud extranjerizante” (op. cit.: p. 83-84).

³² Antonio Martín Moreno: *Siglo XVIII*, Historia de la música española, vol. 4, Madrid, Alianza Editorial, 1985, p. 308.

Benavente, María Josefa Alonso Pimentel, que con todo terminó adoptando parte de las opciones populistas de su rival.

En este movimiento reivindicativo de lo propio/popular hispano jugó un papel importante el vizcaíno Juan Antonio de Iza Zamácola, residente en Madrid desde 1775, donde ejerció como escribano y fue celebrado como bailarín y guitarrista. Iza participó en un círculo de intelectuales que se proponía ridiculizar la danza afrancesada, y a este respecto publicó en 1795 *El Libro de moda o ensayo de Historia de los Currucatos, Pirracas y Madamitas de nuevo cuño...*, y al año siguiente los *Elementos de la ciencia contradanzaria para que los currucatos, pirradas y madamitas puedan aprender por principios a bailar las contradanzas, por sí solos o con sillas de su casa*. En el prólogo de una colección de aires populares aparecida ya en 1788 (y reeditada siete veces hasta 1869), Iza realizaba una proclama musical de índole genuinamente nacionalista, aunque dirigida explícitamente más contra italianos que contra franceses: “se ha visto que todos los pueblos del mundo, desde los más bárbaros hasta los más civilizados, han tenido y tienen un género de música propio o nacional, para explicar sus pasiones, ¿y hemos de ser tan negados los españoles, que teniendo música análoga a nuestro carácter, queramos olvidarla para adoptar la italiana, compuesta sobre una lengua afeminada?” Probablemente debe situarse en este contexto crecientemente reivindicativo de lo propio, una Real Orden de 1 de enero de 1800 (concretada mediante Instrucciones y Reglamentos posteriores), prohibiendo representaciones en lengua distinta al castellano o a cargo de intérpretes extranjeros no naturalizados. La prohibición no duró mucho tiempo ni tuvo el menor efecto para evitar la siguiente oleada italianizante en la ópera, además de que no llegó a ser nunca efectiva en Barcelona, y en principio obligó a traducir los textos cantados, pero no a cambiar el repertorio.

Otro aspecto de la vida musical francesa que se importó en España durante el siglo XVIII fueron los llamados *conciertos espirituales*. Se presentaron en el teatro de Los Caños del Peral a partir de 1787 (domingos, martes y sábados) y después también en los teatros del Príncipe (1790) y de la Cruz, y existieron también en Barcelona a partir de 1797. Se trataba de los primeros ciclos regulares de conciertos instrumentales donde se admitía un público general, cuyo modelo eran los que ya en 1725 había instalado en París Anne Danican Philidor, cuya función consistía en ofrecer música orquestal durante la Cuaresma, en las fechas en que se prohibían las representaciones operísticas. Aun-

que la idea fuese de origen francés, el repertorio que se tocaba en España era predominantemente centroeuropeo o italiano, además de una importante presencia de compositores españoles.

CRISIS POLÍTICA Y SOCIAL ESPAÑOLA

Las guerras napoleónicas en la península (1808-1814) marcaron el comienzo en una historia política de inestabilidad interior que se extendió a lo largo de casi todo el siglo XIX, y que contrasta con la estabilidad de los dos siglos anteriores. El régimen que surgió del levantamiento contra la ocupación francesa fue en un principio la Constitución de 1812, promulgada por los representantes alzados en ausencia del rey, quien erróneamente convencido del fracaso español en la guerra no cesaba en Francia de alagar a Napoleón. La Constitución resultaba de un liberalismo muy avanzado para la época, y sobre todo para la composición de la sociedad española.³³ Cuando, ya rey, Fernando VII decidió derogarla a los dos meses escasos de regresar al país, quedó en evidencia que el mismo campesinado que había nutrido el levantamiento contra los franceses no tenía ningún interés por levantarse en favor de un orden constitucional, ni tampoco por defenderlo contra la intervención francesa (ahora absolutista) que reclamó el propio rey en octubre de 1823, después de que un levantamiento militar y urbano le hubiese obligado en 1820 a reinstaurar por algún tiempo el régimen constitucional. La fractura entre burguesía ilustrada y campesinado de apego tradicional³⁴, forzada imprudentemente por las decisiones del monarca, se confirmaba tras su fallecimiento en las

³³ Se intentaría poner en vigor tras la derrota definitiva de Napoleón, es decir, precisamente en los años de restauración del absolutismo monárquico en todos los países europeos que desalojaron los ejércitos franceses, y en la propia Francia, lo que contradecía de manera peligrosa la mentalidad tradicionalista que intentaba reinstalarse mediante la *Santa Alianza*, y que no empezará a hacer concesiones hasta bastante después. Pero también hay que notar que si las ideas liberales encontraban siempre sus sectores más entusiastas entre la burguesía, la española a pesar de la notable recuperación del siglo XVIII se encontraba todavía lejos de alcanzar el nivel de otros países occidentales europeos, tanto en número como en capacidad económica.

³⁴ Identificar estatus social y actitud política resulta una simplificación bastante burda, a la que se añade además la diversidad de situaciones en el campesinado peninsular, pero si se pretende ofrecer una idea de la situación política de todo este siglo español en un solo párrafo, la considero una simplificación con cierto carácter orientativo útil.

sucesivas guerras carlistas que originó el problema sucesorio, donde el viraje hacia un liberalismo moderado de Isabel II y las regencias que le precedieron no pudo evitar que el otro pretendiente a la corona encontrase abundantes partidarios del absolutismo monárquico en las zonas rurales. El curso de las guerras no se decantó claramente hacia el lado liberal sino tras sucesivas desamortizaciones³⁵, que incautaron entre otros la mayor parte de los bienes territoriales eclesiásticos y los sacaron a subasta, con lo que el Estado no sólo se hacía con recursos, sino que se aseguraba el apoyo de las clases enriquecidas mediante la adquisición.

Las desamortizaciones eclesiásticas españolas tuvieron consecuencias musicales de primer orden: privada la Iglesia de sus principales fuentes de recursos, desaparecían o se reducían extremadamente las capillas musicales que mantenía, y con ello se perdían las únicas escuelas de enseñanza musical que existían en el país, así como buena parte de las actividades de producción musical, tanto creativa como interpretativa. El problema financiero de la Iglesia tras las incautaciones quedó en buena parte mitigado con el régimen de concordato instaurado a partir de 1851 y algunas capillas musicales consiguieron mantenerse en activo, si bien sólo en los centros importantes y con medios muy inferiores a los disponibles con anterioridad. Liquidada en su mayor parte esta tradicional fuente de actividad musical, quedaba el interrogante de si la creciente burguesía que se había beneficiado del golpe estaría en condiciones de asumir el relevo respecto al fomento de la actividad musical. La fundación del Conservatorio de Madrid en julio de 1830 y el funcionamiento a partir de 1838 del Liceo Filarmónico Dramático Barcelonés de Su Majestad Isabel II, más tarde Conservatorio Superior del Liceo, apuntaban en esta dirección de relevo institucional, pero su acción se centraba en estas grandes ciudades, que no lo eran tanto dentro del panorama urbano europeo, dejando desatendida la instrucción musical de las amplias zonas rurales donde anteriormente llegaban las instituciones eclesiásticas. La misma debilidad que mostró esa burguesía española para dotar de estabilidad las opciones políticas

³⁵ Aunque algunas desamortizaciones habían sucedido ya antes de las guerras napoleónicas, las dos más importantes fueron la planificada por el ministro Juan Álvarez Mendizábal (1836), que por la forma de realizarse favoreció a los grandes propietarios, y la del ministro Pascual Madoz (1855), mucho más general y que afectó también a los bienes comunales de los pueblos.

que favorecía, puede predicarse también respecto de su capacidad para propiciar un nivel musical europeo, con el agravante de que la extrema conflictividad política del XIX español hizo muy difícil el surgimiento o mantenimiento de actividades musicales que en Europa eran habituales.

La evolución demográfica urbana en España muestra durante el siglo XIX aspectos de transformación de orden europeo: las dos poblaciones más importantes, Madrid y Barcelona, crecieron en número de habitantes durante todo el siglo respectivamente un 270% y un 610%, significativo crecimiento de Barcelona concentrado en su mayor parte durante las tres últimas décadas, que quedan fuera del presente trabajo. En el mismo periodo de un siglo, la población de Berlín había crecido un 873%, la de Viena un 490%, y la de París y Londres un 340%. La dinámica de crecimiento de las urbes españolas, por tanto, no parece muy distinta a los principales centros europeos, especialmente en Barcelona, pero la diferencia radicaba en el punto de partida: hacia 1800 Madrid contaba entre 176.000 y 200.000 habitantes, Barcelona con 102.000, mientras que París contaba ya por esos años 600.000, y Londres un millón, lo que significaba que la ciudad española que más creció –Barcelona–, al finalizar el siglo alcanzaba la misma población que ya tenía París al comenzarlo (quedando incluso todavía por debajo del Londres de 1800), mientras que Madrid ni siquiera alcanzaba esa cifra. Estos datos quizás ayuden a situar en su contexto de posibilidad e imposibilidad los reiterados esfuerzos musicales hispanos por situarse durante este siglo en un nivel europeo, y las dificultades para conseguirlo, que durante la primera mitad parecieron insalvables.

FRANCIA, ETAPA DE EXILIADOS Y DE ESTUDIANTES ESPAÑOLES

Las dificultades en la España postnapoleónica, tanto de orden político como estructural, activaron de nuevo un poderoso cauce de comunicaciones musicales hispano-francesas, bajo el signo por parte española de la necesidad, mucho más intenso que en los tres siglos anteriores. El interés de los músicos españoles por procurarse una formación musical de primer nivel miró con preferencia hacia París, más que hacia otras ciudades europeas, tendencia que todavía se mantendrá durante buena parte del siglo XX. Por añadidura, los vaivenes de la política española generaron una corriente de músicos exiliados, que iban y volvían según cambiaba la situación peninsular, corriente donde

Francia resultó también el país europeo más frecuentado por los músicos, como también por los pintores, en contraste con el exilio inglés preferido por los políticos. El desplazamiento a Francia de algunos exiliados pertenecientes a la alta sociedad española, dio consistencia a las comunidades hispanas en París, favoreciendo su actividad cultural, y musical en particular. La regente María Cristina residió en París tras verse obligada a renunciar a su cargo en 1840, y más tarde la propia reina Isabel II se establecería también en París tras proclamarse la república en 1868.

El desplazamiento de músicos españoles hacia París no significaba una nueva aculturación de su música: el majismo, que se había iniciado el siglo anterior como una defensa de lo propio frente a la aristocracia afrancesada y la ópera italianizada, había recurrido para su empeño a elementos populares, donde se habían conservado aspectos musicales orientales, o cuando menos bastante exóticos para la mirada europea; la Europa romántica estaba precisamente ávida de exotismo³⁶, y los sucesivos derivados de la actitud populista del majismo (ahora españolismo) fueron recibidos en el París decimonónico bajo la bandera de lo pintoresco. Esta demanda de exotismo, sin embargo, no parece haber pesado tanto para los músicos españoles desplazados durante el periodo aquí tratado, como lo será inmediatamente después.

El camino francés fue recorrido ya antes de los acontecimientos napoleónicos por el célebre tenor y compositor sevillano Manuel García (1775-1832), que tras destacar en la península en el género populista de la tonadilla escénica se establecía en París en 1807, donde alternó su labor de intérprete en el repertorio operístico al uso, con un trabajo de compositor donde combinaba el españolismo andalucista con el belcantismo italiano. En 1808 obtenía un triunfo parisino con *El poeta calculista*, ya presentada con éxito en España en 1805, cuya aria “yo que soy contrabandista” fue célebre en toda Europa. Se desplazaba a Italia en 1811, pero volvía a París en 1816, estrenando en 1817 en

³⁶ La búsqueda de exotismo es una de las posibles respuestas cuando se produce una sensación de insatisfacción ante la propia sociedad y la propia cultura. La respuesta contrapuesta a esa demanda de exotismo consistía en modificar la sociedad y la cultura desde dentro, partiendo de sus propios presupuestos. Respecto de esta contraposición entre dirigir la mirada insatisfecha hacia fuera o hacia dentro, en Francia se practicó con mayor asiduidad la primera, mientras que en los países germánicos lo fue la segunda, por lo que el exotismo español disponía de un puerto bien dispuesto en la cultura francesa decimonónica.

la Opéra-Comique *Le prince d'occasion*. Viajó a Londres en 1818, y regresó a París al año siguiente. De nuevo dejaba la capital francesa en marzo de 1823, para ir a Londres, Estados Unidos y finalmente Méjico, de donde hubo de salir por problemas políticos retornando, una vez más, a Francia, donde sus cualidades vocales se mostraron ya disminuidas, por lo que centró sus últimos años en la enseñanza y la composición. Más célebre como cantante que como compositor, donde a veces se le acusó de entregarse a su excesiva facilidad de inventiva sin preocuparse de elaborarla debidamente, en cualquier caso la presencia de Manuel García fue importante para abrir un camino que después recorrerían muchos otros, a menudo por necesidad, como también para marcar la dirección en que este camino parecía más fácil de recorrer: el del exotismo españolista.

Tras las guerras napoleónicas, obviamente, los que habían tomado parte por Napoleón formaron la primera remesa de músicos españoles desplazados a Francia por motivos políticos. Destaca entre estos el barcelonés Fernando Sor (1778-1839) –“Sors” según su partida bautismal–, que durante la guerra fue capitán en el sector de las tropas españolas que permanecieron del lado francés. Pertenecía a la generación de músicos españoles que todavía pudo obtener su primera formación de las capillas musicales eclesiásticas, antes del proceso desamortizador: en su caso fue en la Escolanía del Monasterio de Montserrat. A los diecisiete años de edad se atrevió a escribir una ópera³⁷, tras escuchar una compañía italiana en Barcelona, pasando después a composiciones en el terreno instrumental bajo la aristocrática protección del duque de Medinaceli, y siguiendo los modelos de Haydn y Pleyel. Oficial del ejército ya antes de la guerra, hubo de marchar a París en 1813, de donde pasó a Londres en 1815 y de allí a Rusia en 1823, arropado por el éxito internacional de su ballet *Cendrillon*, que fue escenificado cien veces en la Opera de París. En 1826 regresaba a París, pero en esta ocasión sólo encontró dificultades profesionales hasta su fallecimiento. La fama más perdurable de Sor ha quedado vinculada a la guitarra, tanto por sus composiciones para el instrumento como por su *Méthode pour la guitare* de 1830, publicado en París y en Londres y que se considera un trabajo fundamental en la historia de la técnica guitarrística. El

³⁷ Se trataba de *Telémaco*, representada con éxito en Barcelona, para la cual reutilizó un libreto que encontró en el archivo del teatro, cuya anterior música había sido del italiano Cipolla.

mundo musical que Sor trasladó a la guitarra era el opuesto al majismo y al posterior populismo que tiende a asociarse fácilmente con este instrumento: su familiaridad es más bien con la música centroeropea sinfónica o de cámara.

También del lado francés estuvo durante la guerra el clarinetista y compositor Miguel Torramorell (1786-1871), de menor importancia que Sor y dedicado en Francia con bastante éxito a la música militar, mientras que la cantante Isabel Colbran (1784-1845), que había estado al servicio de José I en Bayona, permaneció en Francia durante la guerra y desarrolló después una carrera internacional.

A la otra clase de presencia de músicos españoles en París, la que no procedía de persecuciones políticas sino de necesidades educativas, correspondió la del jovencísimo bilbaíno Juan Crisóstomo Arriaga y Balzola (1806-1826), sin duda uno de los compositores europeos mejor dotados de su generación, que acudió a París en septiembre de 1821 para aprender en el Conservatorio lo que ninguna ciudad española podía todavía ofrecerle. Fue presentado a Cherubini por Manuel García y por el embajador español en París, y causó pronto la admiración tanto de Cherubini como de Fétis,³⁸ ganando premios de contrapunto y fuga en el Conservatorio en 1823 y 1824 y un reconocimiento general, que se tornó admiración especialmente tras la publicación de sus tres cuartetos. La temprana muerte de Arriaga en enero de 1826, probablemente de tuberculosis, resultó un desastre en primer lugar por las fundadas expectativas de obras geniales que con él se perdieron, y en segundo lugar en relación a las aspiraciones de muchos músicos españoles que frecuentaban Francia, y que perdían un referente de seriedad hispana que algunos de ellos intentarán después elaborar frente a la demandas tonadillescas del París decimonónico, pero sin contar ya para avalarles en dicho intento con una figura que se impusiera por su propia talla, como sin duda habría sido Arriaga.

En 1822 un decreto prohibía la admisión de alumnos extranjeros en el Conservatorio de París, que fue suavizado bastante más tarde, en noviembre de 1841, cuando se permitió sólo a aquellos provistos de autorización especial

³⁸ El belga François-Joseph Fétis, profesor de fuga y contrapunto en el Conservatorio, nombró a Arriaga profesor asistente en 1824 y más tarde formuló encendidos elogios del compositor en su enciclopédica *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique* (Bruselas, 1835-44).

expedida por el Ministerio de Bellas Artes. No obstante, no existían todavía Conservatorios en España, y el ambiente musical parisino seguía ejerciendo su influencia entre los músicos españoles que deseaban una elevada formación. El remedio provisional fueron las clases particulares. El pianista y compositor mallorquín Pedro Tintorer (1814-1891) estudió en París con Pierre Zimmerman y después en Lyon con Liszt, para regresar después a la península y ser profesor del Conservatorio del Liceo de Barcelona una vez creado. El también pianista y compositor Pedro Albéniz (1795-1855)³⁹ estudió piano en París con Henri Herz y composición con Friedrich Kalkbrenner, dedicándose al órgano eclesiástico tras su regreso a la península, hasta pasar a ser profesor de piano en el Conservatorio de Madrid, una vez creado.

Los siguientes músicos españoles en desfilarse por suelo francés por razones políticas fueron los constitucionalistas, tras la reinstauración de la monarquía absoluta en 1823 y la consiguiente persecución de quienes se habían mostrado adictos al régimen constitucional de 1820. Esta segunda generación de exiliados fue estrechamente vigilada por la policía francesa, dado el régimen absolutista vigente por aquellos años también en Francia, que de hecho fue el país que aportó las tropas que necesitaba Fernando VII para reinstalar el absolutismo. Destaca entre estos el levantino José Melchor Gomis (1791-1836), formado musicalmente en la capilla catedralicia de Valencia, y que durante el periodo constitucional había destacado como compositor de himnos patrióticos⁴⁰ y fue nombrado director de la banda de música de la milicia nacional. Tras huir de la reinstauración monárquica se relacionó en París con Manuel García entre otros, e intentó desarrollar una carrera de operista con regular fortuna, a pesar de contar con la decidida admiración entre otros de Hector Berlioz. La precariedad del ambiente musical español le disuadió de regresar incluso cuando las circunstancias políticas podían permitirselo, pero no consiguió estrenar en la Gran Ópera de París, a pesar de haber contado con compromisos al respecto que fueron incumplidos por diversas circunstancias, debiendo contentarse con el recinto de la Ópera Cómica, muy poco adecuado

³⁹ Obviamente no se trata del posterior Isaac Albéniz, que alcanzará en la segunda mitad del siglo un reconocimiento internacional perdurable, sino del menos conocido Pedro Albéniz y Basanta, nacido en Logroño e hijo de Mateo Pérez de Albéniz, también compositor.

⁴⁰ La atribución que a veces se le hace del conocido como Himno de Riego, sin embargo, resulta muy dudosa.

al género de música que escribía⁴¹. Allí estrenó *Le diable a Seville* (1831), *Le Revenant* (1833), *Le Portefaix* (1835), y *Rock le Barbu* (1836), malográndose en buena parte sus posibilidades con una muerte temprana.

El catalán Ramón Carnicer (1789-1855)⁴² también marchó a París con el retorno del absolutismo, mantuvo en la capital francesa contacto con Gomis, pero su destino final fue Londres. Regresó sin embargo bastante pronto a España, en 1827, pues fue reclamado por una Real Orden para dirigir en Madrid los teatros de la Cruz y Príncipe, trabajando también como profesor de composición en el Conservatorio de Madrid una vez creado.

El pianista y compositor madrileño Santiago Masarnau (1805-1880), más joven que los anteriores, estuvo también entre París y Londres por razones políticas desde 1823, pero no por motivos personales sino de su padre. Estudió en Francia con Mosigny y en Inglaterra con Cramer, regresando a Madrid en 1829 y contribuyendo a revitalizar la vida musical de la ciudad, pero regresando más tarde a París. Hombre de cultura polifacética, Masarnau destacó en las reuniones de sociedad parisina, trabó amistad con Chopin, Meyerbeer y Rossini entre otros, y regresó definitivamente a España en 1845, donde contribuyó a la fundación del Ateneo de Madrid. Las obras pianísticas que publicó Masarnau en París no conservan trazas de nacionalismo españolista, y sí del ambiente de salón propio de la ciudad y la época.

Cercana ya la mitad del siglo, se dejó caer por Francia una nueva generación de músicos exiliados políticos, pero en este caso de ideología contrapuesta a los anteriores: se trataba de los vinculados al bando carlista. Su destino preferente no fue la capital, sino poblaciones del macizo central francés. Entre

⁴¹ "Les opéra-comiques de M. Gomis ressemblent a des messes des morts", escribía con ironía el crítico de *Le revue du théâtre* en 1836, a propósito del estreno de *Rock le Barbu* (citado en Rafael Gisbert: *Gomis. Un músico romántico y su tiempo*, Ajuntament d'Ontinyent, 1988, p. 294).

⁴² Compositor sobre todo de óperas, ya estrenadas en Madrid y Barcelona antes de su acorto exilio, donde a veces se le acusó de estilo excesivamente centroeuropeo, aunque internacionalmente será más conocido por las canciones de color local que componía para intercalar en óperas italianas. También antes de su exilio realizó una importante labor de difusión de la ópera italiana en Barcelona, al encargarse de organizar temporadas operísticas por designio de una sociedad creada por iniciativa del Gobernador General de Cataluña, el general Castaños. Se da también la circunstancia de ser el compositor del himno nacional chileno a pesar de no haber estado nunca en América, por encargo que le llegó cuando vivía en Londres, en sustitución del anterior himno de Manuel Robles, que estaba siendo criticado.

ellos estaba Antonio Pitarch, que fue organista de la catedral de Puy en 1841, siendo alumnos suyos Manuel Zaporta y su hermano Mateo Pitarch, que fueron los primeros profesores de piano del célebre Emmanuel Chabrier en Aubert. El catalán Francisco Andreví (1786-1853) fue maestro de capilla de Burdeos y organista en París, mientras José María Iparraguirre (1820-1881) fue conocido como compositor de canciones populares en lengua vasca⁴³.

También durante esas fechas, no se interrumpía la corriente de músicos españoles que acudían a París para completar su formación musical. El barcelonés Juan Tolosa (1818-1890) trabajó bastante tiempo como violinista en París, y a su regreso fundó una escuela de música en Barcelona, de donde luego sacó el *Orfeón Barcelonés*, para lo cual tradujo y utilizó el método del parisino Guillaume-Louis Bocquillon-Wilhelm. El pamplonés José María Guelbenzu (1819-1886) marchó a estudiar a París, y a su regreso fundó junto con Monasterio la Sociedad de Cuartetos y fue nombrado en 1841 profesor de piano de la Corte y más tarde organista de la Capilla Real. También el catalán Gabriel Balart (1824-1893) estudió en París, actuando después como director en Milán, Barcelona y Madrid, y enseñando finalmente armonía y composición en el Conservatorio del Liceo barcelonés. Una trayectoria más propiamente españolista fue la de Rafael Hernando (1822-1888), que acudió a París para estudiar canto con Manuel García y composición con Auber, convirtiéndose a su regreso en célebre compositor de zarzuelas. También el pianista y compositor gallego Marcial del Adalid (1826-1881) marchó para estudiar a París, en 1844, después pasó a Londres, y regresó a Francia en posterior ocasión ante la pobreza del ambiente musical español, aunque la mayor parte de su vida transcurrió en la península. Sin influir gran cosa sobre la vida musical española, Adalid dejó una obra pianística de cuño romántico europeo y cierto interés.

Mientras tanto en España, si la música instrumental y de cámara sufrían durante la primera mitad del siglo unas carencias prácticamente absolutas, mejor salud gozó la ópera, donde el deseo de exhibirse de la alta sociedad urbana parece haber funcionado como incentivo para acudir a las representaciones. En este terreno, sin embargo, la presencia francesa es bien escasa duran-

⁴³ Su obra más difundida, por motivos políticos, ha sido el *Gernikako arbola*, estrenado en Madrid en 1853.

te la primera mitad del XIX: el predominio italiano y pronto específicamente rossiniano lo fue todo. Una excepción efímera la constituyó el intento de introducir en Barcelona el repertorio francés del momento (óperas de Gretry, Champain,...), que llegó al punto de que el teatro de Santa Creu fuese conocido como el "teatro francés". El intento no llegó más allá de 1815, por desinterés del público hacia ese repertorio. Por lo demás, la derogación en 1821 del ya referido decreto que prohibía las lenguas extranjeras en el escenario y los cantantes no naturalizados, no supuso en España mayores relaciones con el mundo operístico francés, sino la nueva invasión de los cantantes italianos.

CONCLUSIONES

El periodo que ha ocupado el presente artículo, al contrario de lo que caracterizó los siglos precedentes, está marcado por la excepcionalidad. Musicalmente las relaciones franco-españolas fueron en un principio escasas, o prácticamente necesitaban traducirse a un *lenguaje* diferente (las transformaciones de la danza son un buen ejemplo), mientras que en la última fase comenzaron a volverse particularmente intensas, pero bajo el signo de la necesidad: necesidad de completar las propias carencias por parte de la vida musical española, que acusó la crisis política y social que recorrió el país durante el siglo XIX, o necesidad de escapar a los peligrosos cambios de fortuna en la vida política peninsular durante esos tiempos. En estas circunstancias, París se convirtió para los músicos españoles en un referente europeo necesario. El cambio de circunstancias políticas, por otro lado, no sólo producía exiliados en dirección parisina, sino que por lo general les permitía después el regreso, convirtiéndose así este tránsito en un termómetro que permitió a muchos medir el grado de deterioro en que estaba cayendo la vida musical peninsular, y en consecuencia sirvió para excitar serios intentos de renovación, donde lo observado y aprendido en Francia ejercía una guía fundamental.

Por parte francesa, la primera mitad del siglo XIX presencié el paso de lo español con una cierta actitud ambivalente. Por un lado se empezaba a valorar especialmente lo exótico, es decir, para el caso español, la herencia del majismo que se pudiera transmitir de la manera más populista posible, pero por otro lado todavía se mantuvo una actitud abierta a que los músicos españoles pudiesen entrar a formar parte en el panorama de la música seria:

desde la franca admiración suscitada por el efímero Arriaga, al aprecio de muchos hacia algo menos efímero pero también menos genial Gomis.

