

Copérnico Domenico Maria de Novara, haya estado cerca de los neoplatónicos florentinos puede servir como punto de apoyo, para reconstruir la senda que va desde los albores de la filosofía moderna hasta su consumación en las tres críticas kantianas. El hecho de que a partir del siglo XIX muchas corrientes filosóficas se hayan caracterizado por una dura crítica de esta tradición —en parte reivindicando la experiencia cotidiana que esta tradición ponía en cuestión— no elimina en modo alguno la necesidad de una mejor comprensión de ésta.

RODRIGO ZULETA

La negación de la ciencia

Filósofos, dietetas y teúrgos

Jorge Antonio Mejía Escobar

Editorial Universidad de Antioquia, Medellín, 1993.

El libro del reverendo padre Jorge Antonio Mejía Escobar —*Filósofos, dietetas y teúrgos* (1993)— está, prácticamente desde el título, repleto de sorpresas. Quien lea el título y piense en la vindicación de prácticas curativas tradicionales ajenas a la medicina escolar que ha tenido lugar en los últimos decenios en el ámbito de las ciencias sociales, se imaginará que el padre Mejía ha escrito un libro sobre brujos, chamanes y curanderos.

Sin embargo, el subtítulo ya disuade al lector ingenuo. No se trata de chamanes del Amazonas, se trata de Grecia y de —cito el subtítulo— “la disputa por los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática”. Con la nueva pista brindada por este subtítulo, el lector se dispone a empezar entonces la lectura de un libro sobre la medicina en la antigua Grecia. Pero al leer las dos primeras páginas se encontrará que lo que lo espera, en realidad, es un libro sobre Aristóteles.

No es que al padre Mejía se le haya olvidado la idea de escribir un libro

sobre medicina. No. Lo que pasa es que quiere escribir un libro sobre la relación de Aristóteles con la medicina, movido por la necesidad de desentrañar la clave de la interpretación realista del mundo, ya que ésta, como bien se sabe, representa una ruptura con el idealismo platónico. Supongo que el padre Mejía no se molestará si se señala que él no es el primero al que se le ocurre que el realismo aristotélico representa una ruptura con el platonismo ni el primero en buscar las motivaciones de esa ruptura. Él es modesto, sólo quiere plantear una hipótesis para explicar esta ruptura. Según esta hipótesis (pág. 12), la medicina griega habría servido de inspiración al realismo aristotélico.

Pero —eso se descubrirá pronto— se trata de un libro sobre Aristóteles que se ocupa muy poco —y muy superficialmente— de Aristóteles. Dos citas de la *Metafísica*, una de Diógenes Laercio y una, bastante traída de los cabellos, de Homero —destinada a mostrar que Aristóteles pertenecía a una familia de médicos, para lo cual, dado el estado de la investigación actual, no era necesario citar ni a Homero ni a Diógenes Laercio— liquidan la preocupación aristotélica del autor.



En cuanto a bibliografía secundaria, parece ser que lo último sobre Aristóteles que se leyó el padre Mejía fue el libro de Jaeger, cuya edición española es de 1946. La alemana es de 1923.

Probablemente si le hubiera caído en las manos el trabajo de I. Düring habría encontrado mucho material para formular hipótesis plausibles para explicar las motivaciones del realismo aristotélico. Pero no importa, lo que a

él parece interesarle es la hipótesis de la medicina como una de las motivaciones, y esta hipótesis es la que él se propone investigar en su libro. Al final del libro el padre Mejía confesará que a la larga la hipótesis no funciona (pág. 93), pero no importa. Como diría Cavafis —para seguir moviéndonos en aguas griegas— lo que importa no es llegar a Itaca sino el camino.



Ese camino —como ya se sugirió más atrás— empieza con el intento de mostrar cómo Aristóteles provenía de familia de médicos. Mostrar eso —en realidad— es facilísimo. O, mejor, absolutamente innecesario. Es algo que ya sabe todo el mundo. Todo el mundo que se ocupe de filosofía griega, se entiende. En la introducción a la filosofía griega —vieja ya— de Walther Kranz (*Die griechische Philosophie*), para citar sólo un ejemplo, se empieza el capítulo sobre Aristóteles afirmando que éste provenía de una familia de médicos. Pero el padre Mejía prefiere hacer un ejercicio retórico simulando que el asunto es tema de discusión y al final resolviendo el litigio a su favor. Como quien resucita a un muerto que no está muerto, para dejar al auditorio con la boca abierta. Eso es, pues, lo primero que se encuentra uno en el camino. Que el autor tiene algo de mago de feria. También en eso de que vive anunciando cosas que luego resultan ser otras.

