

las aguas milesias

jorge alberto naranjo

Texto del discurso leído en el acto de recepción del doctorado Honoris Causa en Sociología que le fue otorgado por la Universidad Autónoma Latinoamericana en agosto del pasado año.

1. **El quehacer del filósofo.** En su estudio sobre la filosofía en la época trágica de los griegos caracteriza Nietzsche el quehacer del filósofo como una cuádruple acción que conjuga contemplar, compadecer, acechar y elevarse. El filósofo lleva consigo un hombre meditativo, un hombre religioso, un hombre de ciencias y —por sobre ellos, como su corona— un espíritu danzante, ángel o demonio. El filósofo —ese invento griego— es la fulguración de un hombre nuevo en el encuentro de cuatro viejos hombres orientales —el legislador, el sacerdote, el sabio, el poeta— de cada uno de los cuales el filósofo conserva la pasión dominante pero reordenándola, reorientándola hacia aspiraciones antes inexistentes, con nuevas funciones por desempeñar, ya no al servicio directo de la ley, el deber, la utilidad o la belleza, sino al servicio de la pasión ahora dominante, la pasión del conocimiento.

2. **El repudio de un quehacer.** Pero, en la aplicación de su modelo al filosofar presocrático, a Nietzsche se le sesga toda la interpretación y prácticamente anula el papel de la acechanza en el quehacer del filósofo. El cuarteto de la pasión filosófica se convierte rápidamente en trío. Es palpable que Nietzsche no acaba de entender la integración del acechar en la filosofía presocrática. En el estudio aludido Nietzsche establece un contraste tan marcado entre la marcha del hombre de conocimiento (es decir el filósofo) y el hombre que acecha (es decir el hombre de ciencia) que parece bloqueada la posibilidad de verlos ir, alguna vez, juntos. El filósofo ve de lejos, adivina desde lejos, va presto; el hombre de ciencia acecha, mide, titubea, sólo ve de cerca, va en andante. El filósofo, llevado por las alas de la fantasía, presiente donde el otro calcula y racionaliza. Los presocráticos se hacen filósofos sin que en ello parezca participar sustantivamente el hombre de ciencia en ellos. Son filósofos al margen y, aún, a pesar de ser físicos. Nietzsche llega incluso a plantear una especie de disyuntiva entre los dos hombres. En las notas de sus clases correspondientes a la época de redacción de su estudio se encuentra una consideración según la cual los presocráticos, hombres de ciencia, astrónomos,

geómetras, geógrafos, navegantes, ingenieros militares, transmisores de diversas técnicas orientales y egipcias a la península jónica, por ello mismo no son ni griegos ni filósofos...

3. **Un descuido fatal.** Estas posiciones nietzscheanas son el fruto epistemológico de un descuido fatal. Nietzsche, como hoy ya se reconoce en casi todas partes, careció de los elementos para justipreciar el valor de la ciencia. El gimnasio alemán, como bien sabemos, enseñaba más sobre las sumas teológicas o poéticas que sobre la suma a secas. Y luego, la deriva nietzscheana por la filología lo fue alejando más y más de las ciencias naturales. Durante mucho tiempo juzgó al mundo científico bajo la impresión de sus años de profesor en Basilea, tan desoladores, tan —en rigor— improductivos. Y cuando, tiempo después, por la época de Zarathustra, quiso estudiar física (para curarse o explicar su obsesión del eterno retorno), se lo prohibió el infortunio. Después, sin duda, escribió hermosos elogios de la física y los físicos, pero desde la distancia, sin poderse aproximar a la vida interior de una comunidad científica verdadera. Aún así, este cambio de actitud fue tardío. Por los días de escritura de sus estudios presocráticos sencillamente no había manera, para Nietzsche, de tomar en cuenta la física como parte esencial de la filosofía de los jonios. La disyunción en que coloca al filósofo y al físico no pertenece a ellos, sino a una interpretación que no logra integrar positivamente los dos campos y soslaya ese problema desintegrándolo "por principio".

4. **La salud filosófica.** Y así Nietzsche se ve obligado a pasar de largo por la experiencia científica de los presocráticos, o a tratarla superficialmente, sin organicidad, sin interacción profunda entre su ciencia y su filosofía. Más le interesa Tales y la unidad de las cosas que Tales y las aguas milesias; más le interesa Anaximandro y la existencia culpable que Anaximandro y la ley de inercia o que Anaximandro y la evolución de las especies, de los continentes y los mares; más le interesa Heráclito y el devenir que Heráclito y la termodinámica o que Heráclito y la media proporcional. Nietzsche reconoce que procede por "incomplementación", que sólo trata un pequeño número de las doctrinas de los pensadores que estudia; con tres anécdotas, dice "es posible hacer el retrato de un hombre". Sólo que las tres anécdotas, en rigor, deberían ser cuatro por fidelidad al modelo del quehacer filosófico. Sólo que, entre

las anécdotas con que plasma el retrato del pensador, siempre brilla por su ausencia la anécdota del hombre que acecha, del hombre que hace ciencia. Y en consecuencia, ya no se logra percibir que en su física encontraban los presocráticos la fuente de la alegría, de la salud filosófica que se conquistaron.