Durante la segunda mitad del siglo será cuando la exigencia de exotismo en Francia marcará de una manera más insalvable el periplo francés de los músicos españoles, exigencia que los españoles más cualificados a menudo sintieron como humillante, pero que también ofrecía un camino de fácil aceptación. Aunque lleno de equívocos, este camino conseguirá explotarse sin merma de calidad ya por las generaciones españolas nacionalistas que asomarán hacia el final del siglo. También fue en la segunda mitad del XIX cuando se inició en Barcelona una verdadera recepción operística del repertorio francés, y cuando el movimiento peninsular por recuperar el pulso musical europeo realizó verdaderos esfuerzos. Todo esto aconseja tratar por separado y no en este artículo ese periodo de la segunda mitad del XIX, que enlaza directamente quizás más con los acontecimientos musicales de las primeras décadas del siglo XX que con los precedentes.

Transfiguraciones y juegos de las escrituras del yo en París (Ernest Hemingway, Miguel de Unamuno, Enrique Vila-Matas)

BÉNÉDICTE VAUTHIER
Université François Rabelais Tours

A Beatriz Monreal

París no se acaba nunca y el recuerdo de cada persona que ha vivido allí es distinto del recuerdo de cualquier otra. Siempre hemos vuelto, estuviéramos donde estuviéramos, y sin importarnos lo trabajoso o lo fácil que fuera llegar allí. París siempre valía la pena, y uno siempre recibía algo a cambio de lo que allí dejaba. Yo he hablado de París según era en los primeros tiempos, cuando éramos muy pobres y muy felices.

E. HEMINGWAY

He aquí las líneas de cierre de *A Moveable Feast* [*París era una fiesta*], obra póstuma de Ernest Hemingway, en la que el gran vividor americano recuerda con nostalgia sus años de juventud en París (1921-1926), años que fueron, ante todo, de formación literaria.

Ese París festivo, itinerante, de recuerdos tardíos y quizá, en parte, *inventados*, como lo sugería el autor en un breve prefacio en el que invitaba al lector a decidir en conciencia si quería leer el texto como crónica o como novela¹: “Si el lector lo desea, puede considerar el libro como obra de ficción. Pero siempre cabe la posibilidad [de] que un libro de ficción arroje alguna luz sobre las cosas que fueron antes contadas como hechos”², ese París festivo y de recuerdos *inven-*

¹ En la nota introductoria de la traducción francesa se lee: “Est-ce là une chronique? L’auteur lui-même nous met en garde, dans une note liminaire et autorise son lecteur à tenir le livre pour un roman. Au demeurant, Hemingway était trop imaginaire pour ne pas romancer ses souvenirs. Roman, donc, ou chronique, on en discutera » (E. Hemingway, *Paris est une fête* (trad. de l’anglais par M. Saporta), París, Gallimard (Folio), 2005 [1964]).

² Ernest Hemingway, *París era una fiesta* (con un prefacio de Mario Vargas Llosa), Valencia, Círculo de Lectores, 1987, p. 11, citado por Carlos Torres, “Ernest Hemingway y la generación

*tados*³, decía yo, es uno de los hilos de los que tira de forma lúdica el también maduro Enrique Vila-Matas para recordar en 2003 los dos años que tardó en escribir *La asesina ilustrada*, su primer segundo libro⁴. Los años que corren de febrero de 1974 a enero de 1976 son “los dos de los que se ocupa” (p. 42) *París no se acaba nunca*, “irónica conferencia de tres días sobre mis años de aprendizaje literario” (p. 42) o “revisión irónica de mis años de juventud en París” (p. 89), según dice un anónimo narrador homodiégetico –en realidad, autodiegético–, que había comenzado por confesar que... París no se acaba nunca.

Me acuerdo de los días en que comencé a planear el primer libro de mi vida, esa novela que iba a escribir en la buhardilla de la sexta planta del número 5 de la rue Saint-Benoît y que desde el primer momento, desde que encontré el argumento en un libro de Unamuno, se tituló *La asesina ilustrada*. Aunque en esos días tenía una relación muy idiota con la muerte, o precisamente por eso, la novela se proponía matar a quien la leyera, matar al lector segundos después de que éste la diera por terminada. Fue una idea inspirada por la lectura de *Cómo se hace una novela*, un ensayo de Unamuno que descubrí en los puestos de libros de los muelles del Sena y que me había llamado la atención por el título, pues pensé que hablaba de lo que precisamente yo no sabía hacer. Pero no, hablaba de todo menos de cómo se escribía una novela. Sin embargo, en un párrafo en el que Unamuno especulaba con libros que provocan la muerte de sus lectores, encontré una buena idea para contar una historia (pp. 26-27).

Junto al libro de Hemingway, declarado intertexto de *París no se acaba nunca*, el más inclasificable que meramente ensayístico *Cómo se hace una novela*, fruto del exilio de Miguel de Unamuno en el mismo París de los años 1924-1925⁵, revela ser otro hilo –hilo temático o argumentativo– de la densa madeja

perdida. Un ensayo sobre *París era una fiesta*”, in *Monografías.com*. (El Centro de Tesis, Documentos, Publicaciones y Recursos Educativos más amplio de la Red), <http://www.monografias.com/trabajos10/parisfin/parisfin.shtml> (página consultada el 1 de junio de 2007).

³ Es el título de uno de los libros de Enrique Vila-Matas (1994).

⁴ En *París no se acaba nunca* (Barcelona, Anagrama, 2003), Enrique Vila-Matas cita en dos ocasiones (pp. 26 y 96) las líneas de Hemingway que nos sirven de epígrafe, además de titular su libro como la primera frase citada, que recorre el libro como un *leitmotiv*. De ahí en adelante, las referencias a este libro irán incluidas entre paréntesis en el cuerpo del texto.

⁵ Unamuno llega de Fuerteventura, pasando por Cherburgo, el 28 de julio de 1924. Vivirá su *des-cielo* en París hasta finales de agosto de 1925. El 23 de agosto fue a dar una conferencia a

intertextual con el que el escritor novel tejió su segundo primer libro. Segundo primer libro o primer segundo libro, ya que, después de insistir reiteradamente en *París no se acaba nunca* en que *La asesina ilustrada* fue “el primer libro de su vida”, lo que explicaría el mucho trabajo que le costó escribirlo, el prologuista autorial de la segunda edición de éste, que firma E.V.-M., viene a desmentir esa información de forma no menos burlona que rotunda, poniendo en tela de juicio el “pacto de veracidad” que sustenta los escritos autobiográficos sensu stricto⁶.

Por mucho que lo afirme repetidamente en *París no se acaba nunca*, no fue *La asesina ilustrada* mi primer libro, sino el segundo. Por motivos de la trama (una historia en gran parte autobiográfica, pero puntuada por algunas ficciones necesarias para hacer más creíble esa trama), me convenía decir que en París fue donde escribí mi primer libro. Pero el primero fue *Mujer en el espejo contemplando el paisaje*, libro escrito tres años antes, en 1971, en la trastienda de un colmado militar en el norte de África, concretamente en la melancólica ciudad de Melilla⁷.

Cambiando su careta de autor por la de personaje, haciendo trastrueque de realidad y ficción, autobiografía y autoficción –nociones sobre las que volveremos más adelante–, maravilla ver cómo el escritor en ciernes, Jugo de la Raza redivivo, descubrió en los puestos de libros de los muelles del Sena ya no esa mortífera piel de zapa balzaciana, sino un más inofensivo *Cómo se hace una novela* que leyó igual que las *Cartas a un joven poeta* como si fueran “libros de autoayuda”, libros que le iban a “enseñar a escribir” (p. 62). En el primero, encontró “la historia que contaría en mi novela (la de un manuscrito que pasa-

Hendaya, donde decide quedarse. Su exilio en el país vasco francés se prolongará hasta el final de la dictadura de Miguel Primo de Rivera. Unamuno emprenderá el regreso a Salamanca el 9 de febrero de 1930.

⁶ Vid. Ph. Lejeune « Le pacte autobiographique, vingt-cinq ans après », *Signes de vie. Le pacte autobiographique 2*, París, Seuil, 2005, pp. 11-30 (Existe una traducción española del texto: “El pacto autobiográfico, veinticinco años después”, in *Autobiografía en España: un balance*, (eds. C. Fernández Prieto & M^a. Á. Hermosilla), Madrid, Visor Libros, 2004). En ese balance crítico, Lejeune declara utilizar la expresión “pacto de veracidad” en lugar de “pacto autobiográfico” “par un scrupule peut-être mal placé, et par remords”. En todo caso, deja claro que el “pacto autobiográfico” “suppose une intention de communication, immédiate ou différée” (ob. cit., p. 27).

⁷ E. Vila-Matas, *La asesina ilustrada* (Epílogo de J. Llovet, Ilustraciones de Ó. Astromujoff), Barcelona, Lumen, 2005² [1997¹], p. 9.

ba de mano en mano y producía siempre la muerte de quien lo leía)” (p. 42), mientras que el segundo

le ayudó no sólo a encontrar el nombre de una ciudad y de un pueblo alemanes sino también a escribir las primeras frases de la carta de *mi asesina*, que son exactamente las mismas que las del cuarto mensaje de Rilke al joven poeta, mensaje enviado desde *Worpswede*, cerca de Bremen, el 16 de julio de 1903, y que comenzaba así: “*He dejado París y he venido a esta gran llanura norteña, donde la amplitud y la calma y el cielo me ayudarán a descansar*” (pp. 62-63).

Si estos primeros elementos pueden bastar para poner de relieve cierta afinidad temática y genérica entre los textos, además de ser una reflexión sobre la escritura ambientada en París, los tres autores funden, en mayor o menor medida, autobiografía, ficción y ensayo⁸; si son suficientes también para realzar la *intertextualidad* explícita que corre de Balzac a Unamuno, de Hemingway y Unamuno a Vila-Matas, o, finalmente, de Vila-Matas a sí mismo, no bastan, en cambio, para hacer ver que la intertextualidad de la que se sirve Vila-Matas en *La asesina ilustrada* y en *París no se acaba nunca* no es sino una faceta de una más amplia *transducción* que afecta el conjunto de su obra. Un acercamiento de carácter formal a las obras de los tres autores también oculta que el borrar de las fronteras genéricas y el valerse de la “autoficción” –procedimientos trillados en la literatura contemporánea– no responden en absoluto a los mismos resortes existenciales o literarios en los tres autores.

En un artículo titulado “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, Tomás Albaladejo recuerda que “Lubomír Doležel ha planteado la transducción en la literatura como enlace con obras anteriores y como base de la producción de nuevos textos”⁹. En esa interpretación, deudora a mi parecer de la teoría bajtiniana del enunciado y el género¹⁰, la intertextualidad se concibe como “una forma de transducción, es la incorporación de textos o partes de

⁸ La idea de fusión de los géneros se baraja en la cuarta de cubierta de *París no se acaba nunca*.

⁹ T. Albaladejo, “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, *La novela contemporánea española. Actas de las I Jornadas de Narrativa Contemporánea Española* (eds. M^a. D. de Asís Garrote & A. Calvo Revilla), Madrid, Instituto de Humanidades Ángel Ayala, 2005, pp. 11-12. El lector encontrará también ahí las referencias a los trabajos en inglés de Doležel.

¹⁰ Vid. M. Bajtín, “El problema de los géneros discursivos”, *Estética de la creación verbal* (trad. T. Bubnova), Madrid, Siglo XXI, 1998⁸, pp. 248-293.

textos a otro texto”¹¹. Otra forma de transducción sería la *intensionalización*, concepto creado por Albaladejo para referirse a determinada conversión de la literatura en materia referencial.

La literatura que forma parte del referente es intensionalizada, es decir, es transformada de extensión en intensión, de referente en tema y en parte del propio texto; la literatura es así incorporada a la construcción lingüística de la obra literaria en la que en el proceso de transducción entra.¹²

Indudablemente estas nociones se aplican de maravilla a la obra de Vila-Matas, reconocida de forma unánime entre los críticos como “red literaria” o “tejido de textos comunicados”¹³, como “acervo de nombres, obras, corrientes y motivos”¹⁴; una obra cuyo centro constructivo y dinamizador y cuya auténtica protagonista es la literatura¹⁵; una obra, al fin y al cabo, “cuyo asunto principal es la propia literatura, su ámbito, quienes lo habitan (escritores, críticos, editores, lectores...) y las actividades intelectivas asociadas (escritura, reescritura, lectura, interpretación...)”¹⁶. Todos estos conceptos son pertinentes para leer *La asesina ilustrada* que descansa no sólo en Unamuno, en Rilke o en Joyce¹⁷, sino también, y más aún, en *Fuego pálido* de Nabokov, cuya compleja estructura Vila-Matas imitó, tal y como lo desveló otra vez en *París no se acaba nunca*.

[La estructura] la encontré pronto, la encontré el día en que me di cuenta de que en realidad bastaba copiar la estructura de un libro ya existente y que a ser posible me gustara. Así de sencilla era, o así me lo pareció. No podía estar dando muchas vueltas al asunto *problemas de estructura* cuando aún quedaban

¹¹ T. Albaladejo, “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, ob. cit., p. 12.

¹² T. Albaladejo, “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, ob. cit., p. 14.

¹³ J.M^a. Pozuelo Yvancos, “Vila-Matas en su red literaria”, *Cuadernos de Narrativa. Grand Séminaire de Neuchâtel. Coloquio internacional Enrique Vila-Matas*, 7, diciembre 2002, p. 31.

¹⁴ D. Ródenas de Moya, “La novela póstuma o el mal de Vila-Matas”, *Cuadernos de Narrativa*, ob. cit., p. 145.

¹⁵ Vid. T. Albaladejo, “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, ob. cit., p. 12.

¹⁶ D. Ródenas de Moya, “La novela póstuma o el mal de Vila-Matas”, ob. cit., p. 145.

¹⁷ Del irlandés, toma en préstamo una anodina frase del *Giacomo Joyce*: “Los números entre corchetes indican las páginas del cuaderno; el texto y los dibujos corresponden, página por página, al original” que reproduce textualmente para introducir el manuscrito de “La asesina ilustrada” y “darle verosimilitud” al texto. (E. Vila-Matas, *París no se acaba nunca*, pp. 105-106.)

pendientes otros que parecían más complicados, como, por ejemplo, *unidad y armonía* o *técnica narrativa*, y ya no digamos lo de registro lingüístico, que me pareció lo más enigmático. Así pues, en lo referente a la estructura, no convenía tener demasiados escrúpulos. Después de todo, me dije, los escritores jóvenes copian modelos, imitan a los escritores que les gustan, y a mí no me conviene arriesgarme por sendas más complicadas, pues me expongo a no escribir nunca.

¿Y qué libro me gustaba? Decidí elegir uno que no podía decirse precisamente que fuera de mi gusto (y no lo era porque no acababa de comprenderlo), pero que tenía una estructura que parecía de alto nivel intelectual, eso lo tenía yo bien claro. Y elegí a Vladimir Nabokov, que, valiéndose de un prólogo y de un voluminoso corpus de notas a un mediocre poema, había confeccionado de una forma inteligentemente enrevesada su novela *Pálido fuego* (pp. 41-42).

Ahora bien, ¿son todos estos juegos iguales? ¿Se valen todos los nombres?, ¿todas las referencias? ¿Se puede comparar el intertexto balzaciano de Unamuno y el auto-comentario del autor al núcleo de su *agonía* con las lúdicas transducciones de Vila-Matas, y sus continuas, y algo narcisistas, glosas? ¿Significa lo mismo lo autobiográfico, lo autoficticio en los distintos casos?

¡No creo! Es más, creo incluso que el autor “posmoderno” –he aquí la etiqueta– se arriesga a que el lector le pierda la pista al multiplicar los guiños intertextuales que se entrecruzan de un modo exponencial y meramente lúdico. Esa sensación es la que me lleva a reconocer en *París no se acaba nunca* un ejemplo emblemático de esa *excrecencia discursiva* [“*excroissance discursive*”] de la que habla Lipovetsky para caracterizar el arte posmoderno. «Ce n’est pas là une contradiction, c’est le strict corrélat d’un art individualiste dégage de toute convention esthétique et requérant de ce fait l’équivalent d’une grille de lecture, un supplément-mode d’emploi»¹⁸. Si no es una contradicción, quizá sí sea una paradoja, porque por mucho que el posmodernismo pretenda liberar al espectador o al lector de la “sugestión dirigida” de las obras de antaño, convirtiéndolo incluso en co-creador de la obra, hay que reconocer que los comentarios autoriales, requeridos quizá por el hermetismo final de la obra, restringen considerablemente la libertad total otorgada en un primer momento. Es más, cuando la literatura se vuel-

¹⁸ G. Lipovetsky, “Modernisme et post-modernisme”, *L’ère du vide. Essais sur l’individualisme contemporain*, París, Gallimard (Folio), 1983 et 1993 pour la postface, p. 141.

ve casi exclusivamente autorreferencial, ya no siempre es posible seguir la pista del autor.

Por ello, por más que el narrador inscriba su primera estancia en París en las huellas del escritor americano¹⁹ y aparente escribir *París no se acaba nunca* bajo su presidencia²⁰, la poética novelística de Vila-Matas se construye tan en falso del realismo –por crítico que fuese, y como pudo serlo el de la llamada “generación perdida” de la que formó parte y de la que habló Hemingway en el tercer capítulo de su libro– que la intensionalización y el ostensible intertexto del modelo americano saben más bien a parodia. Ilustración de ello, la tenemos en el fragmento 93 en el que Vila-Matas confiesa su pasión tardía, pero casi sin límites, por Borges, cuyos escritos, frases, críticas, le ayudaron incluso “a descubrir un nuevo punto débil de Hemingway” (p. 194). Este descubrimiento, no de un punto débil, sino de un *nuevo* punto débil, precede lo que leo como una profesión de fe del escritor acerca de su *arte de escribir*. Y dice lo siguiente:

Como había empezado a leer el mundo midiéndolo por el rasero de Borges, me resultó *imposible no mirar con cierta compasión* a Hemingway, que había tenido una vida apasionante, había ganado el Nobel y le había adorado o envidiado media humanidad y, sin embargo, al final de sus días, *con la misma imbecilidad casi banal del ciudadano Kane*, escribió en *París era una fiesta* que sentía nostalgia de los días de su juventud en París, de los días en que fue pobre y feliz. Y ya sólo le faltó decir que soñaba con un trineo.

No paraba de hallar ideas en Borges, y también en quienes comentaban su obra y decían, por ejemplo, que remitía a una tradición, porque el mundo moderno aparecía como lugar de pérdida y deterioro, y a la vez remitía a la noción de cambio literario, porque la literatura afirma el valor de lo nuevo. Borges reescribía lo viejo, eso es algo que de pronto entendió perfectamente el principiante que yo era. Con la ayuda de unos textos que me pasó Boutade, me

¹⁹ “¿Y qué hacía yo en la buhardilla de Duras? Pues básicamente tratar de llevar una vida de escritor como la que Hemingway relata en *París era una fiesta*” ¿Y de dónde había salido esa idea de tener a Hemingway como referencia casi suprema? Pues de cuando tenía quince años y leí de un tirón su libro de recuerdos de París y decidí que sería cazador, pescador, reportero de guerra, bebedor, gran amante y boxeador, es decir, que sería como Hemingway” (E. Vila-Matas, *París no se acaba nunca*, p. 12).

²⁰ “Ernest Hemingway es el autor que, con su obra, contextos y ambiente literario preside *París no se acaba nunca*.” (T. Albaladejo, “Transducciones en la obra de Enrique Vila-Matas”, ob. cit., p. 18.)

pareció intuir que Borges había inventado la posibilidad de que *nosotros los modernos* pudiéramos, en rara vecindad con lo genuinamente literario, practicar también el ejercicio de las letras, es decir, que *pudiéramos nada menos que seguir escribiendo*. (p. 194, las cursivas son nuestras).

A la luz de esa valoración de las obras de Borges y de Hemingway, se entiende mejor en qué consistieron las “influencias” respectivas. La presencia del segundo acaba reducida, ¿como la de Nabokov?, a la de un molde literario que le permitió a Vila-Matas escribir esa “conferencia que tendrá algo de autobiografía de la bohemia y de [sus] años de aprendizaje literario en París” (p. 104), tal y como le dice su amigo Raúl Escarí, con las mismísimas palabras que las que antes encontramos en boca del protagonista para definir la obra de Hemingway²¹. “Tiene su gracia”, añadía luego Escarí, porque [...] “también una autobiografía es una ficción entre muchas posibles” (p. 104). Y, de hecho, eso es lo que Vila-Matas pretende enseñarnos en *París no se acaba nunca* donde él declara, narrador y personaje mediante: “es que a fin de cuentas el arte es el único método del que disponemos para decir ciertas verdades. Y no veo mayor verdad que ironizar sobre nuestra propia identidad, que es lo que desde ayer vengo haciendo, siempre con buen ánimo, en esta conferencia” (p. 78).

Si bien el narrador recuerda que la ironía arraiga en Sócrates y se vuelve a encontrar en el “meollo de la novela [de Cervantes], en su propia estructura” (pp. 77-78), está claro que esa ironía genuina, que tiene una carga crítica que no se puede pasar por alto sin alterar su esencia²², tiene muy poco que ver con la “ironía” de la que presume Vila-Matas, reduciéndola otra vez a un mero juego, cuyo valor se adecuaba perfectamente, en cambio, a lo que significa entre escritores “posmodernos”. Por decirlo en palabras de Lipovetsky: « L’humour ou l’ironie deviennent des valeurs essentielles d’un art souverain qui n’a plus

²¹ Vid. E. Vila-Matas, *París no se acaba nunca*, Barcelona, Anagrama, 2003, p. 94.

²² Véanse B. Vauthier, *Arte de escribir e ironía en la obra narrativa de Miguel de Unamuno*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004 y “Bakhtine, théoricien de l’ironie? De la forme architectonique aux formes compositionnelles”, *Texte. Revue de critique et de théorie littéraire, Ironie / parodie 1. Réflexions théoriques*, 35/36, 2004, pp. 137-171, trabajos en los que he tratado de explicar por qué no se puede equiparar el valor de la ironía en Sócrates y en Cervantes (valor que se recoge en Unamuno) con lo que se entiende por ello desde el romanticismo, y más aún, en la crítica posmoderna.

rien à respecter et qui, dès lors, s'ouvre au plaisir du détournement ludique »²³.

Es la entera gratuidad de los distintos elementos de la novelística de Vila-Matas que hemos ido viendo hasta ahora, su total sumisión a lo literario y su no menos total alejamiento de lo no literario, es decir, de la realidad extra-textual, lo que nos lleva a discrepar de Ródenas de Moya cuando declara que

El tipo de rechazo del molde realista de Vila-Matas lo emparenta con la inquietud artística de los años veinte más que con la de los sesenta y setenta. Y no lo emparentan sólo ese rechazo y la común convicción de que el mimetismo novelístico y la narración fundada en la trama bien construida alrededor de una secuencia habían periclitado, sino la inclinación hacia la especulación teórica, hacia la escritura ensayística dentro de la novela y el intento de novelar con la tensión del lenguaje poético²⁴.

Ninguno de estos elementos me parece suficiente para justificar la filiación. Porque lo que separa a Vila-Matas de los escritores *modernos* sensu stricto es la intencionalidad, la *intentio operis* que preside el conjunto de sus elecciones compositivas y lingüísticas. La radicalidad del punto de arranque *autotélico* de la obra literaria de Vila-Matas, que, por una cuestión más estética que moral, se pregunta "cómo escribir cuando todo parece haber sido contado y dicho"²⁵, es indudablemente uno de los rasgos que más claramente diferencia su proyecto del de sus modelos, llámense Unamuno, Kafka, Nabokov, Joyce, Melville o, incluso, y por supuesto, Jorge Luis Borges, el gran ausente presente de la obra del catalán.

Si volvemos a Unamuno y comparamos *Cómo se hace una novela*, declarado intertexto de las obras de Vila-Matas que acabamos de comentar (y también velada *intensionalización* de ellas), veremos mejor lo que separa al escritor *moderno* de un autor posmoderno, incluso si éste lo es muy a su pesar.

Recordemos primero, algunos elementos compositivos que, a primera vista, podrían justificar la filiación de los dos autores. Pienso, obviamente, en la difícil clasificación genérica de la obra unamuniana, entre las cuales cuento la paradigmática presentación-cajón de sastre de Robert L. Nicholas.

²³ G. Lipovetsky, "Modernisme et post-modernisme", ob. cit., p. 145.

²⁴ D. Ródenas de Moya, "La novela póstuma o el mal de Vila-Matas", ob. cit., p. 154.

²⁵ Idem, p. 143.

Entre las obras más enigmáticas de Unamuno, se destaca la colección de fragmentos novelescos, referencias literarias, evocaciones históricas, discusiones críticas, comentarios personales sobre política, religión, y filosofía que lleva el título *Cómo se hace una novela*²⁶.

Pienso, luego, en Zubizarreta, quien, en *Unamuno en su "nivola"*, un análisis de *Cómo se hace una novela* que ha hecho época, calificó la obra de "novela autobiográfica". Para hacerlo, analizó de forma sistemática las dos versiones de ella, distinguiendo el núcleo de 1924-1925 y los añadidos de 1927, y puso un énfasis sistemático en los dos planos del escrito: el plano documental, las memorias, y el plano literario, la novela autobiográfica de U. Jugo de la Raza, que corrían paralelos en la obra²⁷. Esa valoración encontró respaldo en la obra de Miguel de Unamuno, quien, después de calificar su obra de "confesión", "memorias" o sencillamente "relato", la denominó también "novela autobiográfica". Y en el último párrafo del prólogo de 1927, puso de relieve la importancia de los relatos enchufados

Con esto de los comentarios encorchetados y con los tres relatos enchufados unos en otros que constituyen el escrito, va a parecerle éste a algún lector algo así como esas cajitas de laca japonesas que encierran otra cajita y ésta otra y luego otra más, cada una cincelada y ordenada como mejor el artista pudo, y al último, una final cajita... vacía. Pero así es el mundo, y la vida. Comentarios de comentarios y otra vez más comentarios. ¿Y la novela? Si por novela entiendes, lector, el argumento, no hay novela. O lo que es lo mismo, no hay argumento. Dentro de la carne está el hueso y dentro del hueso el tuétano, pero la novela humana no tiene tuétano, carece de argumento. Todo son las cajitas, los ensueños. Y lo verdaderamente novelesco es cómo se hace una novela²⁸.

Sobre esta base, se podría encontrar en *Cómo se hace una novela* no sólo el argumento de *La asesina ilustrada*, sino también algo de "los tres dispositivos en los que descansa el funcionamiento de la novela", que, "siendo *negación* del propio autor, mejor cabría denominar no-Vila"²⁹, según dijo Jordi Llovet. Las

²⁶ R. L. Nicholas, *Unamuno narrador*, Madrid, Castalia, 1987, pp. 93-94.

²⁷ Vid. A.F. Zubizarreta, *Unamuno en su "nivola"*, Madrid, Taurus, 1961, pp. 21-89.

²⁸ M. de Unamuno, *Manual de quijotismo. Cómo se hace una novela. Epistolario Miguel de Unamuno / Jean Cassou*. (Estudio preliminar de Bénédicte Vauthier), Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2005, p. 180.