Como el libro sobre curanderos que se convierte en un libro sobre medicina griega que se convierte en un libro sobre Aristóteles que se convierte en un libro sobre Hipócrates. Pero, para escribir un libro sobre Hipócrates, primero hay que estar seguros de que Hipócrates existió. Por eso el padre Mejía

considera que tiene que salirles al paso a los filólogos clásicos que —empezando por Willamowitz Moellendorf— ponen en duda que Hipócrates haya escrito realmente las obras que se le atribuyen. Sí, parece decir el padre Mejía, no escribió todo lo que se le atribuye pero la cosa no es para tanto. Algo sí escribió y alguna importancia tuvo que tener. Citas de Platón y de Aristóteles sirven para sustentar esto. Pero si no sirvieran, tampoco importaría tanto, porque lo que le interesa al padre Mejía no es Hipócrates como personalidad histórica sino la medicina en Grecia y el corpus hipocrático.

Entonces, como se ve, tampoco se trata de un libro sobre Hipócrates. No, si ya en el subtítulo se había hablado de la disputa de los modelos de conocimiento en la medicina hipocrática. O sea que se trata de una disputa. Y para una disputa se necesitan varios, a menos que lo que se hubiera querido escribir fuera un libro sobre la esquizofrenia de Hipócrates. Pero Hipócrates —aunque quien sabe si Willamowitz Moellendorf hubiera dicho otra cosa— era médico y no paciente. Y aunque no fuera, no importa, porque los textos del corpus hipocrático de los que el padre Mejía se ocupa durante buena parte del libro en todo caso no están atribuidos a Hipócrates, aunque forman parte del llamado corpus hipocrático, del cual el padre Mejía se ocupa un poco antes de entrar a hablar de los textos que le interesan.



Primero se intenta determinar la época en que fueron escritos los textos del corpus y se llega a aceptar que se escribieron entre el 500 y el 250 a. C. Luego se discute sobre posibles clasificacio-

nes de los textos del corpus. Después —y aquí merece la pena detenerse un poco— hay una serie de reflexiones sobre la tensión existente entre medicina científica y medicina mágica en la Grecia clásica, que será también el tema de uno de los textos analizados —*La enfermedad sagrada*— y que sin duda alguna está en estrecha relación con el desarrollo de la filosofía en Grecia.

Al ocuparse de este tema, el padre Mejía Escobar simula asombrarse al darse cuenta de que a partir del siglo IV parece haber una reacción irracional en la medicina griega. Eso fue así, y no sólo en la medicina sino en prácticamente todos los ámbitos de la actividad pública. Pero casi medio siglo después que Dods publicara su libro sobre *Los griegos y lo irracional* —que el padre Mejía leyó en una traducción italiana de 1978— nadie puede presentarse a sí mismo como descubridor de una cosa así. Y aunque el padre Mejía cita de cuando en cuando a Dods, la manera como presenta el tema da la sensación de que quiere hacer creer al lector que está presentando sus propios hallazgos filológicos.

En este punto, sin embargo, puede despertarse cierta expectativa en el lector atento. Al comienzo se ha empezado buscando la clave de la motivación del realismo aristotélico. Luego se ha dicho que esta clave podría estar en la medicina y se empieza a investigar el corpus hipocrático, a través de lo cual se llega a la sospecha de que alrededor del siglo IV hubo una crisis del racionalismo griego. Incluso —en fin de cuentas, el padre Mejía si se leyó a Dods— se llega a señalar que esta crisis tiene que ver con la peste de Atenas y las guerras del Peloponeso, y esto se respalda con la cita de un pasaje de Tucídides.

En este contexto cabría preguntarse si una de las motivaciones del realismo aristotélico no puede haber sido el deseo de hacer frente a la crisis de la racionalidad griega sin caer en el irracionalismo. Sobre todo sería plausible que alguien que ha estado buscando la clave de las motivaciones del realismo aristotélico se lo preguntara. Pero el padre Mejía no se lo pregunta. A pesar de que a partir del capítulo cuarto parece abandonar su hipótesis inicial sin