5. **La prueba de la coherencia.** Maxwell, en alguna parte, recomienda como criterio para juzgar una filosofía estudiar la coherencia de su filosofía natural y su tratamiento de los conocimientos científicos. Para él, era obvio que la verdadera filosofía acarrea, inmanente, la reflexión sobre la naturaleza de las cosas, un arte de acechar, una mirada de lince; creía inevitable que la filosofía fallara si ya fallaba su parte física, y muy probable que una filosofía edificada sobre una física coherente conservara y amplificara su virtud de base en cada una de las dimensiones del quehacer del filósofo. Sobre estos presupuestos habría que basar una correcta interpretación del modelo nietzscheano, para integrar el movimiento de la ciencia en el de la filosofía presocrática, integración que Nietzsche no supo hacer. Sin el hombre de ciencia, sin su paciencia para recorrer los caminos ariscos de las demostraciones, sin aprendizaje y el hábito de articular la fantasía con el cálculo, sin la humildad aprendida en el ejercicio de procedimientos y métodos controlados y comprendidos por muchos otros hombres ya, sin la disciplina y el rigor que enseña la ciencia, el filósofo carece de facilidades para acechar, se vuelve inconsistente, pierde el alma de las cosas primero y luego, poco a poco, lo que de naturaleza hay en sí mismo.

6. **Las aguas milesias.** "Me parece que todo es agua, que el agua es el principio de todas las cosas. En esta aurora de mi existencia, a orillas de este mar salobre, veo levantarse el humo de los vapores, los veo elevarse en bandas lívidas, los veo hacerse aire en el aire, latencia de humedad, y aún los veo acumularse más arriba, y engrosar las nubes. Veo hacerse aires de agua. Si acecho, veré cómo el agua se hace negra, arriba entre las nubes; y veré la tempestad, y el rayo refulgente entre cascar de nubes. Y veré volver las aguas evapotranspiradas en ráfagas de lluvia. Y truenos, líneas de fuego zigzagueante, ulular de vendavales. Veré hacerse fuegos de agua. En cuanto a la metamorfosis en tierra, no comparto las lecciones de mis maestros babilónicos, no creo necesario imaginarse a Marduk tendiendo una este-

* El autor es profesor en la Facultad Nacional de Minas de la Universidad Nacional de Colombia, Seccional de Medellín.

ra sobre las aguas y acumulando después tierra. Pienso más bien en las sedimentaciones acarreadas por las aguas del Nilo hasta su delta: ¿no es así cómo de aguas se hacen tierras? El agua conoce la solidez, la dureza de los hielos —¿por qué no podría condensarse más, amalgamarse más? Si, líquida, hace lo que hace con los acantilados, si aún las olas de este mar en calma son como dedos que escriben en las playas líneas siempre renovadas —¿qué no hará, más endurecida?—. Por lo menos fuerza no le falta para metamorfosear la tierra: ¿por qué le faltaría para reintegrarla? El agua es el principio de todas las cosas. Océano hizo la Tierra. He oído que más al oriente de los templos de Marduk moran hombres que han dicho cosas semejantes a las mías —pero ¿tendrán también necesidad de otro Marduk? ¿de una estera para soportar el mundo sobre las aguas? Yo sólo necesito el agua y sus propiedades para concebir las cosas. Yo sólo creo en el alma del Océano diseminada a través de toda la creación. La tierra, ya formada, empaquetada en sí misma, flota, como un disco, sobre las aguas. ¿No vemos así las islas, no flota ante mis ojos Samos sobre las ondas marinas? El agua es el principio de todas las criaturas. El agua es la morada de la humedad, y de humedad se nutren los vivientes. La humedad dulcifica el calor y envuelve a lo que vive. Nosotros los mortales somos peregrinos tras del agua; una iliquidez amenazante guía nuestros pasos, una liquidez inestable, a punto siempre de abandonarnos, hace que siempre en torno nuestro deba haber agua. Y si mi amigo Anaximandro tiene probado que hubo mares en lo alto de los montes, y que las criaturas del mar son anteriores a nosotros, que los seres de corteza espinosa debieron modificar su comportamiento al estallar su corteza y ser colocados en tierra —¿cómo dudaríamos de nuestra heredad oceánica, del significado cósmico de nuestra ecuanimidad? Contemplo el mar, acecho en él, me conozco a mí mismo en el mar. Venido del Océano, yo, Tales de Mileto, sé que algún día volveré a él, como las aguas que se evaporan para mejor llover”.