²⁹ J. Llovet, "Epílogo" a E. Vila-Matas, *La asesina ilustrada*, Barcelona, Lumen, 2005, p. 123.

dos versiones de la obra, la de 1924-1925, publicada primero en francés en la revista francesa *Mercure de France* bajo el título *Comment on fait un roman*, y la de 1927, retraducción al español por el autor de la primera, acompañada de los susodichos comentarios encorchetados que el autor añadió al retraducir su relato, porque, como decía, “no me es posible reponerlo sin repensarlo, es decir, sin revivirlo”³⁰ se pueden relacionar con la autoexégesis de *La asesina ilustrada* que Enrique Vila-Matas lleva en *París no se acaba nunca* a los veinticinco años –y no dos– de publicación. Finalmente, se podría ver en *Cómo se hace una novela* un ejemplo emblemático de la tan de moda *autoficción*, nueva modalidad o pariente de la novela autobiográfica, según Philippe Gasparini, de la que se distingue a partir del “degré de fictionnalité” y de la mayor o menor “disjonction ou la confusion des instances narratives”, por un lado; a partir de la infracción a “la catégorie du possible (*eikôs*), du vraisemblable naturel” que rige la novela autobiográfica, por otro³¹.

Ahora bien, si todos estos rasgos son compartidos por Unamuno y Vila-Matas, lo que no lo es, ni puede serlo, es la función a la que responde la elección de la *autoficción* para poner en escena lo biográfico, híbrido conceptual « qui désigne à la fois un contenu et une forme, une matière énoncée et une manière énonciative »³².

Volveré a citar a Ródenas de Moya quien analiza en los siguientes términos el “inconformismo creativo” de Vila-Matas y su tendencia a fagocitar en una “escritura proteica” los distintos géneros tradicionales.

Se trata en su caso, de una fórmula mestiza que convoca en una simultaneidad poligenérica y polifónica todas las voces de la gran literatura del pasado, que se incrustan en forma de citas, referencias indirectas o glosas hasta construir un concierto de ecos múltiples, un tejido poliglósico que *configura el retrato del propio autor, quien, al cabo, opera como eje referencial de todo el texto*. Gironde teme verse condenado a practicar, en esta “era del pacto autobiográfico”, “más que el género autobiográfico, el autoficticio” [...]; Vila-Matas *ha*

³⁰ M. de Unamuno, *Manual de quiotismo, Cómo se hace una novela*, ob. cit., p. 180.

³¹ Ph. Gasparini, *Est-il je? Roman autobiographique et autofiction*, París, Seuil, 2004, pp. 25 y 29.

³² D. Viart, « Dis moi qui te hante », *Paradoxe du biographique. Revue des sciences humaines*, 263, 2001, p. 24.

*encontrado en esa práctica, la de la autoficción, uno de los ángulos de la salida al agotamiento de lo literario*³³.

Imposible comparar ese juego narcisista del yo individualista, que se desdobra y se transforma y se mira en el espejo de la literatura universal para mejor... captar el reflejo de su propia imagen, con el trágico a la vez que redentor desdoblamiento del autor que presenciamos en *Cómo se hace una novela*, cuando, después de varios meses de silencio mortal, y a raíz de la pregunta espolazo de Jean Cassou, su traductor al francés, el español consigue, ¡por fin!, escribir “de tres tirones”, la noche del 14 de julio de 1925, su “agonía de mi... (¿ensayo?, ¿novela?, ¿nivola?, ¿poema?) sobre *Cómo se hace una novela*”.

Y ¡qué parto! Y ¡qué criatura de dolor! Allí andan Mazzini, el Dante, Lamartine, Víctor Hugo, Balzac, Proust –¡hasta Valery Larbaud!– mi mujer, mis hijos, el rey, Primo de Rivera, M. Anido, Francos Rodríguez, Cristo y Dios. ¡Una tragedia! Y a pesar de estos nombres casi ninguna cita. Sólo del proscrito Mazzini, de sus cartas de amor a Judith Sidoli. Creo que, a ratos, leyéndolo, el corazón del lector sentirá caer del cielo de sobre las nubes aborascadas, el grito de un águila herida en su vuelo mientras se bañaba en sol. Y en justo 44 cuartillas de las mías, no mucho más que 22 hojas como esta, creo haber hecho algo. Lo más personal e íntimo³⁴.

No voy a entrar aquí en el análisis de la dimensión política de la obra, que hipoteca más que cualquier otro punto una posible filiación Unamuno-Vila-Matas. Lo que sí puedo decir es que si *Cómo se hace una novela* es una obra sumamente compleja desde el punto de vista estético, no lo es menos desde el punto de vista político e ideológico. Lejos de ser una “criatura literaria suficiente en sí”, *Cómo se hace una novela*, obra de circunstancia fruto del injusto exilio político, es una muy lograda ilustración de lo que Marc Angenot llamó *discurso agónico* en *La parole pamphlétaire*. Por razones de espacio, sólo recordaré aquí que el crítico canadiense cuenta entre las características más relevantes de esa variante de las formas doxológicas del discurso persuasivo el hecho de que supone un “contre-discours antagoniste impliqué dans la trame du discours actuel, lequel vise dès lors une double stratégie : démonstration de la

³³ D. Ródenas de Moya, “La novela póstuma o el mal de Vila-Matas”, ob. cit., pp. 153-154.

³⁴ Carta de Miguel de Unamuno a Jean Cassou (15 de julio de 1925) en M. de Unamuno, *Manual de quijotismo, Cómo se hace una novela*, ob. cit., p. 248.

thèse et réfutation / disqualification d'une thèse adverse"³⁵. Junto a ese contra-discurso imbricado en el discurso agónico, otra característica tipológica también está llamada a desempeñar un importante papel hermenéutico. "Le mode agonique en général suppose un drame à trois personnages : la *vérité* (censée correspondre à la structure authentique du monde empirique), l'énonciateur et l'adversaire ou opposant."³⁶ Entiéndase aquí: la "verdad", Miguel de Unamuno y Miguel Primo de Rivera.

Pero no digo más y cierro ese breve paréntesis, que no tiene otra finalidad que la de recordar que en Unamuno la intertextualidad, los juegos literarios, la ironía, etc. están siempre al servicio de una intención comunicativa. Y que su obra, quizá más que la de cualquier autor de su generación, se ha de entender como caja de resonancia de los debates de la época y eslabón responsivo de una larga cadena discursiva³⁷.

Dicho esto, y volviendo a la faceta estética, sólo me falta por desentrañar el motivo de la autoficción. Hace un par de años, al tratar de entender la curiosa *mise en abyme* que se daba en esta obra de Unamuno –doblándose, ahora me doy cuenta de ello, de una *metalepsis de autor*– había acudido a la obra de Gide, en particular a *Les faux-monnayeurs* y *Le journal des faux-monnayeurs* con las que nuestra obra mantiene una estrecha relación, y al *Diario íntimo*, referencia obligada de quienes hablan de *mise en abyme*³⁸.

Esa vuelta a los orígenes de la *figura*, no sólo me permitió tener más claro por qué Gide había marcado su preferencia por el "blasón heráldico", esa técnica que consiste en incrustar otro blasón en el primero. También, y sobre todo, me permitió entender que lejos de ser una reflexión sobre técnicas narrativas, los apuntes gidianos sobre la *mise en abyme* eran una meditación del escritor sobre la "retroacción del sujeto sobre sí mismo", o sea, se trataba de una reflexión sobre "la influencia del libro sobre el que lo escribe". Después de

³⁵ M. Angenot, *La parole pamphlétaire. Typologie des discours modernes*, París, Payot & Rivages, 1995 [Payot, 1982], p. 34.

³⁶ M. Angenot, *La parole pamphlétaire*, ob. cit., p. 38.

³⁷ He desarrollado algunas de esas ideas en "Censura y retórica de la cólera en el diario éxtimo del exilio", Estudio preliminar a la edición crítica de los textos de Miguel de Unamuno, *Manual de quijotismo, Cómo se hace una novela...*, ob. cit., pp. 13-61.

³⁸ Vid. B. Vauthier, «Miguel de Unamuno y André Gide ante el espejo», *Cuaderno Cátedra Miguel de Unamuno*, 37, 2002, pp. 91-111.

haber realizado que “c’est l’effet performatif de la projection du Moi de l’auteur dans l’Autre de la fiction qui a conduit Gide, par paliers, à théoriser pour la première fois la pratique de la mise en abyme qui est au fondement de sa création littéraire”³⁹, Goulet podía incidir en la *función* de ese juego de espejos.

Elle [La mise en abyme] est ce qui transforme la fiction en un médaillon affiché, la fait dialoguer avec l’instance narratrice dont elle est une expression distanciée, un miroir qui révèle des zones obscures, cachées, inconscientes, et qui rétroagit sur le sujet de l’écriture, le transforme, lui permet de passer outre. Faisant jouer la part de l’Autre en soi, elle la met en scène de façon ironique et critique, et s’en purge [...]. En définitive, ce dispositif d’emboîtement de miroirs ironiques et déformants permet l’expression de la polyphonie interne, donne une forme aux dialogues de la conscience, et en transformant le pour-soi en pour-autrui, il permet à l’auteur de s’en délivrer, d’avancer, et de se construire par mues successives⁴⁰.

Con esa glosa, Goulet viene a recordar muy atinadamente que, antes de ser una técnica narrativa, la *mise en abyme* es una *función*, que se puede resumir hablando de “catarsis”. Está claro que la virtud catártica del hallazgo tiene que ver con la relación de parentesco que existe entre los blasones, relación que en la obra de Unamuno se da entre el autor-narrador Miguel de Unamuno –también, a veces, personaje– y U. Jugo de la Raza el personaje central al que inventó delante de nosotros para contarnos ya no su íntima experiencia de destierro, sino cómo se hace una novela.

Es indudable: esa creación ficticia que se tenía ahora delante de él y que nada más creada se incorporó para “aburrirse soberanamente” y al poco rato salió a buscar libros para “escapar de su yo desconocido e inconocible para sí mismo”⁴¹ es la que le permitió a Unamuno salir del mutismo y vencer la blancura de las “blancas páginas - blancas como el negro porvenir”⁴². He aquí toda la diferencia con el juego y los fuegos artificiales de los pirotécnicos de la literatura, a los que, lo confieso, no acabo de acostumbrarme. ¡Brillan, sí; pero, no deslumbran!

³⁹ A. Goulet, *André Gide écrire pour vivre*, París, Corti, 2002, p. 68.

⁴⁰ Idem, pp. 89-90.

⁴¹ Miguel de Unamuno, *Manual de quijotismo, Cómo se hace una novela*, ob. cit., p. 187.

⁴² Idem, p. 181.

L'autre corps de la femme au siècle d'or: une contrepoétique et ses significations

FLORENCE DUMORA
Université de Reims

La poésie lyrique des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles chante inlassablement la beauté féminine, sans visage et au corps à peine esquissé; mais il demeure un espace poétique, plus limité, pour une autre approche de la femme, corporelle et organique. L'objet privilégié de cette contre-poésie est le ventre féminin, un tabou, qu'il faut analyser dans son contexte littéraire et scientifique, mais aussi social et moral, pour comprendre les significations de cette perspective minoritaire adoptée par certains poètes, dans le cadre d'une production dont la diffusion reste limitée, orale et le plus souvent manuscrite. Face à Garcilaso, qui privilégie le traitement esthétique, sentimental et philosophique de l'existence à travers l'amour¹, Hernando del Castillo, sans réfuter la conception que le Marquis de Santillane avait donné de la poésie, alliance du beau et de l'utile, inclut dans sa compilation, le *Cancionero General* (1511), des œuvres burlesques: y sont dévoilés, en particulier, les aspects bas du corps féminin, ivre, malodorant, d'où émanent des bruits honteux. La poésie burlesque, sans être nouvelle, reçoit une reconnaissance dans cette première compilation imprimée, et réimprimée de multiples fois². Désormais les œuvres burlesques –*obras de burla*– auront droit de cité dans les publications imprimées comme en témoigne l'édition valencienne, en 1519, du *Cancionero de obras de burlas provocantes a risa*³.

¹ Pablo Jauralde, «Imagen y conciencia del cuerpo en la poesía española del siglo XVI», in *Le corps dans la société espagnole des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles*, études réunies et présentées par A. Redondo, Travaux du Centre de Recherche sur l'Espagne des XVI^{ème} et XVII^{ème} siècles, Publications de la Sorbonne, 1990, p. 219-232.

² *Cancionero general, recopilado por Hernando del Castillo*, Valencia, 1511, édition fac-similé, Madrid, 1958, introduction d'Antonio Rodríguez Moñino, p. 15-16. La poésie burlesque occupe dans le projet de classification établi par le compilateur le 9^{ème} et dernier groupe.

³ Il contient bon nombre de compositions déjà incluses dans le *Cancionero General*, auxquelles s'ajoute la *Carajicomedia* jusque-là inédite.

Déjà à la fin du xv^{ème} siècle El Ropero écrit *A unas señoras que le preguntaron qué cosa eran los regüeldos* et un couplet en *redondillas*, *A dos mugeres, la una puta y la otra beoda*. Diego de San Pedro, l'auteur délicat de *La cárcel de amor*, compose, en quintiles, *A una señora a quien rogó que le besase y ella le respondió que no tenía culo*. Ce sont souvent les mêmes poètes qui cultivent des registres si différents mais complémentaires. Comme on le voit, la distance qui maintient le poète lyrique dans une admiration soumise de la dame se réduit à néant dans le traitement burlesque et les titres établissent souvent le lien entre la bassesse du propos et celle des femmes à qui ils sont adressés.

Certes, le corps masculin est depuis longtemps, sous la plume de Joan Torrellas, Antón Montoro ou El Ropero de Córdoba, par exemple, la cible de moqueries et de quolibets, soit parce qu'il est vêtu de façon ridicule, soit parce qu'il est mal formé, soit parce qu'il est marqué par les signes d'une maladie honteuse ou d'une infamie⁴. Le signe se prête à une lecture et à une interprétation sur lesquelles se fonde la renommée, dans une société où l'apparence tient une place prépondérante⁵. Or, les bubons purulents causés par la syphilis sont la manifestation de la maladie avérée, qui a été contractée par contact sexuel lors d'une relation sans doute illicite avec une femme de petite vertu. Le signe peut en dire long. Et par une inversion de la démarche permettant de déduire la cause du signe, un phénomène donné peut instituer le signe lui correspondant: ainsi l'homme que sa femme trompe porte-t-il des cornes; *el cuerno* est une signalisation corporelle de cette humiliation, bien qu'elle opère de façon verbale et symbolique⁶.

⁴ Cette veine perdue au xvi^{ème} siècle: *Del almirante a don Juan de Mendoza porque un día le vio rapada la barva*, *Cancionero de poesía variada*, ms. 617 de la Biblioteca Real de Madrid, édition et introduction de J. J. Labrador, C. A. Zorita et R. A DiFranco, El Crotalón, Madrid, 1986: n° 311: «Sostener la gentileça/ con tan flaca fortaleza/ téngolo por cosa buena,/ porque por la barva cana/ tomarán la fortaleza [...]».

⁵ Augustin Redondo, «Mutilations et marques corporelles d'infamie», in *Le corps dans la société espagnole des xvi^{ème} et xvii^{ème} siècles*, p. 185-199.

⁶ Juan del Encina, poète et musicien, donne aussi dans le burlesque, «¡Cucú, cucú, cucucú! / compadre debes saber / que la más buena muger / rabia siempre por h[oder]. / Harta bien la tuya, tú. / Conpadre, as de guardar / para nunca encornudar, / si tu muger sale a mear / sal junto con ella, tú. / Conpadre, guardate del cuerno / en verano y en invierno, que aunque te parezca tierno / duro le hallarás, tú", *Obras completas*, Clásicos Castellanos n° 220, Madrid, 1978, III, n° 204, p. 319.

Mais dès la seconde moitié du xv^{ème} siècle surtout, les femmes ne sont pas épargnées dans le discours poétique. Elles subissent un traitement vexatoire qui ressortit à deux registres principaux: l'érotique et le scatologique. Le premier s'appuie sur l'image négative de la femme coquette, légère, vénale, libidineuse, déloyale, prête à se donner à qui lui adressera la moindre flatterie. Autant de vices qui nourrissent le discours misogyne des moralisateurs religieux, en particulier⁷, dont le plus marquant est peut-être Alfonso Martínez de Toledo, dont le traité *El Corbacho* (1438) inspire plus d'un poète, Joan Torrellas en tête⁸, dans une forme poétique de prédilection, le débat. Cependant, il faut insister sur le fait que le discours, même intransigeant, demeure le plus souvent de type moral et qu'il n'aborde pas le corps en tant que tel mais comme révélateur d'un comportement: ainsi les termes *mala mujer* ou *puta* désignent-ils de façon totalement abstraite le comportement répréhensible d'une femme. Le corps deviendra objet proprement dit du regard et du discours poétiques dans une perspective sexuelle explicite, avec la poésie érotico-burlesque qui connaît un essor particulier au xvi^{ème} siècle⁹.

Dans le registre scatologique se produit un double bouleversement de l'image féminine: d'abord une inversion, suivant laquelle le regard ne porte plus sur le haut du corps –tête, buste, mains– mais sur le bas –ventre, fesses, jambes–¹⁰; à cela se conjugue un retournement par lequel l'intérieur orga-

⁷ Hernán Mexía, *Otras suyas en que descubre los defectos de las condiciones de las mugeres por mandado de dos damas...*, *Cancionero General*, f. 70-74: «Poder del padre Corvacho, /saber del hijo Torrellas, /dad a mi lengua despacho /porque diga sin empacho /aquel mal que siento dellas».

⁸ Dans le *Cancionero general*, *Otras suyas [de Torrellas] de maldezir de mugeres*, f. 94-95. Tapia, *Glosa a la canción de Torrellas que dize: "Yerra con poco saber"*, incluse dans *Cancionero del siglo XV*, ordonné par René Foulché-Delbosc, NBAE, 19-22: n° 825, p. 456-458. Voir dans ce même chansonnier le n° 340, où les couplets de Torrellas alternent avec les strophes en faveur des femmes par Gómez Manrique.

⁹ *Poesía erótica del Siglo de Oro*, 143 compositions anonymes réunies par P. Alzieu, Y. Lissorgues et R. Jammes, éditions France Ibérie Recherches, Université de Toulouse Le Mirail, 1975.

¹⁰ C'est un ensemble qui fonctionne de façon cohérente; la charge érotique liée au pied et à la jambe ne s'accompagne pas toujours d'une distorsion burlesque. Quand ces parties du corps apparaissent, il s'agit d'une femme du peuple. Burguillos: «Vide a Juana estar labando /en el rño y sin çapatás, /y díjele suspirando: /-di, Juana, ¿por qué me matas?», *Cancionero de poesías varias*, Ms. 2803 de la Biblioteca Real de Madrid, édition de J. J. Labrador, C. A. Zorita et R. A DiFranco, programme de M. Chevalier, Patrimonio Nacional, Madrid, 1989, n° 148 et 149, p. 337-338.

nique, et non plus spirituel, perceptible par les sens les moins nobles –touché, odorat, goût–, est retenu comme motif poétique. La strophe de Lope de Sosa intitulée *A una muger que le hedía la boca y sin muchos ruegos acudía*¹¹ illustre bien cette inversion entre le haut et le bas:

Ya yos digo qu'en amiga
 haze ventaja a qualquiere,
 porque a nadie da fatiga,
 antes quiere lo que quiere
 qualquier hombre que la siga;
 hermosura no le toca,
 que ha puesto en el salvonor
 tan mal recaudo, señor,
 que se le subió a la boca
 con su fruto y con su flor.

Autrement dit, la perspective est doublement inversée par rapport à la poésie lyrique qui dresse de la femme un portrait épuré, idéal, inorganique, mais aussi par rapport à la poésie misogynne dont le discours conceptuel demeure sur un plan moral. Il s'ensuit un rabaissement absolu puisque sont exposées les choses habituellement tues, qui entacheraient l'image féminine parfaite que les poètes continuent de cultiver. Or cette image fonctionne parce qu'elle n'est qu'exercice spirituel, invention, rêve de pureté élaboré du pur langage qui satisfait à une quête du beau: la beauté féminine reste dépourvue de toute individuation. L'inversion qui bouleverse la vision féminine se produit au niveau des principes complémentaires du dit / non dit et du montré / caché qui régissent les codes sociaux et les choix de la représentation littéraire. La dissimulation, souvent reprochée à la femme, s'exerce sur le plan moral avec le mensonge au moyen duquel elle cache ses turpitudes, et sur le plan physique, avec l'utilisation des fards (*afeytes*) pour masquer ses défauts et son âge.

¹¹ *Cancionero de obras de burlas...*, édition de Frank Domínguez, Valence, Albatros, 1978, p. 132.

La poésie qui dit les aspects corporels désagréables de la femme accomplit en quelque sorte une double fonction: l'une, référentielle, consiste à dévoiler une certaine réalité normalement dissimulée; l'autre, métadiscursive, dénonce le «mensonge poétique» par lequel est promue une image irréaliste de la femme. Le proverbe de S. de Horozco, par un brutal rapprochement entre le bas et le haut du corps, déchire le voile de l'apparence artificielle, insuffisante à cacher la nature authentique: «La mujer rabicaliente escrito lo trae en la frente»¹².

Si l'on considère la fonction référentielle, le rabaissement joue pleinement car le «je» poétique est sujet de l'énonciation mais l'énoncé a pour sujet la femme visée. L'énoncé devient un espace d'agression de la part de celui qui maîtrise la représentation envers celle qui en est l'objet. Ce statut d'objet discursif ne fait qu'accroître la charge négative du message qui est, par définition, diffusible. Par la dynamique même du message, la femme, objet du discours, est projetée dans la catégorie du crédit / discrédit et renvoyée *ipso facto* dans le discrédit puisqu'il n'y a pas de choix possible. De nombreux proverbes attestent que la femme existe par sa réputation et qu'elle en fait dépendre celle de son mari: «La mujer en casa con la pierna quebrada»¹³. Car la femme aime à sortir et à se montrer pour sa perte et celle de sa maison¹⁴: «Mujer en ventana, o puta o enamorada» dit, dans le même esprit, le maître Gonzalo Correas¹⁵.

L'une des façons les plus radicales de ruiner l'image féminine consiste bien à l'évoquer en termes scatologiques, non pas par les excréments, plutôt

¹² S. de Horozco, *Teatro universal de proverbios*, édition de José Luis Alonso Hernández, Université de Groningen et Université de Salamanque, 1986, n° 1463.

¹³ *Ibid.*, n° 1455, p. 317.

¹⁴ «La muger y la gallina por andar se pierde ayna», *Ibid.*, p. 315-316 et Francisco de Espinosa, *Refranero (1527-1547)*, édité par Eleanor S. O'kane, *Anejos del Boletín de la Real Academia Española*, XVIII, Madrid, 1968, p. 9-250: p. 166.

¹⁵ *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, éd. de Víctor Infantes, Visor, Madrid, 1992, p. 324.

¹⁶ Horozco surnomme la présomptueuse «Doña Caca» (*Cancionero*, n°349, *Sobre los dones que se ponen las mugeres*); mais les excréments sont souvent l'objet de plaisanterie entre hommes par exemple après des abus gastronomiques ou à propos d'une maladie (*Ibid.* n° 100, 103, 181, 184, 185, 311). Góngora, *Letrilla xxxiii*: «Lleva este río crecido, / y llevará cada día / las cosas que por la vía / de la cámara han salido, / y cuanto se ha proveído por las leyes de Digesto [...]», édition de R. Jammes, Madrid, Clásicos Castalia, 1980: p. 140.

réservés à la représentation burlesque masculine¹⁶, mais par les flatulences, nommées *pedo*, *pero*, *cuesco*, *prisco*, *aire corrupto*, *aire de abajo*¹⁷.

Pour expliquer cela il faut faire appel à la description clinique car, bien que les esprits burlesques se soient manifestés avant les publications imprimées des livres de médecine, celles-ci se multiplient au XVI^{ème} siècle: la diffusion des connaissances et l'approche des phénomènes physiologiques n'est pas sans influencer sur la représentation du corps viscéral et organique chez les poètes actifs à cette époque¹⁸. D'après la conception médicale, l'air, un des quatre éléments universels, entre, en tant que tel et suivant le principe d'analogie Homme/Cosmos, dans la composition du corps humain, sous forme du souffle, auquel l'âme se trouve également identifiée. Et, si l'on en croit Pline et ses héritiers, il est cause de toutes les maladies, comme la peste par exemple, car sa partie périphérique formée de vapeurs et d'humidité est corruptible. L'air vicié peut provoquer la diarrhée ou empêcher la procréation, entre autres préjudices¹⁹. Par ailleurs, le ventre est un ensemble d'organes qui doivent fonctionner parfaitement pour assurer un bon état de santé général. Mais nombreuses sont ses affections et parmi elles les *ventosidades*, flatulences, que les médecins identifiaient comme des vapeurs qui parcouraient tout le corps et pouvaient provoquer des abcès ainsi que des maux de tête, d'estomac et de ventre. Leur seule caractéristique clinique est leur capacité dilatatoire et leur mouvement; leur expulsion se fait par la bouche ou par l'anus. La partie viscérale du corps est donc vue comme un système organisé autour du centre ventral, terminé par deux extrémités qui

¹⁷ Autant chez Horozco que chez Góngora, les gaz sont déclarés comme le propre de toute l'humanité; Horozco, op. cit., n° 233: «es cosa tan general / que dél ninguno se escapa, / quando viene;/ y no ay cámara real, / ni de emperador ni papa, / do no suene». Góngora, *Letrilla*, xxvi, str. 6: «Aire creo que es/ con flaqueza extraña / quien me ha hecho caña, / y flauta después;/ órgano con pies, / que sin saber dónde, / organista esconde, / fuele y follador, / del papa al pastor / es bien satisfaga”.

¹⁸ Juan de Valverde en 1556 publie un ouvrage anatomique; Juan Huarte de San Juan dans *Examen de ingenios* (1575) établit une relation entre la complexion et les prédispositions à l'exercice d'une certaine profession; Miguel Servet étudie l'anatomie, et donne une explication de la circulation pulmonaire: voir César Emile Dubler et Elías Terés, *La materia médica de Dioscórides*, Tetuán y Barcelona, 1952, 1957, 5 vol.: vol. 2, p. 21-22; 81- 86; 92-98 et aussi Jacques Gélis, «L'évolution de la conscience de la vie et du corps», in *Le corps dans la société espagnole*, p. 15-25: p. 19-21.

¹⁹ C. E. Dubler et E. Terés op. cit: vol. 2, p. 171.

fonctionnent de façon complémentaire. En outre, la femme est considérée d'autant plus comme ventre qu'en elle se conjuguent fonction digestive et fonction génitrice: les deux, comme nous le verrons plus loin, sont liées dans l'esprit médical et même populaire de l'époque. L'utérus, *madre*, est le lieu de nombreuses maladies et, du point de vue clinique, il se caractérise par le mouvement, à tel point que l'ancienne philosophie naturelle ou la médecine antique –Dioscoride, qui est la référence médicale au ^{xvi}^e^me siècle²⁰– le définissaient comme un animal qui réagissait aux divers influx en montant ou en descendant dans le corps.

Moralement et sur le plan de l'écriture poétique, l'exploitation de cet organe complexe va de pair avec l'exploration critique du caractère féminin, déjà tant de fois décrit. L'air en mouvement, porteur d'affections toujours inquiétantes à l'époque, s'assortit à merveille à la dissimulation, l'instabilité, et l'inconstance féminines, dont il constitue la partie cachée, certes, mais concrète. Ce n'est pas nouveau: «La muger mala en sus fechos e dichos non ser firme nin constante maravilla non es dello» déclare *Corbacho*²¹. La flatulence, qui échappe au regard, ressortit aux sens les moins valorisés, l'odorat surtout et l'ouïe: de cette façon la femme qui l'émet s'inscrit dans une relation sensorielle subversive par rapport à autrui et par rapport à la représentation sensorielle de la dame courtoise, qui ne se laisse appréhender que par la vue et dont le parfum, s'il n'est pas évoqué de façon purement abstraite, est emprunté à la flore. Le caractère invisible de l'air suffit pour signifier l'hypocrisie et la sournoiserie qui s'énoncent de façon abstraite dans les textes non burlesques. Alors que le registre misogyne de type moral ne quitte pas l'abstraction,

Engañan con su apariencia
y sus actos deshonestos
y so los hermosos gestos
ay ponçoña y pestilencia.

²⁰ Andrés Laguna, *Dioscórides* (1555), édition fac-simile de 1566, MRA, 1994, 2 volumes.

²¹ Alfonso Martínez de Toledo, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, éd. de Michaël Gerli, Madrid, Cátedra, 1998: 2^e^me partie, chap. 5, p. 167.

le texte burlesque nomme le corps organique et met en cause une dame en l'apostrophant dès le titre, *A una dama porque se reçumava calladamente*:

Perdóneme Dios si peço,
 señora, por la sospecha,
 como estáis en güeco
 nos dais a beber en seco
 vino de vuestra cosecha. [...]
 Ello no sé si es de entrada
 pero sé que es de salida
 y no os debe costar nada
 pues que lo dais de callada.[...]²²

Rezumarse, suinter, renvoie plutôt à un liquide mais l'expression *en seco* met l'accent sur le fait que la femme est un contenant, creux donc, et que sa porosité (corps troué) laisse passer des émanations organiques. Le mot *sospecha*, soupçon, renvoie bien à la méfiance permanente que la femme suscite en son mari ou en son père, si l'on en croit divers types d'écrits –exemples, nouvelles, poèmes, livres d'édification morale– crainte eu égard à sa faiblesse. La chute du second poème procède cependant d'un élément typiquement féminin, la robe à vertugadin, responsable des flatulences: là encore la coquetterie féminine consistant, entre autres choses, à désirer amincir sa silhouette est anéantie par cet effet pervers et incontrôlable.

La distorsion entre le dehors et le dedans contribue à rendre encore plus difficile l'occultation de la réalité physiologique honteuse par l'élégance artificielle. Pourtant le désir de les dissocier est l'objet de tous les soins féminins: maquillage, vêtement, maintien, masques de beauté, coiffures et teintures capillaires sont autant de recours à la beauté que dénoncent les poètes sur un ton amusé, désabusé ou réprobateur. Dans le premier poème, la locution prépositionnelle *so color*, sous prétexte, sous couvert de, ainsi que *so* et *baxo* signifient bien la dissimulation d'une intention

²² S. de Horozco, *Cancionero*, chansons 135 et 45.

perverse par un acte falsifié. De la même façon, par l'expulsion des vents c'est la nature féminine qui s'exprime: plus encore, le corps authentique se révèle sans qu'on n'y puisse rien, sans mise en cause morale, comme le corroborent ces proverbes d'Horozco et de Correas: «Por mejor mujer que sea, no puede ser sino que pea»,²³ «No ay muger por buena que sea que cuando mea no se pea»²⁴.

En dépit de cela, le personnage féminin que les poètes tournent le plus volontiers en dérision est méprisable moralement et socialement. Le rabaissement infligé est donc en rapport avec une moralité douteuse. Et Correas apporte un éclairage moral au phénomène physiologique: «La muger que buen pedo suelta no puede ser sino desenvuelta»²⁵. L'extériorisation, contraire à la bienséance et à la réserve, signifie une liberté avec tout ce que cette notion a de répréhensible quand il s'agit du comportement féminin: sortir, se montrer, parler en public. Ainsi la femme qui cherche à plaire soigne-t-elle ce qui se voit et néglige-t-elle l'essentiel, sa maison, qui, métonymiquement mais aussi dans les codes social et moral, renvoie à son intégrité; sous des dehors séduisants, cette femme dissolue est sale. La représentation poétique

y so los hermosos gestos
ay ponçoña y pestilencia²⁶

concorde avec les leçons proverbiales:

La mujer sucia, la casa por barrer y la cara lucia.
La moza de la plaza, la puerta barrida y la casa cagada²⁷.

La liberté aboutit à un érotisme débridé qui a pour corollaire l'excrément, métaphore du désordre domestique tant matériel que moral. Góngo-

²³ *Libro de los proverbios glosados*, édition de Jack Weiner, Kassel, Edition Reichenberger, 1994, 2 volumes: I, n° 150, p. 189.

²⁴ G. Correas, op. cit., p. 352.

²⁵ Ibid., p. 327.

²⁶ S. de Horozco, *Cancionero*, chanson 135, strophe 28.

²⁷ S. de Horozco, *Teatro Universa*, n° 1462, p. 318 et G. Correas, op. cit., p. 318.

ra tire un double parti du ventre féminin et de la cacophonie, *cacofatón*, pour exprimer la négligence en évoquant métaphoriquement les excréments, *cámara*, puis le sang menstruel, *camisas*:

Labré a mi despecho
 una pieza mala,
 no pude hacer sala,
 y cámara he hecho;
 quedará sin techo
 y el cuerpo vacío [...]
*Si en todo lo qu'hago
 soy desgraciada
 ¿qué quiere qu'haga?*

Camisas corté
 y ante todas cosas,
 de mil mariposas
 las faldas labré[...]²⁸.

Cette représentation met en œuvre la saleté de la femme, indissociable de son sexe et de sa frivolité. Son immoralité implique une attitude qui engage son corps sur le plan sexuel:

Es un infierno segundo
 aquel su sucio pozuelo²⁹

La grossesse elle-même est le fruit du vice et de l'insatiable luxure féminine³⁰. Le fruit sorti du ventre, qui est à proprement parler l'enfant, désigne souvent une production désagréable, malsaine, générée par les

²⁸ Góngora, *Letrilla burlesca* XXVI, 1585, op. cit., p. 120 et suivantes. Le *cacofatón* consiste à éliminer le «e» pour produire la syllabe «ca».

²⁹ S. de Horozco, *Cancionero*, n° 342.

³⁰ Ibid., n° 135, strophe 13: "empeñarse y concebir / naturalmente desean, / y como en otras lo vean / mucho codician parir"; n° 344.

intestins ou l'utérus, ce dernier étant réputé pour ses nombreuses affections³¹. Lope de Sosa exprime son dégoût:

[...] es tu ayre tan corrupto
que diré, pues me hirió,
malaventurado el fruto
que de tu vientre salió.³²

Sur l'amalgame fait entre les viscères et l'utérus repose l'association des registres scatologique et érotique à visée répulsive. Chez Sebastián de Horozco le titre *Sobre una puta vieja que yendo rezando por la calle soltó un quexco y sea para ella*³³ tourne en dérision, par les références scatologiques, anales, l'hypocrisie d'une femme malhonnête qui se livre à la prière de façon ostensible; son intériorité n'est ni dans son cœur ni dans son esprit mais dans son ventre. Les vents qu'elle émet prennent la même signification que l'air, dans les textes du poète et de bien d'autres écrivains contemporains: c'est pure vanité de même que ses prières sont purement mécaniques. En arrière plan est pointée du doigt l'hypocrisie religieuse caractérisée par la pratique spectaculaire des rites et du culte. Par ailleurs, la vieillesse, comme image de la corruption physiologique du corps, répugne et fascine, tant parce qu'elle évoque la proximité de la mort que parce qu'elle exacerbe les vices: «La mujer vieja si no sirve de olla sirve de cobertera»³⁴.

La vieille Urraca du *Libro de Buen Amor*, et davantage encore sa descendante plus ou moins directe, Célestine, marquent amplement la représentation de la femme au XVI^{ème} siècle, époque où les lupanars et la prostitution sont florissants. Dans la chanson 46, *A una puta vieja alcagüeta*, Horozco

³¹ A. Laguna, op. cit., vol. 2, p. 590: le sang menstruel est considéré comme une des substances les plus nuisibles à la santé. Il est responsable de la variole et de la rougeole chez l'enfant et l'adolescent car le fœtus s'en est nourri, d'après Damián Carbón; «no es de natura tan veninosa como el menstuo y procura la natura de expedirla a tiempo cierto», *Epilogo en medicina y cirugía*, E. Dubler et E. Terés, op. cit. II, p. 671-672.

³² Lope de Sosa, *Porque tañendo el Ave María se rodilló cabe una esclava que hedía a ajos*, *Cancionero de obras de burlas*, p. 132.

³³ S. de Horozco, *Cancionero*, chanson n° 61.

³⁴ Gonzalo Correas, op. cit., p. 328.

établit la parenté directe de son personnage avec Célestine. Dans une ville comme Tolède, réputée pour ses femmes de petite vertu, on n'a guère trouvé d'autre remède que d'éloigner le plus possible du centre ville les maisons closes³⁵.

Si dans bon nombre de poèmes, la femme est la cible d'une attaque frontale plus vexatoire, Góngora, dans une *Letrilla*, charge habilement un personnage féminin de faire son récit scatologique:

Salí con trabajo
de mi casa un día,
a hora que corría
grande aire de abajo:
el aire me trajo
un papel con porte,
que a un ciego en la Corte
fue (salvo su honor)
alcoholador,
si no fue biznaga.³⁶

Le soupçon de culpabilité qu'éveillent les flatulences donne lieu à tout un jeu sur la responsabilité comme il ressort du proverbe de Correas: «Pedo con sueño no tiene dueño»³⁷. Le traitement de la culpabilité sur le mode burlesque se rattache à deux traditions: celle du péché originel dont la femme est tenue traditionnellement pour responsable et, celle des procès dont un juriste tel qu'Horozco nous livre une vision parodique, en accusant trois dames. Les femmes deviennent alors locutrices, prenant en charge leur propre défense face aux inculpations de délit scatologique, dans un jugement qui parodie celui de Paris³⁸. La dimension carnavalesque est évidente;

³⁵ Cette mesure est due au très actif Juan Gutiérrez Tello, *corregidor* de Tolède de 1573 à 1579.

³⁶ *Letrilla* xxvi, op. cit., p. 124, str. 4: «ciego en la Corte» anus; «biznaga» papier de toilette.

³⁷ Gonzalo Correas, op. cit., p. 387.

³⁸ S. de Horozco, *Cancionero*, chansons n° 65-69: *A tres damas porque estando todas juntas se le soltó a la una un quexco y él responde por ellas por los mismos consonantes: "Parésceme esta hazienda, / gentiles damas graciosas, / ser juicio, a quien lo entienda, / muy contrario a la contienda / de Paris y las tres diosas"*.

même si elle est plus ou moins présente dans tous les textes cités, elle domine ici, avec le triomphe du rire et la relaxe finale. Les dames rétorquent avec esprit et retournent l'accusation contre celui qui les juge. La prise de parole par la femme opère un changement de perspective: on passe de la vexation, précédemment observée, subie unilatéralement, à une représentation collective du bas corporel, par un processus d'inversion des valeurs. Grâce au dialogue, l'image féminine telle qu'elle est traditionnellement fixée et attendue n'est pas ici remise en cause de la même façon violente et radicale. Chaque personnage, en tant que locuteur, assume le bas corporel auquel il donne l'importance normalement dévolue aux parties nobles du corps. Le plan du discours est le même pour tous les interlocuteurs qui en partagent l'objet avec un plaisir complice. La manipulation parodique des références mythologique, médicale (*las ventosas*), proverbiale³⁹ et du vocabulaire juridique place cet ensemble de poèmes dans un registre purement ludique dont la fonction est libératrice, en particulier par rapport aux registres poétiques non burlesques.

Certes ces registres s'inscrivent bien souvent dans la continuité du discours misogyne préexistant⁴⁰. Mais en même temps ils remplissent une fonction particulière, en proposant une vision du corps de laquelle se dégage un «métadiscours» vis-à-vis de la poésie morale misogyne, déjà ancienne et rebattue. Certains poèmes ouvrent une voie amonale, dérivée du discours anti-féminin mais qui s'en détache. Car cette poésie est destinée à faire rire et tout son discours s'inscrit dans la subversion morale. Cela est surtout vrai pour la poésie érotique⁴¹. Par ailleurs, elle dit le corps sans doute comme jamais il n'a été dit, du moins en langue romane: la littérature goliardique était paillardie mais écrite en latin. Les éléments corporels «tabou» sont dévoilés, la retenue est abolie. Cela pouvait-il se faire hors du

³⁹ "Por el hilo del olor sacaréis de donde ha salido" est formé sur "por el hilo se saca el ovillo".

⁴⁰ Ce sont les débats sur les qualités et les vices des femmes: Gómez Manrique contre Torrellas, H. Mexía contre Juan Álvarez, ou même Fray Iñigo de Mendoza qui pèse lui-même le pour et le contre, *Cancionero del siglo xv*, n° 340, n° 150 et 151, n° 3.

⁴¹ Le *Cancionero de obras de Burlas* n'a pas été réédité après 1519; Góngora est violemment critiqué pour certaines de ses *letrillas*, notamment la strophe 6 de la xxvi, mal comprise. De nombreux poèmes de ce genre sont anonymes et dans tous les cas leur diffusion reste restreinte.

burlesque? Il nous semble que la misogynie traditionnelle se retrouve déviée dans les poèmes où le personnage féminin assume la représentation de son corps face à l'homme. Le pouvoir verbal et la reconnaissance du corps organique ne font qu'un. De plus, il est nécessaire de lier cette revendication au contexte intellectuel qui fait du corps l'objet d'une conscience nouvelle dans laquelle s'inscrit la réflexion proprement médicale précédemment abordée. Du point de vue de la cosmologie, il se trouve affirmé comme élément naturel inscrit dans un système de renouvellement⁴². De plus, les fonctions organiques de vie et de mort, de fécondation et de putréfaction font partie intégrante de la vie quotidienne dans une société où l'hygiène publique est très insuffisante⁴³, les épidémies fréquentes, les maladies souvent mortelles ou bien offrent, comme la syphilis, un spectacle saisissant; il n'est d'ailleurs pas rare de voir des cadavres dans la rue aux époques de grandes pénuries⁴⁴. Il n'y a rien d'étonnant à ce que soient formulés, du moins en partie, les aspects si crus de la réalité⁴⁵.

Enfin, la poésie du corps viscéral féminin fonctionne en opposition radicale à la poésie amoureuse qui maintient une image figée de «la» femme, par le biais d'un code, sans doute usé, mais qui, malgré tout, exprime, dans une certaine mesure, une expérience tout aussi réelle, l'idéalisation de la femme aimée et la place qu'occupe celle-ci dans la vie. Dans un

⁴² J. Gélis, art. cit., p. 15-25; pour les humanistes et pour Erasme en particulier la nature est un ordre nécessaire, un principe universel qui comprend l'essence de l'individu. Ainsi la nature est-elle aussi bien la disposition au bien qui existe chez la personne que l'état brut des choses, ou matière, qui peut être le meilleur comme le pire.

⁴³ Dans un sonnet attribué à Quevedo, Tolède est qualifiée de *muladar*, ms. 3922 de la BNM, fol. 336.

⁴⁴ On peut le déduire des dispositions prises par la municipalité de Tolède en avril 1546, A. Redondo, «Pauperismo y mendicidad en Toledo en época del lazarrillo», *Mélanges offerts en hommage des hispanistes français à Noël Salomon*, Barcelona, Laia, 1979, p. 703-724: p. 716.

⁴⁵ Citons cette eau-forte de Rembrandt, *Le bon Samaritain*, 1633, («L'œuvre gravé», Petit Palais, Paris, Décembre 2006) pour mettre en évidence la familiarité des représentations crues de toutes natures: au premier plan de cette gravure, un chien tourne le dos au spectateur, dans une position sans équivoque; l'artiste a pris soin de graver même les excréments de l'animal; l'œil est d'abord attiré par le second plan, l'entrée de la maison du Samaritain, grâce à la composition en triangle dans laquelle l'entrée de la maison, en haut d'un perron à double volée d'escalier, occupe la pointe supérieure. L'impact du détail cru est donc relégué à un second temps, et peut même échapper au regard des spectateurs les moins attentifs.

cas comme dans l'autre, la part d'exercice littéraire et de jeu est indéniable. Cette poésie qui ose aborder des perspectives nouvelles cherche certainement à instituer de nouveaux codes concernant non seulement l'image de la femme mais aussi sa relation à l'homme, qui donne lieu à des représentations littéraires de plus en plus complexes. Concluons sur un exemple tiré de la *comedia* lopesque: dans *El perro del hortelano*, Tristán tente de dissuader Teodoro d'aimer Marcela en la lui évoquant sous des aspects dégoûtants⁴⁶.

⁴⁶ Disons de façon schématique que le rôle littéraire de la femme en tant que personnage représenté ou auto-représenté s'affirme en poésie et en prose tout au long du *xvi*^{ème} siècle et au début du *xvii*^{ème} siècle, dans divers registres, pour culminer avec María de Zayas.

NOTAS, DOCUMENTOS, COMENTARIOS

Concepto de ciencia en Japón¹

SANTIAGO GASTAMINZA

I. E. S. Menorca/Facultad de Filología (Universidad de Salamanca)

Para definir el concepto de ciencia en Japón hay que tener muy en cuenta no sólo la evolución de la misma a lo largo de los siglos sino sobre todo la absorción de tecnología occidental acontecida en los últimos ciento veinticinco años.

VISIÓN DIACRÓNICA DE LA CIENCIA EN JAPÓN

Antiguamente no existía el concepto de ciencia en el Extremo Oriente. El país hegemónico culturalmente era China, que a partir del siglo VI de nuestra era irradió su escritura entre otros países a Corea y a Japón, y con ella la religión budista. El pensamiento estaba largamente influido por el confucianismo. No había método científico y el universo era un todo más que el análisis de las partes. No había tampoco estudios analíticos de medicina, la cual estaba impregnada de rituales mágicos religiosos, shintoístas y budistas.

Del período anterior a la introducción de la escritura no se sabe mucho debido a la falta de documentos. De lo que sí se tiene certeza es del sistema numérico. La tradición shintoísta afirma que en el reino de Izanagi-no-Mikoto, el ancestro del emperador, antes de la fundación de la dinastía por Jimmu (660 A.C.), había un sistema de numeración que se extendía a las altas potestades de diez.

El concepto de *10.000*, llamado *yorozu* puede que tenga un origen previo a la entrada de la cultura china, aunque no está demostrado. Este concepto llama mucho la atención a los occidentales. Los orientales no cuentan veinte mil sino dos *yorozu* o más modernamente dos *man*.

¹ El autor agradece la bibliografía y la revisión proporcionadas por el profesor Alfonso J. Falero de la Universidad de Salamanca.

Curiosamente, este último concepto parece coincidir con el concepto griego clásico de miríada.

PRIMEROS CONTACTOS CON OCCIDENTE

En el siglo XVI llegaron los navegantes portugueses al sur de Japón, llevando misioneros jesuitas. Pronto empezó el intercambio de conocimientos. Aparte de la introducción de algunos productos como el tabaco, el pan, el témpura o el bizcocho, se verificó también la introducción de las armas de fuego, el avance técnico más apreciado por los señores feudales.

Tras la ejecución de muchos cristianos y la deportación de misioneros en 1614 sólo quedaron los holandeses, que se habían ido introduciendo por la zona. A pesar de la decisión del shogunato de eliminar la influencia extranjera en el país, los holandeses demostraron que sólo tenían intereses comerciales, ya que incluso dispararon contra los cristianos a favor del Shogun durante la rebelión Shimabara en 1637-1638.

Sobre la transmisión de conocimientos científicos de los jesuitas portugueses en Japón se puede suponer que no fue muy abundante, debido al corto período en que estuvieron en el país sin sobresaltos políticos. Es interesante incluir aquí el elemento religioso. Puede valer como ejemplo el que los chinos en cierta medida rechazaran algunos conceptos de ciencia occidental debido a su incorrecta transmisión. Ejemplo de ello fue que los jesuitas, debido a su voto de obediencia al Papa, tuvieron prohibido discutir el concepto del heliocentrismo de Copérnico. Para ello tuvieron que caracterizar el concepto de forma confusa.

LOS SIGLOS XVII Y XVIII

Wasan

Significa cálculo o matemáticas japonesas.

El aislamiento de todo tipo con el extranjero desde el año 1600 supuso el desarrollo de unas matemáticas típicamente niponas, que tuvieron a Seki Kowa (Seki Takakazu) como figura principal.

El caso de Segi Kowa (Segi Takakazu) (1637-1708)

Segi Kowa fue un matemático japonés que creó una notación matemática nueva. Su mayor contribución a las matemáticas son los determinantes

algebraicos, nociones también articuladas por Leibniz y Laplace sobre las mismas fechas. No está realmente claro si hubo acceso directo al conocimiento matemático occidental de la época o se debe a la evolución de la matemática japonesa.

Los Holandeses / Rangaku

Desde la expulsión de los portugueses, los holandeses pudieron utilizar la isla artificial de Dejima, al sur de Nagasaki para sus contactos comerciales, llevados a cabo sobre todo por la Compañía de las Indias Orientales. A pesar de la animadversión generalizada hacia los occidentales, en 1720 se levantó la prohibición sobre los libros holandeses, por lo que esta isla se convirtió en un polo de atracción para los intelectuales y amantes del saber de todo el archipiélago japonés.

El contacto con los holandeses se materializó académicamente en el *rangaku* o “aprendizaje holandés” (*ran* de Ho-*ran*-da y *gaku* de “aprender”) y propició la identificación de Occidente con el idioma holandés, lengua que se dispusieron a aprender los intelectuales que no se conformaban con las enseñanzas tradicionales chinas.

El intelectual Otsuki Gentaku (1757-1827), que justificaba el comercio con los holandeses, enumeró alguna vez objetos útiles importados de Holanda: “relojes, telescopios, azafrán, marfil, azúcar, clavo, pimienta, terciopelo y algunos tipos de medicina y paño” (Keene 1969).

A pesar de que no hubo intención holandesa de expandir la cultura o la ciencia occidentales sino sólo la de comerciar, la voracidad académica hizo acudir algunos estudiosos a Dejima.

EL SIGLO XVIII

El caso de Sugita Genpaku (1733-1817)

El médico Sugita Genpaku estuvo en contacto con el *rangaku* al principio, pero pronto desistió de la idea de aprender holandés ante la insistencia de algunos de la dificultad de su aprendizaje. Sin embargo hubo un hecho que le hizo cambiar de actitud.

En alguna ocasión anterior algunos médicos japoneses habían notado discrepancias entre los dibujos anatómicos de los libros de medicina chinos y sus propias investigaciones. Esta discrepancia se saldaba con la afirmación de que debe haber diferencias fisiológicas entre los chinos y los japoneses.

El reconocimiento incondicional de la veracidad de la ciencia europea sucedió así. Asistiendo a una disección con el libro *Tafel Anatomia* en la mano, Sugita Genpaku descubrió que los órganos visibles de la disección coincidían con los dibujos del libro holandés, por lo que su entusiasmo lo llevó a querer traducir éste.

Sugita, con la colaboración de los médicos Maeno Ryotaku y Nakagawa Junan estuvieron traduciéndolo durante cuatro años. Las dificultades más grandes que tuvieron fue que en muchas ocasiones tenían que suponer el significado de una palabra debido a la falta de glosarios o diccionarios. Además tenían que encontrar un equivalente en japonés. En ocasiones utilizaron palabras chinas como las de los libros disponibles en Japón o tuvieron que inventarlas.

Con gran cautela, ya que había habido casos de confiscaciones de traducciones de libros holandeses, consiguieron publicar la traducción con el nombre de *Kaitai shinsho* (1774) y fue tal el reconocimiento que desató una ola de interés por los estudios holandeses.

Este reconocimiento de la autoridad académica occidental provocó indirectamente un enfrentamiento entre los defensores del *rangaku* y los confucionistas, que vieron peligrar su monopolio de supremacía intelectual afirmando que sólo “la combinación de los logros intelectuales de China equilibrados con las superiores virtudes japonesas podían conseguir lo mejor del ser humano” (Keene 1969. trad. del autor) por lo que el *rangaku* no tenía cabida en la cosmovisión de los japoneses.

El intelectual Otsuki Gentaku en su libro “Escala a los estudios holandeses” (*Rangaku kaitei*, 1783-1788) defendía éstos frente a la exclusividad académica china y afirmaba que la ciencia holandesa se basaba en hechos y no en teorías huecas.

Otra consecuencia de ello fue la toma de conciencia de los defensores del *kokugaku* o cultura nacional japonesa, que, ante las influencias extranjeras, sintieron un deseo de profundizar en su propia cultura sin la referencia externa exclusiva de China.

La influencia científica europea a través de China

Ya hemos comentado que hubo influencia europea a través de las obras traducidas del chino, cultura de la que habían tradicionalmente bebido, por lo que no hubo ninguna reticencia a aceptarla.

Se han documentado varios casos de traducciones de manuales chinos. En 1713, por ejemplo, se publicaron dos libros elaborados por edicto imperial: el *Li-hsiang K'ao-ch'êng* de astronomía y el *Su-li Ching Yün* de matemáticas. En ambos se puede comprobar una gran influencia de la ciencia transmitida en China por los jesuitas europeos.

EL SIGLO XIX

Hay que distinguir claramente la primera parte hasta 1853, un período de transición entre 1853 y 1867, y los años a partir de 1868, fecha de la restauración Meiji.

Hagiwara Teisuke (1828-1909) uno de los últimos representantes de la matemática japonesa (*wasan*) criticó el trato de segundo plano al que iba quedando relegada según se hacía la influencia occidental cada vez más fuerte. Hagiwara afirmaba que ningún matemático europeo podía resolver los teoremas japoneses por ser éstos de naturaleza complicada.

Ante la abundancia de testimonios japoneses que otorgan superioridad a las matemáticas propias se puede aducir que los japoneses tenían una baja opinión de la matemática europea por desconocimiento. Lo que sí que está claro es que los científicos del *wasan* no sentían la necesidad imperiosa o la atracción de la matemática occidental, lo que hace suponer que los conocimientos japoneses en este campo estaban en estado bastante avanzado.

Es curioso notar el nacionalismo japonés en muchos comentarios sobre la superioridad de la ciencia japonesa, sobre todo en matemáticas a finales del siglo XVIII y principios del XIX. "Los números moran en los cielos en la tierra, pero las artes son de fabricación humana, algunas son exactas y otras no. La minuciosidad de nuestra obra matemática sobrepasa con creces la de Occidente porque nuestro poder es una herencia divina, fomentada por el noble y valiente espíritu de una nación que sobresale por encima de otras naciones del mundo" (Koide Shuki, en Smith/Mikami 1914)

No obstante, los japoneses sí que reconocían la superioridad occidental en la astronomía y la física.

*LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XIX***El caso de Sakuma Shozan**

Sakuma Shozan también estudió *rangaku* y gracias a las traducciones de libros holandeses aprendió a hacer cristal, imanes, termómetros, cámaras y telescopios.