7. El secreto de acechar. Nietzsche, en cambio, desplaza de inmediato el significado de la sentencia de Tales, le quita su objeto. Según Nietzsche, lo que en la sentencia de Tales —el agua es el origen y la matriz de todas las cosas— es digno de notarse no es la fidelidad de la sentencia al ente, pues (dice Nietzsche) como proposición es absurda, sino por el contrario, “cuán violentamente procede esta afirmación contra toda

empiria”. A Nietzsche no le preocupan las aguas milesias, le preocupa sobre todo un pensamiento larvado que guarda la sentencia de Tales. “Todo es agua” se convierte para Nietzsche en “Todo es uno”. Tales contempla, acecha, descubre las primeras leyes de la naturaleza, se estaciona en las riberas del vasto océano, se hace físico; Nietzsche lo retrata dando un salto, un filosófico salto del agua al uno. Cabe preguntarse si Tales se reconocería en tal figura, si admitiría que se soslayara así el carácter analítico-experimental de su descubrimiento.

8. El aforismo-anécdota. Aristóteles narra en la Política que a Tales “le reprochaban su pobreza, la cual demostraba que al parecer la filosofía no sirve de nada. Según la historia su capacidad para interpretar los cielos le permitió saber en pleno invierno que en el año siguiente habría una gran cosecha de aceitunas; como disponía de algo de dinero, depositó unas sumas reservándose el uso de todas las prensas de aceite de Quíos y de Mileto, que alquiló a bajo precio porque nadie pujó contra él. Cuando llegó la época de la cosecha y había mucha necesidad de usarlas todas, las alquiló al precio que quiso y reunió mucho dinero. De este modo demostró al mundo que los filósofos pueden hacerse ricos fácilmente si lo deseaban, pero que su ambición es de otro tipo”. Sería imposible imaginar siquiera ese acto filosófico al margen de la ciencia astronómica de Tales, de su amor a la tierra y los meteoros, de su conocimiento de los ciclos y las estaciones agrícolas. La anécdota que narra Aristóteles bien puede ser la que brilla por su ausencia en el estudio de Nietzsche, la anécdota del hombre que acecha, del físico en el filósofo. ¿Y no es verdad que el retrato que nos transmite Aristóteles presenta un enlace orgánico entre el físico y el filósofo reunidos en Tales, un enlace fortísimo, que hace todavía más dudosa la tesis nietzscheana sobre un filósofo sin física, “más allá de la física?”.

9. La razón de las cosas. Los presocráticos demuestran, por su vida y por sus obras, en la anécdota y en el aforismo, que —al menos para ellos— llegar a la filosofía supone haber llegado ya a la filosofía de la naturaleza. Pero no se quiere atender esa lección —Nietzsche es sólo un gran ejemplo de esa desatención— pese a que, tal vez, esté en juego la salud de la filosofía. Sin la ciencia de la naturaleza, sin la objeción de los objetos naturales, la filosofía se parece a un ciego gritando que la luz no existe.

arte, arquitectura y política en la época carolingia

gloria mercedes arango

“Es necesario ver en la permanencia del mito de la realeza uno de los caracteres más definitivos de la civilización medieval. De la monarquía, de sus funciones, de sus recursos, dependió estrechamente el nacimiento de la obra de arte, sus obras más importantes y resplandecientes, aquellas que sirven de punto de referencia. Quien pretenda percibir las relaciones entre las estructuras sociales y la creación artística debe analizar pues atentamente sobre qué se fundaba y cómo se ejercía en aquella época el poder monárquico”⁽¹⁾.

La realeza fue una herencia de los pueblos germánicos combinada con la tradición romana, durante ese largo y complejo proceso de las invasiones; ya en el siglo VI d. C. la geografía política de Europa Occidental se teje con los reinos de los

Francos, los Visigodos, los Ostrogodos, los Burgundios, los Suabos y las Vándalos. La sacralización de la realeza europea medieval tiene dos fuentes. En primer lugar los pueblos germánicos de antes de la cristianización escogen sus reyes de ciertas familias dotadas hereditariamente de una virtud sagrada; atribuyen sus victorias a la influencia propicia que emanaba de sus Príncipes, a los que daban el nombre de **Ases**, es decir, semidioses. Las genealogías anglosajonas conocidas se remontan siempre a Wotan. A partir de Augusto la sacralización de los emperadores es un hecho y la orientalización posterior no hace sino fortalecerla. Se habla de curaciones milagrosas; Adriano, por ejemplo, cura una ciega. También se habla de portentos realizados por los emperadores; la apoteosis es una divinización post-mortem y se inició con Augusto. Este carácter pasó al Imperio cristiano y se consolidó en Bizancio por la vía del carácter cuasi sacerdotal del emperador. En Occidente aparece la unción a partir del siglo VII en la España Visigótica. La idea nace de la lectura del Antiguo Testamento (la costumbre había sido practicada en el Antiguo Egipto como se ve en una tableta de Tell-el-Amarna de 1500 a. C.)

La autora es Socióloga de UNAULA y profesora asociada en el Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, Seccional de Medellín.

1. Georges Duby, *Tiempo de Catedrales; El arte y la Sociedad 980-1420*. Ed. Argot, Barcelona, 1983, p. 21.