A mediados del siglo XIX la presión de las potencias occidentales en Asia oriental se hacía más grande. Sakuma Shozan, después de analizar la derrota de China ante Gran Bretaña en las Guerras del Opio propugnó la adquisición de conocimiento occidental para la defensa militar del país. Elaboró un escrito con doce puntos para la defensa del mar en el que se incluía la fabricación de artillería y de grandes buques mercantes y de guerra.

Sakuma Shozan todavía representa el académico de transición, primero versado en las artes chinas, pero por otra parte interesado también en la técnica occidental. Su lema más conocido es el de “ética japonesa, ciencia occidental” (*wakon yijisai*). No por eso se ha de considerar que fuera un claro partidario de abrir el país a espaldas, pero sí reconocía la superioridad técnica de occidente y propugnó sacar provecho de ella.

Shozan era un hombre muy práctico. Abogó por la unión del gobierno civil (representado por el emperador) y el militar (representado por los señores feudales).

También fue mentor de varias personas que luego fueron clave para modernizar el país.

En su libro *Seiken-roku* (1854) aparecen claves que explican su pensamiento. Podemos destacar la crítica que hace de sus contemporáneos, centrados en estudios chinos de carácter más bien teórico, que no dan soluciones concretas sobre las necesidades de defensa del país y analizan sus necesidades técnicas reales. Tampoco se interesan por la gravitación, la geometría o las matemáticas.

“Las matemáticas son esenciales para el desarrollo de la técnica militar. Las técnicas militares no han avanzado un ápice desde que el chino Sun Tzu escribiera *El arte de la guerra* unos 500 años antes de nuestra era. Los estudiosos se han limitado a memorizarlo sin haberlo intentado mejorar en sus más de veinte siglos de existencia” (en Keene 1969).

EL PERÍODO DE TRANSICIÓN Y RESTAURACIÓN MEIJI

En junio de 1853 el comodoro Matthew C. Perry de los Estados Unidos de América apareció con sus “barcos negros” en la bahía de Edo (Tokio) y provocó una conmoción política, ya que su presencia se consideró una amenaza militar. Al año siguiente se firmó el tratado de Kanagawa, en que se abrieron tres puertos a barcos balleneros estadounidenses para su aprovisionamiento. En 1858 se firmó el Tratado de Amistad y Comercio, en que se abrieron más puertos, también a nivel comercial.

La apertura se hizo cada vez más grande y culminó con la victoria del emperador frente al gobierno de los shōgunes en 1867.

En unos pocos años el movimiento de estudios holandeses se vio eclipsado por la influencia técnica y cultural de Estados Unidos.

Ante la asunción de la inevitable apertura del país y la superioridad técnica del extranjero se decidió emparar a Japón de los conocimientos necesarios para poder medirse en igualdad de condiciones con los forasteros.

Esto se consiguió de dos formas:

1. ENVÍO DE ESTUDIOSOS JAPONESES A OCCIDENTE**El caso de Fukuzawa Yukichi**

Fukuzawa Yukichi estudió *rangaku* y también se desplazó a la isla de Dejima. Más adelante, en 1858 se dio cuenta de que prácticamente todos los extranjeros presentes en el país hablaban inglés y se puso a estudiar el idioma. Más adelante viajó a California y se hizo traductor.

Su máxima más conocida fue “Buscar el conocimiento occidental y reforzar el dominio imperial”.

En su libro *Seiyō jijō* (*La situación del mundo occidental*, 1866) personaliza en tres objetos los adelantos científicos de la época: una locomotora, un barco de vapor y un telégrafo. Para el final del siglo XIX la ciencia occidental se asoció con el “vapor y la electricidad.”

El caso de Yamagawa Kenjiro (1854-1931)

Yamagawa Kenjiro es un ejemplo de adaptación a las circunstancias de su tiempo. A los ocho años entró en una escuela de su clan, en la que sobre todo se enseñaban las virtudes confucianas y samuráis. Al poco, y al comenzar la

era Meiji, tuvo sus primeros contactos con las matemáticas, el álgebra y la geometría.

Kenjiro fue el primer japonés que enseñó física en Japón y también el primero en estudiar en la universidad de Yale (Sheffield College). Su campo de especialidad cubría prácticamente toda la física. En los últimos años trabajó en los campos de la óptica, la termodinámica y la acústica.

Publicó informes de meteorología, estudios sobre el fuego, conductividad de algunos materiales, rayos X, e incluso un diccionario cuatrilingüe de terminología física.

Una ocupación curiosa fueron los estudios sobre clarividencia, que estaban de moda en el mundo occidental a finales del siglo XIX. Mediante la utilización de sujetos con poderes adivinatorios se pretendía establecer el origen de sus cualidades mediante el estudio de ondas. A pesar de los estudios realizados nunca se llegó a comprobar nada.

En sus últimos años se dedicó a la promoción de la ciencia.

Entre otras cosas proclamó la gran significación de la ciencia y abogó por más escuelas y centros de investigación, la mejora de la enseñanza en inglés, la abolición de la enseñanza de los clásicos chinos, la simplificación de la escritura japonesa, la introducción del japonés romanizado y la adopción del sistema métrico decimal.

El caso de Oka Asajiro

Oka Asajiro fue enviado a Alemania para estudiar biología y se embebió de la teoría de la evolución. No se limitó a asimilar el conocimiento que le fue transmitido sino que hizo estudios de carácter sincrético: “digirió este conocimiento y reflexionó sobre él encuadrándolo en visiones budistas sobre la transición de la vida, llegando a conclusiones particulares y originales” (Watanabe 1990).

2. CONTRATACIÓN DE ACADÉMICOS EXTRANJEROS PARA JAPÓN (O-YATOI GAIKOKUJIN)

Se calcula que fueron más de tres mil por contratación pública y muchos más en el sector privado. Se estima que su remuneración en 1874 supuso el 33,7% del presupuesto imperial para ese año.

El caso de Edward S. Morse

Introdujo en Japón la teoría de la evolución de Darwin. Él mismo estuvo muy interesado en la cultura japonesa. Abrió el estudio de la arqueología y la antropología en Japón.

*EL VERTIGINOSO DESARROLLO DE LA CIENCIA EN JAPÓN
DETRACTORES.*

Discurso de Yamagawa

Después de haberse empapado de ciencia occidental, sobre todo de física, en su etapa de madurez prestó especial atención a las repercusiones éticas y paratecnológicas de la ciencia. En su etapa de director de la “Meiji Senmon Gakko” (escuela profesional) de Tokio, insistió mucho en cuidar la formación moral de los alumnos, aparte de la técnica.

En un discurso dado el 1 de abril de 1909 afirmó que “en su intento de equipararse a Occidente, Japón había conseguido muchas destrezas especializadas pero había descuidado la formación moral” (Watanabe 1990).

Muchos han criticado la acelerada absorción de tecnología en Japón como obsesiva y como tal sujeta a desequilibrios. El investigador M. Watanabe en el libro citado *The Japanese and Western Science* (1990), distingue tres problemas derivados de esta rápida asimilación de conocimientos:

1. La introducción, iniciación y utilización técnicas de logros occidentales ha ignorado sus orígenes filosóficos y culturales.

La asunción de la cultura helenística de que la verdad es universal y que se puede conseguir mayor verdad a través del diálogo y el debate, por ejemplo, no se ha transmitido, así como tampoco el humanismo que le subyace.

2. La transferencia de áreas de conocimiento por separado, sin tener en cuenta su interconexión con otras especialidades.

Muchas de las críticas alegan que los japoneses son como máquinas de estudiar nociones técnicas. Sin embargo, los alumnos están centrados más en aprobar los exámenes y sacar buenas notas que en el desarrollo de capacidades que relacionen los contenidos estudiados.

De la obsesión por el estudio en seco de contenidos sin incidir en sus implicaciones o aplicaciones en otros campos se verifica una cierta tasa de desmotivación y abandono.

3. La aceptación de la cultura y conocimientos occidentales sin tener en cuenta la tradición japonesa, sin que haya habido intentos de conexión entre ambas.

El concepto de naturaleza oriental no se respetó con la revolución industrial. Antiguamente se miraba a la naturaleza con ojos de poeta; el objetivo era fundirse con ella, es decir, se vivía desde dentro. Con la adquisición de la ciencia occidental, los japoneses, inconscientemente también han adoptado la concepción occidental de que la naturaleza está supeditada al hombre y por eso se la puede usar a su antojo.

No se han atrevido, por ejemplo, a denunciar los prejuicios que ha causado la mala utilización de la tecnología en la naturaleza, como la contaminación ambiental o de los ríos y mares.

En los años setenta del siglo XX nadie en Japón se atrevió a denunciar casos de daños en la agricultura por factores químicos, ni los peligros de algunos productos farmacéuticos, ni la contaminación automovilística. Este tipo de denuncias se han producido mucho antes en el mundo occidental (en la segunda mitad del siglo XX) y sólo después se han considerado en Japón.

OTRAS CONSECUENCIAS

Otros autores han incidido en que esta metamorfosis vertiginosa se realizó en detrimento de las capas más débiles de la población como afirmó el pediatra Matsuda Michio en 1966:

El mayor peso de la industrialización tal y como la practicó el gobierno Meiji fue llevado por las campesinas. Cientos de miles de jóvenes pasaron a ser trabajadoras de los molinos textiles y murieron de tuberculosis. Las pistolas y los buques de guerra se pagaban con los beneficios conseguidos por la venta de telas de seda y algodón (Watanabe 1990).

CIENCIA LIGADA A ESTADO

Es interesante constatar que la ciencia en Japón siempre estuvo ligada al progreso de la nación, más que al desarrollo científico en sí mismo.

Yamagawa Kenjiro también tuvo en mente, como muchos de sus coetáneos, la idea de que, habiendo vivido de primera mano la superioridad de la

civilización occidental, estaba convencido de que Japón destacaría en las ciencias y se haría rica y fuerte.

Yamagawa estaba guiado por el patriotismo samurái, que deseaba la prosperidad de su pueblo. Esto no se debe entender como militarismo antiextranjero o exclusivamente nacionalista, ya que siempre preconizó la justicia, la comprensión y la libertad internacionales.

El Japón actual sigue siendo un pueblo muy uniforme culturalmente, donde la tecnología tiene un papel preponderante. Sin embargo, en los más de cien años que han pasado desde la introducción de la ciencia occidental, ya no existe esa obsesión, por lo menos explícita, de superar el atraso tecnológico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- KEENE, DONALD (1969) *The Japanese Discovery of Europe, 1720-1830*. Stanford University Press.
- LAVELLE, PIERRE (1997) *El pensamiento japonés*. Acento, 1998.
- SMITH/MIKAMI (1914) *A History of Japanese Mathematics*. Dover, 2004.
- TSUNODA/DE BARY/KEENE (eds. 1958) *Sources of Japanese Tradition* (Vol. II) Columbia University Press.
- WATANABE, MASAO (1976) *The Japanese and Western Science*. University of Pennsylvania Press, 1990.

En torno a las mentiras de la ciencia

BELÉN LOZANO
Universidad de Alicante

El investigador que se halla en situación de incipiente o como principiante en su carrera académica no dejará de sentir consuelo al comprobar que los grandes precursores del desarrollo científico también tuvieron sus días de poca inspiración, pero además podrá divertirse al comprobar ciertas falacias, imposturas y curiosidades de la vida científica en general. La sociedad tiende a convertir en mitos a personas que han aportado algo relevante a la civilización, ya sea desde el ámbito de la ciencia, del arte, la política..., aunque en los últimos tiempos bien es verdad que también se tiende a adoptar como modelos sociales a personajes variopintos cuyos méritos una persona de cierto sentido común y una decencia normales se esforzaría por ocultar si la adornaran a ella. El hecho es que siempre ha habido personas de referencia en los diferentes estadios de la historia a las que sus coetáneos han acudido en búsqueda de consejo o ávidos de saber. Durante siglos nadie se atrevió a cuestionar los postulados de Aristóteles. Y Pitágoras permanentemente ha disfrutado de una posición elevadísima de sabio, aunque como cuenta Aydon, en su libro *Historias curiosas de la ciencia*, Pitágoras prohibió comer judías a sus seguidores argumentando que si se enterraba una judía durante cuarenta días cubriéndola con estiércol, adoptaría una forma humana. Me pregunto si la judía será el “eslabón perdido” del que tanto se habla en las teorías neodarwinistas de la evolución.

En la mayoría de las civilizaciones se ha considerado a la mujer como inferior al hombre y, puesto que la ciencia está indisolublemente ligada y por tanto recibe una gran influencia de la ideología imperante en su época, han sido abundantes las teorías científicas encaminadas a demostrar esta inferioridad. No obstante, de entre las hipótesis que la ciencia ha adoptado sobre la mujer, una de las que más me ha chocado por provenir del genio del que proviene, es la afirmación aristotélica de que las mujeres tienen menos dientes que los hombres. De manera que si en la cumbre de la inteligencia se produ-

cen ciertos “deslices”, qué no podrán llegar a afirmar o hacer otros científicos de inteligencia más modesta o empujados en sus investigaciones por motivaciones menos desinteresadas. Hoy en día nadie recordará el nombre de Voronoff, sin embargo, como cuenta di Trocchio en *Las mentiras de la ciencia*, hasta los años cincuenta este científico gozó de gran popularidad gracias a un método de rejuvenecimiento basado en el trasplante de pequeñas porciones de testículo de mono. Ciertamente es mucho lo que se puede llegar a crear gracias a la impotencia humana frente al envejecimiento y la muerte, y basta con observar hasta dónde ha llegado la cirugía estética. Voronoff, que alcanzó a ser director de biología de la *École des Hautes Études* de París y más tarde director de cirugía experimental en el servicio de fisiología del *Collège de France*, contó entre los pacientes que se sometieron a su operación con el célebre Anatole France. El conocido escritor, si no enfermo imaginario, sólo presentaba síntomas de agotamiento y malestar, no poco frecuente entre hombres de letras. Resultaba el paciente ideal: por su fama, que garantizaba la difusión del experimento, y por la facilidad de su cura: bastaría con una buena dosis de sugestión. En parte Voronoff resultaba creíble por su propio aspecto juvenil, lo que sus contemporáneos desconocían era que éste se debía a sus intervenciones de cirugía estética y no al implante que defendía. Al contrario de la sed de fama y dinero de Voronoff, que hizo que miles de caballeros de todo el mundo se pasearan con testículos de primate entre las piernas, es bien sabido que muchos de los más grandes científicos, como Newton, trabajaban principalmente por íntima satisfacción propia. Quiere decirse, pues, que ha de quedar bien clara una diferencia muy importante a la hora de estudiar las falacias, mentiras y manipulaciones de la ciencia. Los científicos modernos como Voronoff, incluso las instituciones académicas, a veces engañan empujados por intereses económicos, políticos o de prestigio social. Los científicos antiguos mentían más bien en pos del progreso de la ciencia, con el fin de refutar y difundir teorías que consideraban ciertas, ya que como decía Karl Popper, resulta imposible demostrar de manera concluyente si algo es verdadero y sólo podemos demostrar si algo es falso. En palabras de Trocchio, “los científicos engañan en nombre de la verdad porque no pueden demostrarla”. Este segundo tipo de “mentiras” no sólo no son perniciosas para el progreso científico, sino que son necesarias. Muchas teorías ampliamente aceptadas nacieron del destierro de teorías anteriores que se demuestran falsas. Como reflexiona

Thom, en la ciencia lo falso siempre genera lo verdadero. El enemigo de la ciencia no son las teorías equivocadas sino las irrelevantes.

Hay dos ejemplos, relatados por Aydon, que ilustran excelentemente lo referido. Se recordará que, sin algunos “errores”, en la actualidad a saber qué idioma se hablaría en gran parte de Sudamérica. El descubrimiento de 1492 se produjo gracias al error de cálculo más fructífero conocido. Como sabemos, a finales del siglo XV, la creencia en una Tierra esférica era casi universal entre los europeos educados y Colón tenía la idea de intentar llegar al Este viajando hacia el oeste según el mapa del italiano Toscanelli. Colón se embarcó en esta aventura porque según sus cálculos se enfrentaba a un viaje de sólo 6.300 kilómetros. Si hubiera contado con los cálculos más exactos de Eratóstenes, según los cuales su viaje habría de ser de 22.000 kilómetros, es muy probable que se hubiera dedicado a otra cosa. Otro ejemplo, bien diverso, de cómo las resoluciones científicas más brillantes pueden nacer del error o la casualidad es el de los Rayos X, descubiertos por el alemán Wilhelm Conrad Röntgen. En realidad Röntgen estaba experimentando con rayos catódicos, que en aquel entonces eran poco comprendidos, cuando de repente notó que una pantalla situada a más de un metro de su aparato se iluminaba. La pantalla tenía una capa de sustancia llamada platinocianuro de bario, y Röntgen comprendió que estaba demasiado lejos como para que aquel efecto lo causaran los rayos catódicos. Se le ocurrió que el tubo había podido emitir alguna forma de radiación desconocida hasta entonces y, tras consagrar un mes a esta experimentación, anunció su descubrimiento, vital para el desarrollo del diagnóstico clínico.

Actualmente, cada vez preocupan más tanto el relativismo epistémico como los fraudes científicos. Pero las universidades, institutos y demás organismos donde los científicos preferentemente desarrollan su actividad profesional se ven obligados a presentar datos periódicamente a fin de evitar recortes de financiación, y de ahí en ocasiones el recurso a las “trampas”.

El biólogo y zoólogo norteamericano Watson, que en 1962 recibió el premio Nobel junto con Francis Crick y Maurice Wilkins por el descubrimiento de la estructura del ADN, hizo tambalearse los cimientos de la investigación científica al acusar públicamente este hecho en su libro *La doble hélice*. Esta obra supuso un escándalo y *Harvard University Press* se negó a publicarla, presionada por los otros dos investigadores que compartieron con Watson el premio Nobel. No obstante no se pudo vetar su publicación a manos de otro edi-

tor y en poco tiempo las ventas del libro se dispararon. Watson habla con toda sinceridad de la nueva estructura social de la ciencia de la que ha nacido un nuevo tipo de científico dispuesto a todo para alcanzar sus fines. Al pasar la ciencia de afición de unos pocos a actividad profesional de cada vez más personas, qué duda cabe de que se ha visto contaminada por la competitividad profesional, la ambición económica, la sed de prestigio y la falta de escrúpulos. Lejos ha quedado ya la imagen del científico impelido por la curiosidad y ávido de saber. Según se publicó en la reseña de esta obra aparecida en el *Chicago Sunday Times*: “El mito del científico objetivo, altruista, consumido hasta la muerte por el fuego de la curiosidad, esclavo del deseo de conocer” tocaba a su fin. En esta misma reseña queda definida la ciencia como actividad competitiva de un hombre contra otro hombre en la que el conocimiento es solamente un subproducto. Entre las “tretas” y “argucias” de las que Watson reconoce haberse valido en pos de su objetivo científico cabe recordar el intento de que su hermana sedujera a Wilkins a fin de ser admitido en su laboratorio, el haber aprovechado su amistad con Peter Pauling para espiar al padre de éste, Linus, ganador de un Nobel y peligroso adversario... Todo esto parece más propio de un relato de intriga que de la idea que el ciudadano común pueda tener de la investigación científica.

Además de las “trampas” a las que recurrió Watson, las más frecuentes son el plagio, la manipulación de datos (véase el caso Baltimore que explica Di Trocchio con gran detalle en su libro *Las mentiras de la ciencia*, en que los “retosques” en los datos de su cuaderno de laboratorio le valieron el Nobel de Fisiología y Medicina por “descubrimientos relativos a la interacción entre los virus tumorales y el material genético de la célula”) y, sobre todo en el caso de las ciencias sociales, el oscurantismo. Por otra parte, es muy de recordar cómo los gobiernos u otros organismos no científicos han “manipulado” también las inocentes investigaciones de los estudiosos teóricos para fines de lo más vil. Paradójico que la bomba que devastó Hiroshima y Nagasaki causando miles de muertos, se basara en la ecuación de un declarado pacifista ¿no? ¿Se lo habría pensado dos veces Einstein antes de publicar sus conclusiones de haber sabido el fin que se les iba a dar?

Al igual que el libro de Watson supuso un duro golpe para la imagen del científico incorruptible, mero instrumento al servicio del avance científico, el físico estadounidense Alan Sokal ha sacado recientemente de nuevo los

colores a parte de la comunidad científica internacional con su experimento consistente en el envío de un artículo paródico plagado de citas absurdas a la prestigiosa revista norteamericana *Social Text* donde no dudaron en publicarlo. El sinsentido de esas citas resultaba de la aplicación de ideas y conceptos de las ciencias naturales sacados de contexto a las humanidades o ciencias sociales por parte de autores que, en muchos casos, sólo tenían un conocimiento superficial de las teorías sobre las que sustentaban sus argumentos. Como resultado de este experimento Alan Sokal y Jean Bricmont publicaron su libro *Imposturas intelectuales* que “se ocupa de la mistificación, del lenguaje deliberadamente oscuro, la confusión de ideas y el mal uso de conceptos científicos.”

No es infrecuente que académicos e investigadores en ciencias sociales traten de “vender” grandes avances en su campo reexpresando ideas ya por todos conocidas con un lenguaje grandilocuente que escapa al entendimiento de sus lectores, quienes prefieren aclamar estas “aportaciones” antes que confesar abiertamente ante sus demás colegas que no las entienden. De nuevo estamos ante un caso de egos inflados y falta de humildad.

Ante esta relación de perspectivas se puede estar tentado de dejarse vencer por el desánimo, concluir que la ciencia es un instrumento que los poderosos manipulan a su antojo o perder la fe en la objetividad desinteresada de la misma. Pero no podemos olvidar que a pesar del relativismo epistémico la ciencia es de gran utilidad, ya que como afirma Di Trocchio mientras se demuestran falsas o no, la aplicación práctica de las teorías científicas ha permitido construir aviones, inventar antibióticos que han salvado muchas vidas, poner en órbita satélites, etc. Estos aspectos prácticos, los denominados saltos tecnológicos, permiten discriminar descubrimientos y teorías genuinamente científicas de simples falsificaciones o estafas. Valga un ejemplo aportado por el mismo Di Trocchio: La teoría del geocentrismo de Ptolomeo ya ha quedado totalmente desterrada desde que, 400 años después de su aparición, Copérnico sacara a la luz su libro en el que sostenía por primera vez la teoría heliocéntrica. No obstante, no podemos considerar que fuera un fraude científico ya que la teoría de Ptolomeo se basaba en cálculos matemáticos minuciosos, daba cuenta de las observaciones que se podían realizar tanto a simple vista como con los instrumentos de la época, y permitía útiles aplicaciones prácticas para la navegación y la elaboración de calendarios fiables. Otra cosa

es que Ptolomeo también “hiciera trampas” al copiar las observaciones de las realizadas por Hiparco, que vivió doscientos años antes.

Naturalmente, la ciencia siempre estará contaminada por las debilidades de la naturaleza humana, pero si tenemos en cuenta que en el siglo XVIII y hasta el invento de su vacuna por parte de Jenner, la viruela en alguno de sus brotes llegó a matar a una de cada tres personas y las que sobrevivían quedaban a menudo horriblemente desfiguradas o ciegas, creo que todos tendremos que reconocer lo mucho que la ciencia ha contribuido a la salud y a la vida.

Se cuenta que Newton abrió un agujero en la puerta de su casa para que su gata pudiera entrar y salir sin perturbar su concentración, hasta ahí la idea no es que sea digna de elogio, pues a esa conclusión han llegado muchos no tan bien dotados desde el punto de vista intelectual. Lo curioso es que cuando la gatita tuvo descendencia, no se le ocurrió otra cosa que hacer unos agujeros más pequeños para ellos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AYDON, C. (2006): *Historias curiosas de la ciencia*, Barcelona, Robinbook.

DI TROCCHIO, F. (1995): *Las mentiras de la ciencia*, Madrid, Alianza.

KUHN, T. S. (1971): *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

SOKAL, A. y BRICMONT, J (1999): *Imposturas intelectuales*, Barcelona, Paidós.

WATSON, J.D. (1968): *The double helix. A personal account of the discovery of the structure of DNA*, Londres, Atheneum.

Maxime Chevalier

JEAN CANAVAGGIO

Universidad de París X, Nanterre

Con la muerte de Maxime Chevalier, fallecido el pasado 20 de agosto, se nos ha ido un gran hispanista. Nacido en 1925, no lejos de Nîmes, alumno de *l'École Normale Supérieure*, fue, durante más de 30 años, catedrático de la Universidad de Burdeos, ciudad en la que acabó su vida. Su tesis doctoral sobre *L'Arioste en Espagne*, lo consagró en 1966 como un maestro. El libro no era sólo un replanteamiento completo de la recepción del *Orlando Furioso* en el Siglo de Oro: cada uno de los campos que estudiaba, tratárase de la épica, el romancero o el teatro, se beneficiaba de nuevas y fecundas perspectivas. Así, el examen del *Quijote* a la luz de Ariosto resultaba ser una lectura fundamental del *Quijote* todo, cuyo autor, más allá de lo que lo separa de su antecesor, se nos aparece, desde este enfoque iluminador, sutilmente emparentado con el poeta italiano: no sólo por adoptar la misma fina sonrisa ante el imperio de las reglas, sino por compartir la misma predilección por la sencillez y la libertad creadora.

En una universidad que fue una de las cunas del hispanismo francés, y en coincidencia con personalidades como Noël Salomon, Maxime Chevalier desarrolló una larga serie de investigaciones sobre la lectura en la España aurisecular, así como sobre los "minicuentos" y la tradición oral en los siglos XVI y XVII y su impronta en la creación literaria. No hay más que recordar, entre otros títulos, *Lectura y lectores en la España de los siglos XVI y XVII*, *Cuentecillos tradicionales en la España de los Siglos de Oro*, *Folklore y literatura: el cuento oral en el Siglo de Oro*, *Cuentos folklóricos en la España del Siglo de Oro* y *Cuento tradicional, cultura, literatura*. En el marco de su paciente y rigurosa labor, llegó a echar nueva luz sobre algunas obras cumbres de las letras auriseculares. Recuérdese, entre sus numerosos artículos sobre el *Quijote*, el admirable estudio titulado "El *Cautivo* entre cuento y novela", en el que Chevalier muestra cómo el relato de Ruy Pérez de Viedma reelabora profundamente la matriz del cuento tradicional de *La hija del Diablo*, tanto en su construcción como en el comportamiento de los protagonistas. Sin embargo, no por ello Chevalier des-

estimó otros campos, como prueba el libro *Quevedo y su tiempo: la agudeza verbal*, considerado por algunos como culminación de su trayectoria. En él no se limita a identificar los elementos formales y retóricos que caracterizan al conceptismo, sino que además estudia la pragmática de la agudeza, los modos en que se hace presente en la vida real, en los géneros mínimos que entretienen a los caballeros y gentes de corte. Ese enfoque le permite mostrar que el estilo más típicamente quevedesco exagera las especies de agudeza gratas a la buena sociedad del siglo XVI y progresivamente orilladas, en cambio, a lo largo del siguiente, a medida que la tipografía se volvía más dominante y desplazaba las técnicas de la oralidad. Quevedo, gracias a unas prodigiosas dotes creadoras, alzó a gran arte las mañas que él y tantos otros venían usando para triunfar en los salones y medrar al arrimo de los poderosos.

El prestigio internacional de Maxime Chevalier, invitado en numerosas universidades del mundo, fue galardonado con el doctorado *honoris causa* de la Universidad de Santander y con el Premio Nebrija, que le fue concedido en 1998. Prosista admirable en francés y en español, de una elegancia un punto a la antigua, era hombre de inmensa cultura, siempre dominada. Aunque no dejaba de contemplar con alguna ironía las pequeñeces del mundo académico, siempre se interesó por la labor de los colegas más jóvenes, cuyos primeros pasos supo guiar con sumo acierto. A partir de ahora, pues, echaremos de menos al que fue siempre y en todo momento un auténtico caballero.

RECENSIONES, NOTICIAS BIBLIOGRÁFICAS Y OTRAS

Julio González en el Centro Nacional Georges Pompidou

por Julio Neira

El Centro Nacional de Arte y de Cultura Moderna Georges Pompidou, ha celebrado su trigésimo aniversario entre el 4 de julio y el 8 de octubre, con una gran retrospectiva del escultor español Julio González, uno de los artistas principales y más abundantemente representados en sus magníficos fondos. En efecto, más de doscientas cincuenta obras de este barcelonés, nacido en 1876 y fallecido en París en 1942, se conservan en el que sin duda puede considerarse el templo del arte contemporáneo francés. En esta colección Julio González, formada sobre todo a partir de compras de sus obras por el estado francés y gracias a las sucesivas donaciones y legados de su hija Roberta y los posteriores de sus legatarias universales, Carmen Martínez y Viviane Griminger, podemos hallar ejemplos de su genio en muy variados ámbitos: la joyería y el arte decorativo, la pintura y el dibujo, y sobre todo la escultura, algunas de cuyas piezas maestras se cuentan

entre los principales orgullos de este museo, como la *Tête en profondeur*, de 1930, primera pieza del siglo XX considerada “tesoro nacional” por el gobierno francés, y adquirida para el Centro Pompidou en 2003 gracias al mecenazgo de la Compañía Pernod-Ricard, patrocinadora igualmente de esta exposición.

El magnífico homenaje al escultor español que esta exposición supone es, pues, no sólo una justa correspondencia a la generosidad de su familia, sino también una reafirmación de las bases museográficas con que se concibió desde su creación el Centro Pompidou. El interés del Museo nacional de arte moderno por Julio González se había manifestado pronto después de su muerte. Ya en 1952 fue una de las primeras instituciones en organizar una exposición retrospectiva de su trayectoria, adelantándose al Museo de Arte Moderno de Nueva York, y una de las primeras en adquirir sus obras, reconociendo así la importancia fundamental de su papel en la historia del arte contemporáneo. En 1999 una exposición organizada por el Centro Pompidou en Toulouse reunió en sugestivo diálogo sus obras en hierro con las de Pablo Picasso, con quien había colaborado entre 1928 y 1932, elevando a la

máxima categoría la consideración que le es debida al haber sido el primer escultor que empleó la soldadura autógena sobre hierro, y conseguir plasmar en tres dimensiones su concepto de la escultura como “dibujo en el espacio”. En realidad el hallazgo de Julio González, sus magníficas combinaciones de figuras y planos que abundan en la exposición, fue debido a una característica inusual entre los artistas de su tiempo. Una técnica como la soldadura autógena era bien conocida en el mundo de la industria, que los artistas no frecuentaban, y donde González la había aprendido en su trabajo como obrero en la fábrica Renault. Julio González era partidario del trabajo duro y no regular, que garantizaba una estabilidad económica, y había huido del mundo de la vida de privaciones que los artistas bohemios se impusieron casi como norma de estilo.

Esta completa retrospectiva que presenta el Centro Pompidou en París, ofrece una amplia variedad de trabajos del artista ordenados de manera cronológica y temática, pues se revisa su obra desde los inicios hasta su muerte, en 1942. Las piezas se exhiben con un conjunto de documentos y fotografías que contextualizan su creación. El recorrido de la exposición comienza con piezas de ebanistería y arte decorativo, seguidas de pinturas que reflejan la influencia que ejerció en los primeros años del artista el clasicismo de Puvis de Chavanne, como se constata en sus cuadros, retratos y escenas campes-

tres.

Se dedica la segunda área de la muestra a las esculturas realizadas en la década de los años veinte, cuando crea buena parte de sus trabajos más conocidos y en donde se evidencia su contacto con el cubismo. De esta década destacan las esculturas de láminas de metal y las máscaras, así como las primeras piezas *lineales* de hierro y un grupo de obras que están a medio camino entre la abstracción y el primitivismo, especie de simbiosis creativa que tantas aportaciones produjo al arte de la época.

La tercera sección de la muestra presenta una selección de las mejores piezas monumentales de González, realizadas entre 1930 y 1935. Seguidamente, tres grupos de esculturas, uno de ellos datado de 1932 a 1936, muestra la indefinición entre lo abstracto y figurativo, para terminar esta área, y la exposición en sí, con *cabezas de bronce* realizadas de 1933 a 1936, en las que González experimenta desde una nueva perspectiva con el volumen.

Figura emblemática de la creación artística de la primera mitad del siglo XX, pues, pese a no haber tenido éxito en vida, los más grandes le consideraron un formidable ejemplo, y tuvo una influencia considerable sobre la escultura contemporánea. «Materia, espacio, cuerpo y espíritu» fueron los términos empleados por Julio González para definir su ambición estética, y justifican la fascinación que ejerció desde el final de la Gran Gue-



rra sobre toda una generación de escultores que han asumido su herencia y la modernidad de una obra que ha traspasado las fronteras estilísticas entre cubismo y surrealismo, figuración y abstracción.

Si la exposición Julio González es un hito en sí misma, su valor se incrementa incluso, y se proyecta en el tiempo con el espléndido catálogo razonado, el primero, de sus obras conservadas en la colección del Centro Pompidou. La riqueza del conjunto que recorre todos los periodos de creación del artista, ofrece una visión exhaustiva de su producción, en el que las obras aparecen clasificadas en veintitrés capítulos, en función de la

datación hipotética de una parte de ellas, aunque a los criterios cronológicos se suman los temáticos.

En exposición y catálogo están representadas todas las grandes etapas de su arte y sus obras maestras entre 1903 y 1942. A las series iniciales de dibujos suceden los conjuntos de esculturas clásicas de la década de los años 20, prolongados por las primeras máscaras en cobre. La década de los 30 marcan el apogeo de su escultura en hierro, representada aquí por sus obras maestras: *Femme se coiffant I* (1931), *Femme à la corbeille* (1934), *La Girafe* (1935) ou *L'Ange, L'Insecte, La Danseuse* (1935), comprada en 1952 gracias al empeño del hispanista Jean Cassou,



Tête de Montserrat n° 2 (1940).

entonces director del Museo de arte moderno de París, que le dio título con Picasso. A estas obras lineales, auténticos « dibujos en el espacio », continúa un ciclo de cabezas rotundas, tomadas del modelo de la estatuaria medieval. Los últimos años de la carrera de González están representados por el mayor conjunto de dibujos y esculturas, que culminan con la magnífica cabeza de *Montserrat gritando*, su contribución al Pabellón de la República Española en la Exposición Universal de París de 1937, expresión veraz del dolor de todo un pueblo bajo las armas del fascismo y emblema de la tragedia de la guerra civil, así como por las figuras híbridas y biomórficas del final, por ejemplo los dos *Hombres cactus* de 1941.

Una biografía ilustrada con documentos en gran parte inéditos y numerosos textos de los mejores especialistas, como Tomás Llorens, artífice de la colección Julio González en el Instituto Valenciano de Arte Moderno, que prepara el catálogo razonado completo de la obra del barcelonés, completa este catálogo, que se suma a la magnífica serie de textos dedicados por el Centro Pompidou a los principales escultores del siglo XX, entre los que el español Julio González se halla por derecho propio.

*Dictionnaire amoureux de
l'Espagne,*

de Michel Del Castillo,
Paris, Plon, 2005
por Pierre Bovis

C'est en 2005 que paraît le *Dictionnaire amoureux de l'Espagne*. Il s'agit d'une commande que fait l'éditeur Jean-Claude Simoën à Michel Del Castillo pour un ouvrage qui viendra prendre sa place dans la collection des *Dictionnaires amoureux* aux éditions Plon. Salué par la critique, l'ouvrage recevra le *Prix Méditerranée* l'année suivante.

Le *Dictionnaire amoureux* n'est pas un guide sur l'Espagne, ni un journal de voyage, ou de *choses vues* : l'auteur se dispense bien de toute description. Il n'est pas non plus une anthologie rassemblant les grandes figures de la littérature espagnole, ce qui pourrait être le penchant naturel d'un écrivain. Toute la génération des poètes de l'entre-deux guerres, dite de 27, n'est ainsi pas évoquée à l'exception notable de García Lorca.

Le *Dictionnaire amoureux* est bien un dictionnaire, au sens où les entrées, alphabétiques, sont autant d'accès pour commencer la lecture. Plus transversale que linéaire, celle-ci permet, comme le peintre devant sa toile, de voir peu à peu, par touches successives, le motif apparâ-

tre. Son apparition fait alors du *dictionnaire amoureux* un abécédaire. Chacun se souvient sans doute de ce petit livre illustré où jeune enfant, il découvrait sur chaque page une lettre de l'alphabet accompagnée d'un mot et souvent d'une illustration. La calligraphie avait sa place pour associer dans le jeune esprit l'art visuel au graphique. L'objectif était d'apprendre l'alphabet. De la même manière, le dictionnaire amoureux de Del Castillo permet au lecteur de découvrir les terres si contrastées d'Espagne, ses enfants, ses arts, ses cultures, son âme déchirée, autant de matières, d'images, de senteurs éparpillées, pour partager avec l'auteur sa lecture de l'Espagne.

De *l'Espagne*, ou d'*une* certaine Espagne?

C'est ici que le dictionnaire amoureux, par sa nature même, qui ne se veut pas exhaustif mais sélectif et donc subjectif, dessine en creux un autre dictionnaire, *haïssable* cette fois, que laissera apparaître en ombre chinoise la lecture linéaire de l'ouvrage.

Le Dictionnaire comporte cinquante six entrées. De la première, Abd-al-Rahmán III, premier calife de Cordoue, prince raffiné qui mena au X^{ème} siècle l'apogée de l'islam andalou jusqu'aux frontières de la civilisation occidentale, à celle du peintre Zurbarán, contemporain de Velázquez, dont les tableaux religieux témoignent de l'austérité catholique qui prévalait alors en Espagne dans le contexte de la Contre-Réforme, l'auteur

donne par sa première et dernière *porte*, l'édifice à visiter, moitié islamique, moitié chrétien. Les différents accès proposés entre ces deux figures sublimées nous confirment le motif que veut peindre Del Castillo. C'est par la question religieuse que l'on comprendra les contradictions et les convulsions de l'Espagne. Si les contradictions surmontées et acceptées, tolérées, dessinent une Espagne généreuse et aimante, d'une Espagne de tolérance et de compréhension menées jusqu'à l'utopie, celles qui s'annihilent montrent une Espagne tout aussi utopique, mais dont la violence et la haine ont écrit ses pages les plus sombres.

De cette première période où le calife regarde vers le Nord plutôt que vers la Mecque, où l'Islam *s'andalouse* pour reprendre le néologisme de l'orientaliste Lévi-Provençal, à la Reconquête des Rois Catholiques, il y a les premiers contours de ce que Miguel de Unamuno appellera *le sentiment tragique de la vie*.

D'où vient cette expression si pessimiste marquée dans la chair espagnole, cette angoisse de la mort qui nourrit de manière si prodigieuse, si mystique, *l'immortel besoin d'immortalité* ? C'est dans l'histoire religieuse, l'histoire des religions, que Del Castillo, à son tour, porte son interrogation.

Devenant idéologique, la religion catholique veut soigner cette Espagne malade de la manière la plus radicale : l'amputation. Amputer le pays de sa part inconciliable, refusée, niée, pour le puri-

fier de sa part arabe et juive, fut une chirurgie morale et spirituelle que l'Inquisition mena à bien, avec application. Par les massacres et les exils, les nouvelles conversions, de gré ou de force, les idéologues catholiques remportaient une victoire politique sur les hommes. Pas sur les esprits, ou du moins pas comme on le souhaitait. Faut-il ici rappeler qu'une grande partie de la littérature classique espagnole fut écrite, dès le XIII^{ème} siècle par des *conversos*, terme désignant les nouveaux catholiques ? L'antisémitisme espagnol a trouvé là sa réponse la plus inattendue, en laissant en héritage une littérature désabusée et sceptique qui porte toute la singularité du peuple espagnol : une déchirure intérieure qui le montre *à la fois* épique et tragique.

L'Espagne de Del Castillo ne veut pas pour autant être lue seulement comme une histoire académique, ou controversée, fût-elle polémique, en nous renvoyant aux vieux débats du XIX^{ème} siècle de Sanchez Albornoz ou d'Americo Castro: l'Espagne existait-elle avant la conquête arabo-musulmane ou fut-elle accouchée par la Reconquête ?

Michel Del Castillo revient sur l'histoire et sur les hommes qui l'ont faite. Ses parcours, de l'Espagne musulmane à celle d'aujourd'hui, montrent une parfaite connaissance du terrain, une érudition qui chaque fois aiguise son analyse. Mais on retiendra surtout la pertinence de ses renvois, la fréquence d'un lexique qui revient au détour d'une entrée, comme

l'amertume, le songe, l'illusion ou la *chimère*, autant de correspondances amplifiées par la nature même de l'ouvrage et qui provoquent des mises en perspective saisissantes.

Ainsi, une parole rapportée d'un dirigeant d'ETA sur l'identité basque renvoie à celle d'un autre basque, le vieil Unamuno, répondant en 1936 au général Millán Astray sur l'identité espagnole. Le panorama qu'embrasse Isabelle du sommet des palais de l'Alhambra reconquis s'éclaire de la voix de ce jeune communiste qui récite un soir de 1928 ou 1929, dans l'appartement familial de Madrid, *La mort d'Antoñito El Cambario* de García Lorca. Michel Del Castillo nous propose ainsi un voyage où l'Espagne d'aujourd'hui répond à celle d'hier, laquelle n'a jamais totalement disparu de la réalité contemporaine.

Désormais démocratique et européenne, tolérante au point d'être novatrice en Europe sur bien des questions de société, l'Espagne d'aujourd'hui n'attend-elle alors jamais fini de dépasser les luttes incessantes qui l'ont déchirée depuis plus de mille ans ?

Il reste bien ces traits de caractère, ces postures, ce langage sentimental qui distinguent l'Espagnol de tout autre. L'homme est dans son histoire. Mais hasardons-nous sur nos bancs d'école : un jeune adolescent espagnol comprendrait-il mieux la *Célestine* ou *La Casa de Bernarda Alba* que son camarade français, précisément parce qu'Espagnol ? Deux sorties

pédagogiques nous rappellent avoir amené il y a bien des années des élèves français voir la *Célestine*, en français, et plus récemment des élèves espagnols voir la pièce de García Lorca, *dans le texte*.

Dans les deux cas, les élèves en sortirent aphones, assommés, égarés comme s'ils venaient d'assister à une lecture polyphonique de la *Critique de la Raison pure*. Qu'est devenu le sentiment tragique ?

Cette incompréhension, cette impression de coupure avec des œuvres de d'aucuns situent au cœur de l'essence espagnole laissent présager que la culture européenne, accouplée à la mondialisation, nivelle bien les particularismes. On peut voir dans les sursauts patriotiques, plus que nationalistes, ou les plongeurs dans les profondeurs de l'histoire, parfois dans le marigot folklorique, le besoin de se donner des racines. Elles seules, à la recherche de nouvelles nourritures, permettent au nouvel arbre que nous sommes de pousser dans la modernité.

Ces racines, Michel Del Castillo, veut les reconnaître dans l'Espagne de la *déchirure*, devenue chez lui l'Espagne de l'exil à laquelle il s'est toujours senti appartenir. C'est ici l'essence même de son hispanité.

Au fil des entrées, l'auteur décline ainsi sa grammaire personnelle qui, nous replongeant dans les jardins orientaux d'Al Andalus jusqu'à l'imaginaire de Buñuel et d'Almodovar, nous permet de lire l'Espagne, ou plutôt de baigner dans

le roman de son Espagne, celle qui n'a jamais cessé de porter haut ses utopies superbes, sa soif d'absolu, dans ce geste qui la dépasse en même temps qu'il échappe à la réalité forcément médiocre de la vie, un geste libre, irrationnel. Ce geste, nous le retrouvons chez celui qui, au moins toujours, sert de miroir au

délire et à la mélancolie de son peuple, *Quichotte*. Peu importe que le *Chevalier à la Triste Figure* s'agite dans le vide, ou qu'il ne voie pas ce qu'il voit, l'important est dans le *désir*, son désir d'aimer.

En ce sens, son Dictionnaire de l'Espagne ne pouvait bien être qu'*amoureux*.

El Siglo de Oro en escena.

Homenaje a Marc Vitse

Toulouse, Presses Universitaires du Mirail y

Consejería de Educación de la Embajada de España en Francia, 2006

Índice

Mercedes Cabrera, Prólogo	xv-xvi
Al lector	xvii-xviii
Lista de publicaciones de Marc Vitse.....	xix-xxviii
Frédéric Serralta, Loa introductoria.....	xxix-xxxvi
Fausta Antonucci, Métrica, espacio dramático y estructura de la comedia: el caso de <i>Cada uno para sí</i>	1-13
Ignacio Arellano, El gracioso en el teatro de Bances Candamo.....	15-34
M ^a Soledad Arredondo, Castillo Solórzano y la mixtura barroca: poesía, narrativa y teatro en <i>La niña de los embustes, Teresa de Manzanares</i>	35-51
Danièle Becker, <i>Hado y divisa de Leonido y de Marfisa</i> . Adiós a las tablas palaciegas de Calderón	53-63
Alain Bègue, <i>Loa sacramental al nacimiento del hijo de Dios</i> , de José Pérez de Montoro: estudio y edición.....	65-76
Piedad Bolaños Donoso, Anales del teatro sevillano: Juan Jerónimo Valenciano y su repertorio teatral (1624-1625).....	77-94
Christian Bouzy, Andrea Alciato, autoridad emblemática en el <i>Tesoro de la Lengua</i> de Sebastián de Covarrubias	95-121
Catalina Buezo, <i>Luis Pérez el gallego</i> , de Pedro Calderón de la Barca: cuestiones de género en una pieza temprana.....	123-132
Jean Canavaggio, De Catalinón a Ciutti.....	133-138

Enrica Cancelliere, Lo femenino en <i>El Burlador</i> de Tirso de Molina.....	139-153
Antonio Carreira, Juan de Ibaso Malagón: inventario y muestra de su obra poética	155-178
Sofía M. Carrizo Rueda, Dramatización del viaje y prácticas descriptivas en el teatro áureo. Aspectos de <i>El castigo sin venganza</i> y de otros textos de Lope y Calderón...	179-191
Michel Cavillac, Una nota al <i>Guzmán de Alfarache</i> : la anécdota del cuadro invertido (<i>Segunda parte</i> , III-9).....	193-201
Francis Cerdan, Una obra inédita de Fray Hortensio Paravicino: la neoestoica <i>Constancia cristiana</i>	203-216
Maxime Chevalier, Lope docto en pullas	217-225
Christophe Couderc, Guardando respeto a Aristóteles: en torno a los versos tachados por Lope al final de <i>El castigo sin venganza</i>	227-234
José M ^a Díez Borque, Pastores en Tirso (II): «entremeses» pastoriles en comedias. Textos significativos	235-245
Laura Dolfi, El teatro de Góngora: conmutación y búsqueda de la identidad.....	247-262
Santiago Fernández Mosquera, Libertad hermenéutica y modernidad: las primeras fiestas cortesanas de Calderón	263-282
Teresa Ferrer Valls, El duque de Lerma, el príncipe Felipe y su maestro de francés	283-295
Jacqueline Ferreras, Apuntes sobre la escritura del <i>Viaje de Turquía</i>	297-309
Francisco Florit, La materia teatral en <i>La Dorotea</i> de Lope de Vega	311-324
André Gallego, Un avatar de las <i>Elegancias</i> de Aldo Manucio: <i>El latino de repente</i> de Juan Lorenzo Palmireno	325-334
Luciano García Lorenzo, <i>La vida es sueño</i> y la ópera: <i>Life is a Dream</i> de Lewis Spratlan y James Maraniss (1975-1978)	335-349

Enrique García Santo-Tomás, Lope de Vega, los carboneros y la alquimia del teatro.....	351-362
Françoise Gilbert, Polimetría y estructuras dramáticas en el auto de Calderón <i>Los encantos de la culpa</i> (1645): las implicaciones dramáticas de una estructura binaria	363-381
Luis Gómez Canseco, La <i>comedia</i> de Avellaneda. Algo más sobre las raíces dramáticas del <i>Quijote</i> apócrifo.....	383-394
Aurelio González, El vestuario teatral de las comedias cervantinas.....	395-404
Rafael González Cañal, Rivalidades familiares en el teatro del Siglo de Oro: <i>Los amantes de Verona</i>	405-418
Lola González Martínez, Los inicios de la comedia barroca y el representante Diego López de Alcaraz	419-434
Agustín de la Granja, Comedias del Siglo de Oro censuradas por la Inquisición	435-448
Georges Güntert, El arte dramático de Lope de Vega: división de la fábula y estructura del discurso.....	449-465
Alfredo Hermenegildo, Exigencias de la catequesis y vías de dramatización: el teatro de Diego Sánchez de Badajoz	467-479
Carine Herzig y Christophe González, Una comedia olvidada del portugués Jacinto Cordeiro (1606-1646): <i>El Juramento ante Dios y lealtad contra el Amor</i>	481-492
Víctor Infantes, De lo que aconteció a dos Santos Varones en Tolosa de Francia, y todo lo demás que verá el curioso lector en esta relación	493-505
Robert Jammes, Refranes y frases malsonantes que coligió el maestro Gonzalo Correas (Primera parte).....	507-528
Jean-Michel Laspéras, El viaje de Italia: <i>El Licenciado Vidriera</i> (Cosas acaecidas en la hostería genovesa).....	529-540
Rosana Llanos López, La aportación de Pinciano a la teoría de la comedia.....	541-551
Donald McGrady, <i>El amor médico</i> de Tirso y <i>L'Amour médecin</i> de Molière	553-561

- Abraham Madroñal,
«Una acción entre plebeya gente»: los entremeses impresos por Velasco
en Cádiz a mediados del XVII..... 563-575
- Carlos Mata Induráin,
Pervivencia de la comedia burlesca en el siglo xviii: *Pagarse en la misma
flor y Boda entre dos maridos*, de Félix Moreno y Posvonel..... 577-595
- Jesús Menéndez Peláez,
La alegoría de la vida como feria o mercado en el teatro jesuítico: *La Mar-
garita preciosa* 597-612
- Rosa Navarro Durán,
Dos episodios del *Libro del caballero Cifar* a la luz de sus fuentes: el empe-
rador que no se reía y la buena dueña espulgando la cabeza del caba-
llero 613-626
- Dolores Noguera Guirao,
Elena Osorio: ¿una actriz en la etapa de formación de la comedia ba-
rroca? 627-638
- Valentín Núñez Rivera,
Un avatar tardío de la ficción sentimental. Céspedes y Meneses recrea
a Piccolomini 639-650
- Thomas Austin O'Connor,
Barbarie y civilización en *También se ama en el Abismo* de Agustín de Sala-
zar y Torres (1636-1675) 651-659
- María del Valle Ojeda Calvo,
Progne y Filomena, una tragedia recuperada de la colección Gondomar. 661-680
- Joan Oleza,
Mesones de teatro 681-694
- Blanca Oteiza,
Quién es quien premia al amor, de Bances Candamo: propuesta de estruc-
turación dramática 695-706
- Maite Pascual Bonis,
Algunos datos sobre el teatro áureo en México, de la mano del autor,
actor y poeta Eusebio Vela 707-717
- Felipe B. Pedraza Jiménez,
Cada cual lo que le toca. Notas de lectura 719-731
- José Manuel Pedrosa,
Los fantasmas enamorados: Job, Vélez de Guevara, Calderón Castillo
Solórzano, Zayas, Feijoo, Cruz, Irving (y la tradición folclórica)..... 733-745
- Benoît Pellistrandi,
Reflexiones sobre la escritura de la historia de la nación española. Los

discursos preliminares de las <i>Historias generales de España</i> desde Mo- desto Lafuente (1850) hasta Ramón Menéndez Pidal (1947)	747-757
Jean-Marc Pelorson, Breve noticia biográfica (con coda australiana) de Simon Chauvel (1594- 1657), amigo de Lope de Vega.....	759-766
Carmen Peraita, <i>Mar de tinta</i> . Espacios femeninos en la venta de libros y pliegos de cor- del en la comedia de Lope de Vega	767-778
Javier Pérez Bazo, Honores franceses a Luis de Góngora	779-792
Maria Grazia Profeti, Rimas bíblico-simbólicas: burla, transgresión y moda.....	793-805
Florence Raynié, La sentencia en la prosa narrativa de Lope de Vega: primera aproxima- ción	807-818
Marie-Blanche Requejo Carrió, <i>El remedio en la desdicha</i> de Lope de Vega, comedia de fronteras	819-836
Mercedes de los Reyes Peña, Nueva entrega sobre carteles de teatro áureo	837-855
Dominique Reyre, Invencción lopesca de San Jerónimo o el desierto como crisol de santidad en <i>El Cardenal de Belén</i> de Lope de Vega	857-880
Fernando R. de la Flor y David Ferrer, «Ecología» sacra. Unas <i>soledades</i> eremíticas: Andrés de Lillo y su <i>Des- cripción prosipoética de San Jerónimo de Guisando y sus cuevas</i>	881-892
Marie Roig Miranda, Los nueve sonetos de <i>El perro del hortelano</i> de Lope de Vega	893-906
Victoriano Roncero López, El arte de la bufonería en el <i>Guzmán de Alfarache</i> de Mateo Alemán	907-921
Francisco Ruiz Ramón, Don Quijote y Peer Gynt (utopía y teatro)	923-932
Enrique Rull, Articulación dramática de la métrica en el auto <i>Psiquis y Cupido (para Toledo)</i>	933-945
Maria Caterina Ruta, Cervantes y las armas de amor	947-958
Ricardo Serrano Deza, <i>La dama duende</i> : asimetrías reveladoras entre la segmentación métrica y la de «grupos de presencia»	959-973

Christoph Strosetzki, «Who is who»: elogio a España. Un capítulo de retórica epidíctica en el Siglo de Oro	975-988
Ana Suárez Miramón, Función metateatral de Culpa en el teatro sacramental de Calderón.....	989-999
Marsha Swislocki, En las fronteras del imperio: Jerónimo Corte Real y la épica luso-cas- tellana	1001-1009
Anne Teulade, El espacio plural en <i>El sitio de Bredá</i> de Calderón: lo visible y lo invisible en un drama histórico-épico	1011-1024
Isabelle Touton, <i>El capitán Alatríste</i> de Arturo Pérez-Reverte y la memoria nacional	1025-1036
Marcella Trambaioli, Una pre- <i>Dorotea</i> circunstancial de Lope de Vega: <i>Los ramilletes de Madrid</i> . I. Análisis estructural	1037-1048
Luis Vázquez Fernández, Respuesta agradecida	1049-1051
Germán Vega García-Luengos Las credenciales calderonianas de otra comedia rechazada por Calderón: <i>El perdón castiga más</i>	1053-1069
Ana Vian Herrero <i>Comedia del saco de Roma</i> de Juan de la Cueva: la defensa del orgullo na- cional y los materiales historiográficos de Paolo Giovio.....	1071-1089
Cécile Vincent-Cassy <i>La Ninfa del Cielo</i> de Tirso de Molina, ¿una comedia hagiográfica?	1091-1102
Rina Walthaus «Mi bien un breve sueño ha sido apenas». Fortuna en <i>La gran Semíramis</i> de Virués y en <i>La hija del aire</i> de Calderón	1103-1113
Elizabeth R. Wright, Barry D. Sell y Louise M. Burkhart, Amor y desamor en un <i>scriptorium</i> jesuita: el Padre Horacio Carochi, misionero en Nueva España y editor del teatro áureo	1115-1125
<i>Tabula gratulatoria</i>	1127-1128
Índice	1129-1133

*El nacimiento del
cervantismo,*

Ed. de A. Rey Hazas y J. R. Muñoz,
Madrid, Verbum (col. Verbum Mayor),
2006

Difícil es tributar mejor homenaje al autor del Quijote y a esta propia obra que la puesta en claro y a disposición del lector de aquellos textos que fundaron críticamente su posición universal durante los dos últimos siglos reconocida de manera unánime, por encima de circunstancias políticas, ideológicas y culturales. Es en el siglo XVIII cuando el Quijote, entendido como una nueva y original variante de la épica heroica, alcanza de manera estable esa gran dimensión internacional, estética y simbólica, que ya nunca le abandonaría. Este volumen

ofrece tal reconstrucción cervantista, evidentemente centrada en principio en los textos españoles de la Ilustración neoclásica, desde Mayans o Eximeno, Jovellanos o Corner, pero también otros escritos de la gran tradición europea, como los de Bowle, Addison y Jonson que representan el testimonio de la muy temprana crítica inglesa (que en realidad cabría remontar hasta mediados del siglo XVII), para concluir, ya a comienzos del XIX, con el excepcional homenaje de los idealistas alemanes, sin quienes la literatura española clásica nunca hubiese llegado a ser lo que es. Se ha tomado como límite la *Introducción a la estética* (1804) de Jean Paul Richter y, por tanto, se ha incluido al Schelling de la *Filosofía del Arte* y al joven Friedrich Schlegel, pero ya omitiendo el trabajo posterior que representan las celeberrimas lecciones de Historia de la literatura de este último.

Resúmenes para repertorios bibliográficos

Título. Ciencia, filosofía y humanismo: Una disputa más aparente que real

Autor. Morató, Francesc

Lugar. Univerdidad de Castellón

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Desde el supuesto de que la relación histórica entre Ciencia, Filosofía y Humanismo es problemática, aunque nunca indiferente, afrontamos el hecho de que la aceptación de sus debilidades, se convierte, paradójicamente, en su fuerza. A su vez, nos preguntamos si esto no constituye un indicio de que nos encontramos al comienzo de una nueva época en que, al menos, pueda hablarse de fructífero desarrollo entre ellas.

Abstract.

From de point of view of relationship between Science, Philosophy and Humanism it is difficult but not indifferent, we focus on the fact the acceptance of their weakness, makes, paradoxically, their strength. At the same time, we ask ourselves if this is not a hint that we find ourselves at the beginning of a new era in which, at least, it can exist a fruitful dialogue among them.

Palabras clave.

Ciencia, Democracia, Historia, Verdad, Inmanentismo.

Key words.

Science, Democracy, History, Truth, Inmanentism.

Título. Las razones del humanismo contra la ciencia

Autor. García Gibert, Javier

Lugar. I.E.S. Juan de Garay / Universidad de Valencia

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

El artículo ofrece un repaso de las razones que la tradición humanística, ya desde Sócrates, opuso a la visión científica del mundo; unas razones que, renovadas por la aportación cristiana, se plasmaron en los humanistas del Renacimiento, empezando por Petrarca. Pero en el mismo período renacentista se fue gestando un cambio radical en el modelo epistemológico que privilegiaba una nueva visión filosófico-científica cuya metodología y concepto de verdad no tenían nada que ver con las formas y los intereses característicos del humanismo. Este cambio configuró, no obstante, la modernidad y se afianzó con la noción ilustrada de progreso y el positivismo decimonónico hasta llegar a la hegemónica mentalidad técnico-científica de nuestros días. Pero, a lo largo de este proceso, los defensores de la tradición humanística han seguido cuestionando esa mentalidad triunfante con nuevos y con viejos argumentos.

Abstract.

The article offers a review of the reasons that the humanistic tradition, from Socrates himself, set up in opposition to the scientific view of the world. These reasons, renewed by the Christian contribution, manifest themselves among the humanists from the Renaissance, since Petrarch. But, in the same Renaissance period, it was being developed a radical change in the epistemological model of thinking, which favoured a new philosophical-scientific view, whose methodology and concept of truth had nothing to do with the classic forms and interests of Humanism. That change shaped, however, modernity and was consolidated thanks to the enlightened notion of progress and the nineteenth-century positivism just to get to the current dominant technical-scientific stream of thought. But, alongside this process, defenders of the humanistic tradition have kept on questioning that victorious viewpoint both with new and old arguments.

Palabras clave.

Humanismo, Ciencia, técnica, deshumanización, Ciencias humanas (Ciencias del espíritu), Sentido, verdad, vana erudición, Renacimiento, revolución científica, Ilustración, positivismo, progreso, sabiduría, conocimiento.

Key words.

Humanism, Science, technique, dehumanization, human Sciences, Meaning, truth, useless erudition, Renaissance, scientific revolution, Enlightenment, positivism, progress, wisdom, knowledge.

Título. Wilhelm y Alexander von Humboldt: El último gran ejemplo clásico de las ciencias y el humanismo

Autor. Martí Marco, M^a Rosario

Lugar. Univerdidad de Alicante

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Se constata y subraya la relevancia de los hermanos alemanes Humboldt como figuras de gran preeminencia también actual en el mundo científico universal. Los conceptos de cultura, ciencia y formación que imprimieron en su siglo han prevalecido hasta nuestros días como ejemplo notable de una genialidad a la que el hombre siempre aspira. Fueron plenamente conscientes de su herencia cultural occidental y grecolatina y debido a su extraordinaria preparación intelectual y científica lograron alcanzar las cumbres del saber.

Abstract.

The pre-eminence of such relevant thinkers as the German brothers Humboldt is stated, even in present-day world of science. The concepts of culture, science and training that they promoted in their times have prevailed up to our time as a notable example of a genius always aimed at by humankind. They were fully conscious of their Greek, Latin and Western heir and due to their outstanding intellectual and scientific preparation they reached the highest levels of knowledge.

Palabras clave.

Humboldt, Humanismo, lingüística, geografía, conocimiento global, transdisciplinariedad, universidad, naturaleza americana.

Key words.

Humboldt, Humanism, linguistics, Geography, global knowledge, cross curricular issues, university, American nature.

Título. Ciencia y humanismo según Émile Bréhier

Autor. Planelles, Montserrat

Lugar. Univerddidad de Alicante

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

En este artículo se da cuenta del concepto de ciencia como valor, siempre en relación con el humanismo, según la reflexión que el filósofo francés Émile Bréhier ofreció a mediados del siglo XX, en *Science et Humanisme*, durante una de las más reconocibles situaciones críticas de la cultura europea moderna.

Tras hacer un recorrido por la historia de la filosofía, Bréhier propone una nueva vía de interpretación: la intervención del Estado como garante de la bondad de los progresos y desarrollo de los resultados científicos. Ahora bien, esta nueva relación entre la política y la ciencia tampoco resulta ser la solución, pues la libertad de conciencia del científico queda mermada. En definitiva, restaurar el humanismo empieza por restaurar el concepto universal de dignidad humana, única fuente donde el pensamiento encuentra los límites para que los resultados de la actividad científica se pongan definitivamente al servicio del hombre y de la sociedad.

Abstract.

In this article we deal with the concept of science as value, always related to humanism, according to the reflection which the French philosopher Émile Bréhier gave by the middle of the twentieth century in Science et Humanisme, in one of the most recognisable critical situations of modern European culture.

After going through the history of Philosophy, Bréhier suggests a new interpretation: the intervention of State as a guarantee of the goodness of progress and development of scientific outcomes. However, this new relationship between politics and science does not seem to be the solution, as the scientist's freedom of conscience is affected. Thus, restoring humanism starts by restoring the universal concept of human dignity, the only source where thinking meets the limits for the outcomes of scientific activity to be placed definitively at the service of man and society.

Palabras clave.

Ciencia, humanismo, progreso, mundo griego, renacimiento, naturaleza humana, crisis del humanismo, política para la paz.

Key words.

Science, humanism, progress, Greek world, Renaissance, human nature, crisis of humanism, politics for peace.

Título. 'Ciencia' como concepto de tratamiento enciclopédico

Autor. Del Olmo, M^a Teresa

Lugar. Univerdidad Cardenal Herrera-CEU de Elche

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Las grandes enciclopedias, que incluso representan producciones significativas del saber y de las culturas que las producen, no sólo son fuente de información sino un medio excelente de encuesta y de determinación del estado y difusión del conocimiento. La *Enciclopedia* francesa, el *Larousse*, la *Británica* y el *Espasa* son los casos analizados en el presente artículo a propósito del concepto y tratamiento de los términos y argumentos correspondientes a 'Ciencia'.

Abstract.

The great encyclopaedias, which even represent meaningful productions of the knowledge and cultures where they are produced, are not a source of information but an excellent method of survey and finding of the state and spreading of knowledge. The French encyclopaedia, the Larousse, Britannica, and the Espasa are the cases analysed in this article speaking of the concept and dealing of terms and arguments corresponding to "Science".

Palabras clave.

Ciencia, enciclopedias, Enciclopedia francesa, Enciclopedia Británica, Enciclopedia Espasa.

Key words.

Science, Encyclopaedias, French Encyclopaedia, Encyclopaedia Britannica, Encyclopaedia Espasa.

Título. Sobre nuevas aportaciones a la historiografía científica

Autor. Hernández Ariza, Javier

Lugar. Univerdidad de Alicante

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Este artículo se aproxima a las características formales y de contenido más relevantes que presentan dos de las nuevas aportaciones a la historiografía científica en castellano publicadas en el año 2007: *Historia sencilla de la Ciencia* e *Historia de la ciencia*. Sus características, en parte coincidentes y en parte divergentes, dan pie a variadas observaciones y reflexiones sobre sus más fundamentales rasgos en cuanto a planteamientos, enfoques y cualidades genéricas en ambas obras.

Abstract.

This article deals with the most relevant formal and content features that introduce two of the newest contributions to scientific historiography in Castilian Spanish published in 2007. Historia sencilla de la Ciencia and Historia de la ciencia. Their characteristics, partly coincidental, partly divergent, permit varied perspectives and reflections about their most essential features regarding plans, approaches and generic qualities of both works.

Palabras clave.

Historia de la ciencia, José Luis Comellas, Javier Ordóñez, Víctor Navarro, José Manuel Sánchez Ron, humanidades, canon científico, divulgación, tradición científica, científicos-filósofos, inventores-descubridores-exploradores, paradigma científico, periodización, comparación, selección.

Key words.

History of science, José Luis Comellas, Javier Ordóñez, Víctor Navarro, José Manuel Sánchez Ron, humanities, scientific canon, spreading, scientific tradition, scientist-philosophers, inventors-discoverers-explorers, scientific paradigm, timing, comparison, selection.

Título. Al lado y más allá de la ciencia: Prácticas espirituales

Autor. Herrera de la Torre, Francisco

Lugar. Universidad de Alicante

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Aun cuando el Absoluto, por su condición de tal, siempre esté presente, aproximarse a su vivencia requiere, por parte del ser humano, de una serie de prácticas espirituales cercanas a la ciencia. Éstas deben encaminar a la observación silenciosa, con plena consciencia del momento vivido y más allá de las descripciones dualistas que el pensamiento hace. Es en esa situación, en la cual queda trascendida la práctica misma, cuando puede hacerse patente que la Divinidad, mi Ser, sin nacimiento y sin muerte, todo lo abarca.

Abstract.

Even though the Absolute, as a consequence of its being, is always present, approaching its experience requires, for the human being, a number of spiritual practices close to science. These experiences have to lead to silent observation, with full conscience of the moment lived and beyond the dualist descriptions made by thinking. It is in that situation, where the very practice itself is transcended, when Divinity can be made evident, my Being, without being born or dying, all that is encompassed.

Palabras clave.

Conciencia, Silencio, Eckhart, Krishnamurti, Wilber.

Key words.

Conscience, Silence, Eckhart, Krishnamurti, Wilber.

Título. Las relaciones musicales entre Francia y España desde el Barroco hasta mediados del siglo XIX

Autor. Llobet Lleó, Enrique

Lugar. Asociación Valenciana para los Estudios Históricos-musicales, Valencia

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Continuación de *Relaciones musicales entre Francia y España hasta el Renacimiento* (Hispanogalia, I, 2004-2005). El autor recorre el intercambio y la influencia mutua en el dominio de la música entre ambos países, poniendo de manifiesto las diferencias en el período barroco, el giro producido con el advenimiento de la dinastía borbónica en España y la acogida francesa de los exiliados españoles en el período absolutista. Refiere la introducción de los aires populares españoles en Francia y de la danza cortesana francesa en España, contando siempre en ambos países con una mayor influencia italiana, especialmente en el XVIII en España con la introducción de la ópera; así como la reacción popular contra el artificioso refinamiento francés que impregnaba el despotismo ilustrado de la corte y la aristocracia españolas.

Abstract.

Continuation of Relaciones musicales entre Francia y España hasta el Renacimiento (Hispanogalia, I, 2004-2005). The author surveys the exchange and mutual influence in the domain of music between both countries, revealing the differences in the Baroque period, the twist produced with the arrival of the Bourbon dynasty in Spain and the reception in France of Spanish exiled in the absolutist period. He presents the introduction of the Spanish popular airs in France and of French court dances in Spain, always having a great Italian influence in both countries, especially in the 18th century in Spain with the introduction of the opera, as well as the popular reaction against the artificial French refinement which impregnated the illustrated despotism of the Spanish court and aristocracy.

Palabras clave.

Música popular, música cortesana, música eclesiástica, danza, ópera, órgano, guitarra, Lully, Sors.

Key words.

Popular music, court music, church music, dance, opera, organ, guitar, Lully, Sors.

Título. Transfiguraciones y juegos de las escrituras del yo en París (Ernest Hemingway, Miguel de Unamuno, Enrique Vila-Matas)

Autor. Vauthier, Bénédicte

Lugar. Université François Rabelais Tours

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Análisis del fenómeno literario de la intertextualidad a partir del estudio de las diferencias estructurales, estéticas e ideológicas existentes entre *Cómo se hace una novela*, de M. de Unamuno, y la gestación de *La asesina ilustrada*, de E. Vila-Matas, a partir de las confesiones de propio Vila-Matas en *París no se acaba nunca*.

Abstract.

*Analysis of the literary phenomenon of intertextuality from the study of the structural, aesthetic and ideological differences which exist in M.Unamuno's *Cómo se hace una novela* and the gestation of E. Vila-Matas's *La asesina ilustrada*, from the confessions of the very Vila-Matas in *París no se acaba nunca*.*

Palabras clave.

Intertextualidad, novela autobiográfica, autoficción.

Key words.

Intertextuality, autobiographic novel, self-fiction

Título. *L' autre corps de la femme au siècle d'or : une contrepoétique et ses significations*

Autor. Dumora, Florence

Lugar. Université de Reims

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

A partir de las referencias a diversos autores de los siglos de oro se ofrece el contraste entre la poesía lírica, que canta la belleza de una mujer muy difusa en cuanto a rasgos físicos o corporales, y una poesía burlesca, mucho más concreta, pero en la que la mayor parte de las referencias corporales tienen un signo negativo, asociadas a bajos instintos juzgados como tales desde la moral religiosa de la época. Dos corrientes distintas y contradictorias, la una idílica y la otra misógina, pero complementarias por cuanto nos permiten un conocimiento más preciso de la figura femenina.

Abstract.

From the references to different authors of the Golden Centuries we may find the contrast between the lyrical poetry, which enhances the beauty of a very diffused woman in what concerns physical or bodily features; and a burlesque poetry, much more specific, but in which bodily references have a negative sense, associated to low instincts judged as such in the religious moral of the times. Two different and contradictory trends, the first one idyllic, the second misogynous, both of them complementary as they enable us a more precise knowledge of feminine characters.

Palabras clave.

Lírica amorosa, poesía burlesca, misoginia, moral religiosa.

Key words.

Love poetry, burlesque poetry, misogyny, religious moral

Título. Concepto de ciencia en Japón

Autor. Gastaminza, Santiago

Lugar. I.E.S. Menorca / Facultad de Filología Universidad de Salamanca

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Sumaria visión de la evolución de la ciencia y de los principios científicos en Japón, desde la concepción de una ciencia exclusivamente japonesa hasta la asimilación de los conceptos científicos y los avances tecnológicos occidentales, tratando de encuadrarlos en la idiosincrasia y la tradición japonesas.

Abstract.

Quick survey of the evolution of science and scientific principles in Japan, from a perception of science solely Japanese until the assimilation of Western scientific concepts and technological advances, trying to place them in the Japanese idiosyncrasy and tradition.

Palabras clave.

Ciencia, oriente y Occidente, matemáticas, tradición.

Key words.

Science, East and West, Mathematics, tradition.

Título. En torno a las mentiras de la ciencia

Autor. Lozano, Belén

Lugar. Universidad de Alicante

Título de la revista. *Hispanogalia*

Resumen.

Existe una imagen del científico sediento de saber que trabaja incansablemente sin otro objeto que el progreso científico, pero no deja de ser cierto, por un lado, sobre lo cual inciden estudios publicados recientemente, que hasta algunos de los grandes genios creyeron toda su vida en hipótesis falsas y se equivocaron como el resto de los humanos, y por otro lado que existen "impostores de la ciencia" e "imposturas".

Abstract.

There exists an image of the scientist thirsty of knowledge, who works tirelessly with no other aim but scientific progress. But it is not any less certain that even some of the greatest geniuses, as it has recently been published, believed all their life in false hypothesis and failed as the rest of human beings. On the other hand there exist "science fakers" and "fakes".

Palabras clave.

Ciencia, mentira, falacia, manipulación, impostura científica.

Key words.

Science, lie, fallacy, manipulation, scientific fake

TRADUCTOLOGÍA Y TRADUCTOGRAFÍA

José Ángel Valente

FRAGMENTOS ROTOS
FRAGMENTS BRISÉS

(Selección de poemas)

Introduction

ANDRÉS SÁNCHEZ ROBAYNA

« La valeur d'une œuvre n'est pas dans ce qu'elle contient. Mais dans ce qui l'entoure », a écrit Max Jacob dans l'une de ses inquiétantes réflexions sur la parole poétique. Il me semble que cette réflexion ne met pas tant l'accent sur la valeur d'une œuvre que sur sa *situation*, c'est-à-dire, sur l'espace que cette œuvre crée ou va créer autour d'elle et qui constitue son cadre naturel de formation et d'existence. Il s'agit d'un espace propre qui s'inscrit au cœur d'un autre espace plus vaste, celui de la langue et de la tradition littéraire. Une œuvre, donc, se *situe* par rapport à cet autre espace grâce à la création de son propre espace, son lieu spécifique. Du point de vue de l'histoire, de la langue et de la tradition, une œuvre s'insère dans des coordonnées historiques et littéraires précises ; du point de vue de son propre espace, du lieu que son œuvre a créé, le poète peut dire, par contre, comme le personnage de *The Family Reunion* d'Eliot : « I don't belong to any generation » (« Je n'appartiens à aucune génération »). Et cela, non pas en un sens historique, mais dans le sens plus large – c'est-à-dire trans-temporel – de la parole poétique.

Rares sont les poètes espagnols de la seconde moitié de ce siècle finissant dont on puisse dire comme de José Ángel Valente qu'ils ont créé leur propre espace poétique. Cette œuvre commence dans les années cinquante, années de complète atonie culturelle d'une Espagne d'après-guerre obstinément hostile non seulement à toute

manifestation de modernité mais à toute forme de culture libre. Or, dès ses débuts, la foi en la parole a été l'une des caractéristiques d'une poésie dont le premier titre, paru en 1955, *En guise d'espérance* peut déjà être interprété, me semble-t-il, dans ce sens, c'est-à-dire dans le sens d'une foi et d'un espoir obstinés, à une époque qui en était tout particulièrement la négation et dans un espace qui se présentait sous la forme du désert. « Je traverse un désert et sa secrète / désolation sans nom », disent les vers sur lesquels s'ouvre cette œuvre poétique. Presque cinquante ans plus tard, cette écriture parle encore de « sables embrasés », d'une « étendue désertique sans fin... ». « Nous étions dans un désert confrontés à notre propre image que nous n'avions pas reconnue », lisons-nous dans *Personne*, la publication la plus récente de l'auteur. L'idée du désert comme espace de solitude ou de désolation auquel nous a conduit l'histoire se confond avec le symbolisme du désert comme espace de réflexion et d'expiation de l'être (si cher à Valente comme à un autre poète contemporain dont il se sent particulièrement proche : Edmund Jabès, pour qui le désert est un « emblème d'identité »).

De ces années-là à ces toutes dernières années, la poésie de Valente n'a cessé de répondre, d'affirmer sa foi en un temps et un espace originaires, mais aussi de témoigner de la souffrance et l'écrasement de l'homme. J'ai souligné intentionnellement la double valeur du désert dans cette poésie, parce que cette image résume en un certain sens, me semble-t-il, l'évolution de cette œuvre poétique des années cinquante à aujourd'hui. En effet, jusqu'à la fin des années soixante, cette écriture qui débuta en s'inscrivant à sa manière dans la mouvance réaliste alors dominante dans la littérature espagnole de l'époque, a exploré la dimension *morale* de la parole, une dimension qui privilégiait, bien sûr, la parole de l'histoire. Inutile de dire qu'il s'agissait d'une aventure rigoureusement

personnelle, étrangère à tout sens d'appartenance à un groupe ou à une génération, à quoi on continue souvent encore aujourd'hui à vouloir la réduire.

Ce point mérite, en fait, d'être précisé et éclairé. Valente partageait avec la poésie lyrique de cette période – avec une grande partie de celle-ci, pour être plus précis – la tendance au réalisme, et il a même participé activement à l'établissement d'un des principaux symboles auquel ce qu'on a appelé la « génération de 1950 » a voulu s'identifier : l'exemple de l'œuvre et de l'attitude civile d'Antonio Machado, à qui fut rendu un hommage significatif à Collioure en 1959 pour le vingtième anniversaire de sa mort. Cependant, personne ne fut plus critique à l'égard des modèles du réalisme dominant et d'une certaine interprétation matérialiste de l'histoire de ce poète qui sut opportunément dénoncer ce qu'il a appelé le *formalisme thématique*, c'est-à-dire, la rigidité idéologique qui ruinait à leur racine même aussi bien les possibilités littéraires du réalisme (la possibilité de « transformation du langage en un instrument d'invention », c'est-à-dire de découverte de la réalité) que la possibilité même d'une « poésie véritable ». Même quand ses poèmes s'inscrivaient, *lato sensu*, dans la poétique du réalisme dominant, la prise de distance de Valente par rapport à certains « patrons » réalistes véritablement rigides et appauvrissants devint toujours plus évidente.

L'entreprise de désinstrumentalisation du langage proposée par toute véritable poésie, dès son apparition même, était certainement une condition inévitable de la possibilité d'existence de cette poésie. Une bonne partie du réalisme alors dominant en Espagne a manqué de véritable portée littéraire du fait de cet instrumentalisme du langage qui venait contredire l'essence même de l'acte poétique. Dans certains poèmes écrits par Valente à cette époque on observe un mouvement de prise de distance radicale par rapport à toute idée de

« préméditation » verbale ; ou, ce qui revient au même, de manipulation du langage – un langage qui, au contraire, dans cette œuvre, retrouve en son absolu mystère la racine la plus profonde du poétique. Il n'est pas étonnant que ces poèmes – je me bornerai à citer, comme exemples, « Sur le lieu du chant », « Un chant » ou « Sur le temps présent » – soient parmi les meilleurs de la poésie espagnole de l'après-guerre, et que, dans cette ligne et cette orientation, on ne puisse leur comparer, à mon sens, que ceux de Blas de Otero, un poète qui, comme Valente, mais à partir de positions différentes, a su également, de manière lucide, préserver son langage de toute « préméditation », de toute instrumentalisation.

Parole dans l'histoire, donc ; mais parole qui aspire à la découverte de la réalité. Valente fut très vite conscient du fait que le réel – pour le dire avec Merleau Ponty – « est ce qui exige de nous une création constante afin que nous puissions en faire l'expérience ». C'est la réalité comme « création » que retrouve le langage, la réalité comme ce dont témoigne le langage, bien sûr, mais aussi comme ce que le langage lui-même crée ou invente. Dans sa lutte constante contre tout à-priorisme formel ou thématique, dans sa conception du réel comme lieu ou espace non moins donné que « créé » par le langage, le poète de *La Mémoire et les signes* (1966) ou, avant, de *Poèmes à Lazare* (1960), déclarait, ces années-là, que la poésie était pour lui, avant tout, « un mode de connaissance de la réalité », « révélation d'un aspect de la réalité vers lequel il n'y a pas d'autre voie d'accès que la connaissance poétique » (« Connaissance et communication »). Dans la poésie lyrique d'alors, dominait, comme on le sait, l'idée de poésie comme communication. Sans être le seul à le faire, Valente critique cette idée de manière très aiguë, car cette communication était, le plus souvent, communication de contenus préexistants, préétablis ; il souligna le fait que « le poète n'opère pas sur une connaissance

préalable du matériau de l'expérience, mais que cette connaissance se produit pendant le processus créateur lui-même ».

On se rendit compte bientôt que la « réalité » qui intéressait le poète de la *Mémoire et les signes* n'était pas celle qui l'intéressait, en général, la littérature réaliste, même si elles avaient entre elles quelques points de contact. Un concept de « réalité » ample et ouvert, chez Valente, permettait d'y inclure, de fait, la critique de la collectivité du présent historique et du sens et du destin des sociétés contemporaines. « Les démons de l'histoire » ont été présents, d'une façon ou d'une autre, tout au long de cette œuvre, car l'auteur de poèmes comme « Patrie, dont j'ignore le nom », de son premier livre – un poème où, entre autres choses, nous entendons une inquiétante interrogation sur le sang versé dans l'histoire récente de l'Espagne –, est aussi celui d'« Hibakusha »¹, écrit à propos du désastre d'Hiroshima, ou celui de « La Pluie est tombée sur les feuilles... », à propos d'une tuerie d'indigènes au Mato Grosso, ces derniers poèmes appartenant à son œuvre la plus récente (l'un à *Au dieu sans nom*, l'autre à *Personne*). Pour ne rien dire de *Présentation et mémorial pour un monument* (1970) et de son hilarante critique des langages de pouvoir.

Au sein de cette œuvre, cependant, la critique du collectif et des « démons de l'histoire » a dû, pour devenir possible – et aussi pour trouver une nécessaire cohérence interne –, aborder la morale individuelle. En effet, pour légitimer toute proposition sur la coexistence sociale, sur la « topie communautaire » (j'utilise ici une expression du penseur et activiste allemand Gustav Landauer), il fallait une critique de la morale individuelle. Cette critique apparaît surtout dans le bref recueil intitulé *Sept représentations* (1967), qui accueille de la manière peut-être la plus profonde dans cette poésie, ce que je viens

¹ Poème final de *Au dieu sans nom*.

d'appeler la dimension morale de la parole. Il s'agit, pour moi, d'un des moments le plus significatifs de l'œuvre de Valente, presque aussi significatif que celui qui, quinze ans plus tard (vers 1980), devait le conduire à un radical approfondissement métaphysique de sa vision poétique. Avant et après, se font entendre des accents satiriques qui s'associent à des accents élégiaques (si souvent associés, d'ailleurs, dans la tradition littéraire européenne). La satire et la parodie atteignent peut-être leur point culminant dans un texte de 1969 – *Présentation et mémorial pour un monument* – où nous entendons « la voix non humaine de l'infra-histoire », à travers un *collage* dans lequel les clichés linguistiques, esthétiques et idéologiques sont objets d'une dérision féroce. (Pour ce faire, il a suffi, paradoxalement, de transcrire et de juxtaposer certains fragments de discours politiques, religieux, etc.) À cette dimension satirique et parodique appartiennent également de nombreux textes de *La Fin de l'âge d'argent* (1973).

Dans les années soixante-dix, cette poésie s'ouvre et déborde ses propres limites. Dans un essai de *Les Mots de la tribu* (1971), intitulé « L'herméneutique ou l'insuffisance de la parole », Valente avait parlé de certaines tensions de la parole poétique dont on trouvait la plus haute expression dans la tradition mystique. Dans cet essai, il fait allusion à l'insuffisance de la parole poétique comme « voix d'un silence ». À partir d'un fragment du chant XXXIII du *Paradis* de Dante, il se réfère à la « tension maximum entre le contenu indicible et le signifiant » qui « s'exprime de façon réitérée dans l'œuvre de Saint Jean de la Croix ». Il est significatif, d'ailleurs, que Valente se réfère à l'expérience mystique et, spécifiquement, à Saint Jean de la Croix dans son essai déjà cité de 1963 « Connaissance et communication » d'une particulière importance pour comprendre sa conception de la poésie, ce qui démontre amplement son

très profond intérêt pour le langage et les postures de la mystique et, en général, des « spirituels ».

Valente prépare, dans les années 70, une édition du mystique Miguel de Molinos, dont le *Guide spirituel* est non seulement l'une des expressions les plus belles de la prose espagnole du dix-septième siècle, mais aussi l'une des plus profondes manifestations de la mystique espagnole. Un poème du livre *L'Innocent* (1970) rapporte l'impact produit par la lecture de Molinos. Certains poèmes de ce livre aussi bien que d'autres de *Trente-sept fragments* (1972) et d'*Intérieur avec figures* (1976) annoncent clairement l'orientation que cette œuvre allait prendre les années suivantes, à partir de *Material memoria* (1979).

Dans ces livres s'annonçait, en effet, l'évolution de cette œuvre aussi bien vers un radical enracinement métaphysique que vers une pratique du fragment non moins radical, qui s'inscrit dans ce que l'auteur lui-même a appelé « esthétiques de la rétraction », c'est-à-dire des formes brèves propres à certains secteurs de la poésie, de la peinture et de la musique contemporaines. Et l'évolution, enfin, vers une autre valeur de la métaphore du désert auquel je faisais allusion au début. Mieux vaut le dire avec les propres mots de Valente : le désert comme « lieu de la manifestation de la parole et de comparution devant la parole », qui engendre « des images de nudité, de transparence ou d'errance libre de l'être ».

À partir de *Material memoria*, la recherche à laquelle le poète avait soumis les tensions du langage les années précédentes prend une nouvelle dimension. Les « objets » du poème, ses « corrélats » ne changent pas. Le langage, cependant, accède à un approfondissement et à une radicalisation esthétique et morale qui rendent cette œuvre encore plus singulière dans le panorama de la poésie de langue espagnole. Le langage de la mystique, et tout spécialement

Jean de la Croix, offrira à Valente un point de référence irremplaçable quant à l'illimitation ou à l'infinité de la vision poétique ; et orientera une recherche qui, de manière cohérente, comprend une exploration de l'expérience religieuse elle-même, aussi bien occidentale qu'orientale. *Material memoria* est donc un livre crucial dans l'évolution du poète. Le langage de *Material memoria* – a écrit Juan Goytisolo –, « comme celui de Jean de la Croix, funambule de lumière sur la ligne unique, est une marche suspendue, une traversée de l'abîme ouvert entre silence et loquacité. Il ne vient de nulle part et conduit vers nulle part : il brille, instantané, comme l'éclair. [...] L'extraordinaire tension de la langue inaugurée dans *Material memoria*, la quête de la racine de son chemin vers l'air, configurent un habitat poétique d'une nocturne luminosité. »

L'étude de la poésie de Jean de la Croix et de la mystique chrétienne ouvre une voie, une voie qui conduit de manière naturelle vers les traditions mystiques arabe et juive, reliées entre elles, sous de nombreux aspects, par leurs racines. La parole se déprend maintenant de toute « information » et se présente plutôt comme « apparition ». Apparition, par exemple, de la lettre, dans *Trois leçons de ténèbres* (1980) : les lettres de l'alphabet hébreu qui suscitent chez le poète un ensemble d'associations libres par-delà tout intention ou volonté et avec lesquelles il finit par créer un monde d' « images nues », c'est-à-dire : « un lieu de manifestation de la parole et de comparution devant la parole ». Cette belle exploration de la valeur cabalistique de l'alphabet hébreu n'a, me semble-t-il, qu'un équivalent dans la poésie lyrique ibérique de ce siècle : celle menée, dans la mystique juive également, par le poète catalan Salvador Espriu.

D'une manière extrêmement cohérente, l'idée de poésie comme connaissance s'est déplacée vers une conception du fait poétique comme « inconnaissance », dans la ligne du « non savoir » sanjua-

niste (« Je suis entré où ne savais / et je suis resté ne sachant / toute science dépassant ») ou de la formule connue de Maître Eckhart : « La plus haute forme du connaître et du voir est le connaître et le voir, le non connaître et le non voir ». Pareille attitude n'était pas, en fait, étrangère à la poésie espagnole du vingtième siècle ; il suffirait de rappeler le Juan Ramón Jiménez d'*Animal de fondo* (1949), et de *Dios deseado y deseante* (*Dieu désiré désirant*, 1964), et même, à plus d'un égard, l'Alexandre de *Poemas de la consumación* (*Poèmes de la consommation*, 1968). L'important ici était aussi bien la radicalité de l'aventure menée par Valente à partir de *Material memoria* que le caractère « personnel » de ses découvertes, très différentes de celle des poètes que je viens de citer :

Comme l'obscur poisson du fond
tourne dans le limon humide et sans forme,
descends
vers ce qui jamais ne dort immergé
comme l'obscur poisson du fond.

Viens

au souffle.

Le « pénétrons plus profond dans les fourrés » de Jean de la Croix a signifié, avant tout, pour Valente, une exploration du signe *corps*, maintenant inséparable ou indiscernable de l'esprit. Les livres suivants, *Mandorle* (1982) et *l'Éclat* (1984), représentent une nouvelle et importante avancée sur la voie qui conduit vers une compréhension et une profonde assomption de l'unité indivisible du corps et de l'esprit. Dans ces deux livres, les symboles érotiques et les symboles sacrés se confondent : ils sont une seule et même chose. Par ailleurs, comme l'a souligné le critique Arthur Terry, dans ces poèmes « la matérialité du mot dépend de la nature matérielle du corps ». Le

symbole de la mandorle devient pluriel : amande, cercle, sexe féminin, poisson. L'apparition de chacun de ces éléments renvoie immédiatement aux autres, à l'intérieur d'un univers symbolique d'une intensité, d'une harmonie extrêmes.

La pratique du fragment et la suspension du « sens » deviennent encore plus prononcés. Aussi bien dans *Au dieu sans nom* (1989) que dans *Paysage avec des oiseaux jaunes* (1992) nous sommes confrontés aux formulations toujours plus denses et brèves d'un langage dont l'économie est poussée jusqu'à des limites insolites, à travers une radicale destruction du sens. Laquelle renvoie clairement à l'expérience sanjuaniste de la « non compréhension » comme expression parfaite de la poésie confondue avec la foi. Qu'on se rappelle les mots du grand mystique dans son prologue aux commentaires de son *Cantique spirituel* :

Et ainsi, même si en quelque manière on les explique il n'y a pas à s'attacher à l'explication, car la sagesse mystique dont traitent les présentes chansons, laquelle vient de l'amour, n'a pas besoin de s'entendre distinctement pour produire un effet d'amour et d'affection dans l'âme, car elle le fait à la manière de la foi, en laquelle nous aimons Dieu sans le comprendre...²

Chez Valente, le poème ou le fragment en vient parfois à se composer d'une seule phrase qui demeure isolée sur le blanc de la page : « Je ne pus déchiffrer, au bout des jours et des temps, qui était le dieu que tu avais alors invoqué », dit le texte complet d'une poème ou fragment de *Paysage avec des oiseaux jaunes*. Il faut, bien sûr, voir cette phrase à l'intérieur de la suite poétique à laquelle elle appartient, et dont elle est, en fait, inséparable. En définitive, il est bien cer-

² *Nuit obscure, Cantique spirituel*, Poésie/Gallimard, p. 181.

tain qu'il faut voir cette phrase comme une partie ou un maillon d'une « chaîne » de sens dont la clé ultime nous serait donnée par la suite complète. Telle n'est pas, cependant – et sans préjudice de ce qui vient d'être dit –, la lecture qui pourrait correspondre à l'effet de suspension du sens proposée par le poème ou le fragment. Car même si la suite complète peut nous donner une « clé » (une clé que peut aussi nous donner le fragment), la suspension de sens affecte aussi ici la suite complète. Il n'est pas superflu de rappeler ici la remarque de Friedrich Schlegel selon laquelle, en poésie, chaque totalité est un fragment et chaque fragment une totalité.

L'expression la plus risquée de cette phrase dans l'œuvre de Valente se trouve peut-être dans le livre *Paysage avec des oiseaux jaunes*, constitué de deux sections extrêmement unitaires de fragments ou éclats d'un discours brisé, entrecoupé, où l'amour et la douleur se donnent rendez-vous, se rencontrent et se confondent. La première partie du livre, « Le chanteur n'apparaît pas », s'ouvre sur un chant d'amour aux échos quévédiens, où l'amant aspire à demeurer enfoui dans la nuit, c'est-à-dire, à ne voir jamais l'aube ; trait qui renvoie, bien sûr, aux *aubades* médiévales :

Le corps de l'amour devient transparent, usé qu'il fut par les mains. Il porte des couches de temps et d'humides, d'attardés dépôts de lumière. Son miroir est la mémoire où il brûlait. Venir à toi, corps, mon corps, où mon corps repose dans toutes ses salives. En cette nuit, mon corps, illuminé vers le centre de toi, il ne cherche pas l'aube, il n'apparaît pas le chanteur.

Giorgio Agamben a raison d'écrire que « par son adhésion obstinée à la nuit contre le surgissement de l'aube, [ce poème] appartient proprement au genre de l'*aubade*, il est en un certain sens l'une des dernières *aubades* de la tradition poétique en langue romane ».

(N'oublions pas, d'autre part, le poème « Aubade », de *Mandorle*.) Dans la seconde partie du livre, « Paysage avec des oiseaux jaunes », nous sommes témoins d'une lutte dramatique entre l'être et le néant, entre absence et présence, entre existence et mémoire. Il y a, en effet, un contraste violent, de nature tragique, entre la corporalité radieuse de l'amour (« le corps de l'amour devient transparent... ») de la première partie, et le corps du néant (« Quel corps giratoire que celui du néant ») de la seconde. Il est impossible de ne pas évoquer ici, comme je l'ai déjà signalé, le poème inachevé de Mallarmé *Pour un tombeau d'Anatole*, où le poète aspire à la résurrection du fils mort à travers la parole :

Dans mes yeux se presse une soudaine lumière. Comme si, brusquement, tu revenais à la vie.

dit, en effet, l'un des fragments de « Paysage avec des oiseaux jaunes ». Telle serait l'aspiration ultime de la parole, l'aspiration extrême de son pouvoir thaumaturgique.

Un aussi rapide parcours d'une œuvre poétique qui s'étend sur quatre décennies et qui n'est pas encore achevée – un parcours qui n'a fait que faire allusion brièvement à quelques-uns des éléments les plus caractéristiques de cette œuvre –, serait insuffisant si l'on ne mettait pas l'accent sur le fait que la *radicalité* de Valente l'a été au sens le plus strict du terme. Loin de toute posture créatrice mimétique, le poète est retourné à ces *racines* de notre culture que représentent certains moments capitaux de la tradition poétique, une tradition qu'il a su assimiler et intégrer à son propre langage.

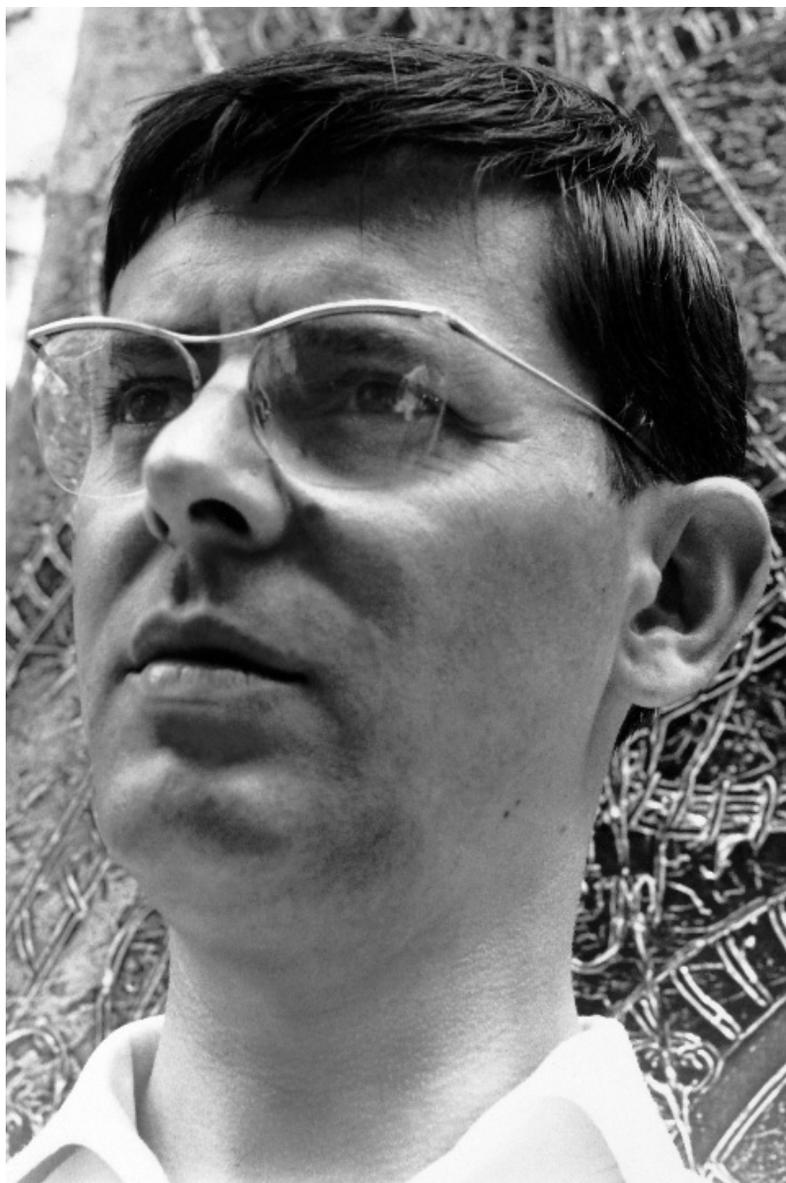
Le dernier livre du poète à ce jour, *Personne*, est écrit dans cet esprit et constitue un fragment, un bref avant-goût de ce que l'auteur conçoit comme un *livre futur*, dont la formation reste ouverte. Le ton élégiaque est presque dominant dans ces nouveaux poèmes.

Dépouillement, nudité, désagrégation ou désintégration de l'identité – déjà fréquents dans cette œuvre – prennent ici un relief particulier, en tant que dernière ou avant-dernière versions de vieilles obsessions spirituelles et morales. Les morts, les dormeurs, les fantômes habitent ces vers. Mais ils le font, cependant, avec cette même intensité que nous entendons ici dans la puissante affirmation de l'amour.

Parallèlement à la publication de son œuvre en castillan, Valente a fait connaître, à partir de 1981, une série de poèmes en langue galicienne sous le titre de *Chansons d'au-delà*. Même si dans ses débuts les poèmes écrits en galicien ne manquent pas, l'usage de cette langue dans sa période de maturité signifie avant tout un retour à des années décisives dans la vie et la formation du poète ; d'où, à côté des objets et des thèmes qui apparaissent dans sa poésie en castillan, un ton élégiaque particulier et dominant dans la majeure partie de ces poèmes qui, par ailleurs, s'inscrivent ouvertement dans le meilleur de la tradition littéraire galicienne, d'Alphonse X à Rosalía de Castro.

Le poète semble écrire à présent à partir d'une impossible survivance, d'un naufrage perpétuellement suspendu de lui-même et du monde. Dans *Personne* et dans *Chansons d'au-delà*, le poète creuse plus encore son espace de solitude, son propre « espace germinateur », selon les mots de Lezama Lima sur cette œuvre. Ce qu'en commençant j'ai appelé un *lieu* : ce lieu d'apparition de la parole, impossible à confondre, qu'habite la parole de José Ángel Valente.

Traduction de Jacques Ancet



J. A. VALENTE HACIA 1966

(© ANTONIO GÁLVEZ)

A modo de esperanza

«Serán ceniza...»

Cruzo un desierto y su secreta
desolación sin nombre.

El corazón
tiene la sequedad de la piedra
y los estallidos nocturnos
de su materia o de su nada.

Hay una luz remota, sin embargo,
y sé que no estoy solo;
aunque después de tanto y tanto no haya
ni un solo pensamiento
capaz contra la muerte,
no estoy solo.

Toco esta mano al fin que comparte mi vida
y en ella me confirmo
y siento cuanto amo,
lo levanto hacia el cielo
y aunque sea ceniza lo proclamo: ceniza.
Aunque sea ceniza cuanto tengo hasta ahora,
cuanto se me ha tendido a modo de esperanza.

*En guise d'espérance**“Seront cendre...”*

Je traverse un désert et sa secrète
désolation sans nom.

Le cœur
a la sécheresse de la pierre
et les éclats nocturnes
de sa matière ou de son néant.

Il y a une lumière lointaine, pourtant,
et je sais que je ne suis pas seul;
même si après tant et tant de pensées
aucune ne suffit
contre la mort,
je ne suis pas seul.

Je touche enfin cette main qui partage ma vie,
je me confirme en elle
j’y touche tout ce que j’aime,
l’élève vers le ciel
et même si c’est de la cendre je l’appelle: cendre.
Même si tout ce qui m’appartient n’est que cendre,
tout ce qu’on m’a offert en guise d’espérance.

El adiós

Entró y se inclinó hasta besarla
porque de ella recibía la fuerza.

(La mujer lo miraba sin respuesta.)

Había un espejo humedecido
que imitaba la vida vagamente.
Se apretó la corbata,
el corazón,
sorbó un café desvanecido y turbio,
explicó sus proyectos
para hoy,
sus sueños para ayer y sus deseos
para nunca jamás.

(Ella lo contemplaba silenciosa.)

Habló de nuevo. Recordó la lucha
de tantos días y el amor
pasado. La vida es algo inesperado,
dijo. (Más frágiles que nunca las palabras.)
Al fin calló con el silencio de ella,
se acercó hasta sus labios
y lloró simplemente sobre aquellos
labios ya para siempre sin respuesta.

L'adieu

Il entra, se pencha et l'embrassa
car c'est d'elle qu'il recevait sa force.

(La femme le regardait sans répondre.)

Il y avait un miroir embué
qui vaguement ressemblait à la vie.
Il serra sa cravate,
avec son cœur,
avala un café insipide et trouble,
expliqua ses projets
pour aujourd'hui
ses rêves pour hier et ses désirs
pour jamais plus.

(Elle le contemplait, silencieuse.)

Il parla de nouveau. Il rappela
tous les jours de lutte, l'amour passé.
La vie est une chose inattendue,
dit-il. (Plus fragiles que jamais, les mots.)
Enfin il se tut devant son silence,
s'approcha de ses lèvres
et pleura simplement sur ces
lèvres déjà muettes pour toujours.

El inocente

Lugar vacío en la celebración

Yo nací provinciano en los domingos
de desigual memoria,
nací en una oscura ratonera vacía,
asido a dios como a un trapezio a punto
de infinitamente arrojarme hacia el mar.

Nací viscosamente pegado a los residuos de mi vida,
rodeado de amor,
de un amor al que aún amo más que a mis propios huesos
y al que tan sólo puedo odiar sin tregua
por haberseme dado para dejarse así morir
de triste, de irrisorio,
siendo mayor que tantas muertes juntas.

Yo nací vestido de mimético niño
para descubrir en tanta reverencia sólo un óxido triste
y en las voces que inflaban los señores pudientes
enormes anos giratorios
de brillante apariencia en el liso exterior.

Los pudientes señores llevaban bisoñé.

Después, un viento hosco barrió la faz de aquella tierra.

L'innocent

Lieu vide à la célébration

Je naquis provincial les dimanches
d'inégale mémoire,
je naquis dans une obscure souricière vide,
accroché à dieu comme à un trapèze sur le point
d'infiniment me jeter vers la mer.

Je naquis visqueusement collé aux résidus de ma vie,
entouré d'amour,
d'un amour que j'aime encore plus que mes propres os
et que je ne peux que haïr sans trêve
de s'être donné à moi pour se laisser ainsi mourir
de tristesse, de dérision,
lui, plus grand que tant de morts réunies.

Je naquis vêtu en enfant mimétique
pour ne découvrir en autant de révérence qu'une triste rouille
et dans les grosses voix des messieurs importants
d'énormes anus giratoires
à la brillante apparence sur l'extérieur lisse.

Les messieurs importants portaient une perruque.

Ensuite un vent sauvage balaya la face de cette terre.

Hubo prudentes muertos, cadáveres precoces
y muertos poderosos cuya agonía aún dura,
cuya muerte de pulmones horriblos
aún sopla como un viento inagotable.

Y yo empecé a crecer entonces,
como toda la historia ritual de mi pueblo,
hacia adentro o debajo de la tierra,
en ciénagas secretas, en tibios vertederos,
en las afueras sumergidas
de la grandiosa, heroica, orquestación municipal.

Nací en la infancia, en otro tiempo, lejos
o muy lejos y fui
inútilmente aderezado para una ceremonia
a la que nunca habría de acudir.

Il y eut des morts prudents, des cadavres précoces,
des morts puissants dont l'agonie dure encore,
dont la mort aux horribles poumons
souffle encore comme un soufflet inépuisable.

Et je commençai alors à pousser,
comme toute l'histoire rituelle de mon peuple,
vers l'intérieur ou sous la terre,
dans des bourbiers secrets, de tièdes dépotoirs,
dans les banlieues immergées
de la grandiose, l'héroïque orchestration municipale.

Je naquis dans l'enfance, en un autre temps, loin,
très loin et je fus
inutilement dressé pour une cérémonie
à laquelle je ne devais jamais assister.



PARIS
Cité Internationale Universitaire

Le Colegio de España, intégré à la Cité Internationale Universitaire de Paris a pour rôle spécifique la promotion de l'enseignement supérieur, de la science, de la culture et de l'art espagnols, ainsi que des relations d'échange qui y sont liées, et aussi celui de fournir un logement, ainsi que la participation aux services que peut offrir la Cité Internationale Universitaire de Paris aux étudiants, aux scientifiques, aux chercheurs, aux professeurs ou aux artistes espagnols devant se déplacer à Paris en raison de leur profession ou de leur activité, en fonction des places disponibles et dans le respect de la réglementation et du régime de fonctionnement du Colegio. Il offre également aux résidents une Bibliothèque, un service de restauration et plusieurs salles dont une salle informatique, une salle de musique et un studio de composition musicale. Un service d'internet wi-fi a été mis en place en 2005.

Le Colegio développe une politique culturelle dynamique et organise un programme très complet d'activités: conférences, tables rondes, séminaires, concerts, récitals, projections, expositions, donnant ainsi la possibilité aux résidents de se produire dans leurs spécialités.

Le Colegio de España en collaboration le Ministère espagnol de la Culture reçoit chaque année 6 boursiers en Arts Plastiques et Photographie. Il organise tous les ans en collaboration avec le «Instituto Nacional de las Artes Escénicas y de la Música» un Prix de Composition Musicale et avec l'Association des Amis du Colegio de España un Prix d'Interprétation Musicale. Avec la Chambre Officielle de Commerce d'Espagne en France il publie tous les ans un concours d'Arts Plastiques et de Photographie pour l'acquisition d'une œuvre créée par un des artistes de notre Institution.

Le Colegio de España a une capacité d'hébergement pour 137 résidents, soit en chambre individuelle, soit en chambre double, soit en appartement.

HISTORIQUE:

Le Colegio de España est intégré à la Cité Internationale Universitaire de Paris, complexe de résidences d'étudiants regroupés dans un vaste parc. La CIUP a été créée dans un but précis: en faire une petite société universitaire de nations au sein de laquelle grâce aux échanges d'idées et d'activités et à la connaissance mutuelle, la jeunesse des différents pays du monde se comprendrait et n'aurait plus à s'affronter.

Ce projet se met en place dans les années 20 à l'issue de la 1^{ère} guerre mondiale. La Cité va très tôt avoir parmi ses résidences celle qui représentera l'Espagne.

C'est pendant ces mêmes années que se crée en Espagne un Comité d'Amitié hispano-français précisément dans le but de convaincre les Autorités Espagnoles du bien fondé du projet.

Le 15 juillet 1927, la création du Colegio de España est décidée par Royal Décret Loi. Les travaux commencent en 1929, le Roi Alfonso XIII avait au préalable, personnellement choisi le terrain.

Les travaux vont prendre un nouvel essor à l'époque Républicaine – c'est à ce moment historique que le Gouvernement espagnol donne un nouvel élan au secteur éducation – et tout particulièrement à partir du moment où le projet est confié à Alberto Jiménez Fraud, que le Gouvernement avait nommé Directeur de plusieurs résidences d'étudiants, parmi lesquelles, la bien connue «Residencia de Estudiantes» de Madrid.

Le Colegio de España est officiellement inauguré le 10.04.1935.

A la suite des événements politiques en France de mai 68, le Colegio de España cessa toute activité jusqu'en 1985 où le Gouvernement Espagnol décide d'investir dans la reconstruction du Colegio. Le 16 octobre 1987, les Rois d'Espagne Juan Carlos et Sofía et le Président de la République François Mitterrand accompagnés des Ministres d'Education des deux pays, inaugurent la deuxième étape du Colegio de España de la Cité Internationale Universitaire de Paris.