que eso le impida seguir escribiendo el mismo libro. Aunque ahora ya no se trata de Aristóteles, sino de dos obras del corpus hipocrático: *Sobre la antigua medicina* y *Sobre la enfermedad sagrada*. En el análisis de esos dos textos, el padre Mejía se apoya permanentemente en un presupuesto falso, según el cual habría que oponer una medicina teórica —que busca formular teorías generales sobre la constitución del hombre— y otra que podría ser llamada empírica, destinada a la curación de los individuos (pág. 51). Según la clasificación del padre Mejía, la medicina empírica sería aristotélica y la otra platónica. El lector precavido quizá sospeche de inmediato que la clasificación es algo simplista. Pero lo que no creo que nadie sospeche es lo consecuente que llega a ser el padre Mejía en su simplismo. Él se imagina un aristotelismo que renuncia por completo a las leyes generales, un aristotelismo que se parecería mucho a la caricatura del empirista que presenta Hegel al comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, y a partir de ello se decide a calificar de platónico todo esfuerzo por formular leyes generales. Eso se ve con toda claridad cuando Mejía sostiene (pág. 37) que el esfuerzo por descubrir, a partir de la observación de casos individuales, “el tipo de cada enfermedad envuelve la misma abstracción que fue necesaria para crear la teoría platónica de las ideas”. O sea que para Mejía la inducción es algo platónico. Quizá sea necesario aclarar que el aristotelismo no pretende —como quiere hacerlo creer Mejía— olvidar las leyes generales para dedicarse sólo a lo individual. Incluso Aristóteles llega a definir (Analíticos, 87) la ciencia como el conocimiento con ayuda de lo general. Esto es algo que Mejía desconoce a lo largo de todo su confuso y errático libro: nada menos que la concepción de la ciencia que tenía Aristóteles. Justamente en un libro que pretendía investigar la relación del aristotelismo con una disciplina científica. Con este presupuesto es imposible sorprenderse ante el hecho de que el libro no llegue a ningún resultado digno de mención. El lector va de sorpresa en sorpresa, teniendo a veces la sensación de que lo están tratando de engañar y a veces sintiendo que le es-

tán tomando el pelo. El lector familiarizado con la filosofía no aprende nada y el que no lo esté, seguramente, después de leer un libro así, no va a estarlo jamás. El que quiera saber algo de filosofía de la ciencia se confundirá con respecto a la filosofía y a la ciencia. Sin embargo, a pesar de todo ello, Mejía es profesor. Si se juzga por el libro, no sería sorprendente que muchos de sus alumnos terminen decepcionados de la filosofía, ya que la imagen que el padre Mejía parece tener de Aristóteles —y quizá de la filosofía— no es otra cosa que una negación de la ciencia y de la filosofía.

RODRIGO ZULETA

La historia y los demonios

Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano

Antonio Julián

Instituto Caro y Cuervo, Santafé de Bogotá, 1994

Jorge Luis Borges escribió —creo que más de una vez— que la filosofía y la teología eran para él dos ramas de la literatura fantástica. Una de esas dos ramas —la teológica— nutrió las obras de dos de los autores predilectos de Borges; esto es, de Dante y de Swedenborg. También la obra del jesuita catalán Antonio Julián (1722-1790) *Monarquía del diablo en la gentilidad del Nuevo Mundo Americano* puede ser considerada como perteneciente al fecundo género de la teología fantástica, a la que Julián parece haberse dedicado en su exilio italiano a partir de 1767, después que tuviera que dejar Santafé de Bogotá —donde era profesor de teología— a causa de la expulsión de los jesuitas.

Como en la *Commedia*, la intención original de la obra, sin embargo, no es fantástica sino política. Se trata, inicialmente, de un alegato contra la leyenda negra y, más concretamente, contra la

obra de Girolamo Benzoni *La historia del nuevo mundo* (1565) y contra su comentador y traductor al francés y al latín, Urbano Calvetón. Pero para esta empresa polémica el padre Julián decide reescribir desde el principio la historia universal —en términos teológicos habría que escribir la historia de la creación— y reinterpretar la Biblia de una manera que todavía hoy parece provocar las iras ortodoxas del padre Hernando Guevara; como se verá más adelante.

La historia de la conquista fue, para el padre Julián, un capítulo fundamental en la historia de la lucha de Cristo contra el diablo. Antes de la conquista —argumenta el padre Julián contra Las Casas, Benzoni y Calvetón— América estaba dominada por el demonio. La conquista significó, pues, una mejoría, porque la piedad y las armas de los conquistadores (pág. 45) —que en algunos casos contaron con el apoyo directo de la virgen María y el apóstol Santiago, como en la batalla final contra los aztecas— desterraron al diablo para imponer el cristianismo.



En el siglo XV el demonio estaba en retirada. Cuando Colón se aproximaba a las costas de América, Lucifer acababa de ser desterrado definitivamente de España con la expulsión de los moros de Granada (pág. 51), lo cual lo desespera y lo pone a decir verdades a través de sus oráculos americanos que predicen —tanto en La Española como en México— la llegada de los españoles a su último bastión, donde se había refugiado después de haber sido desterrado de Egipto, de Grecia y de todo el imperio romano (pág. 57). Esa tarea de desterrar al diablo y a sus ídolos culmina

con la conquista de América, para la cual Dios se valió de las armas españolas (pág. 63).



El diablo, dice Julián, se había mandado construir muchos templos en América, sobre todo en Perú y en México, donde se hacía pasar por Dios (pág. 69). Su tiranía era cruel, como lo muestra el hecho de que él exigiera a sus fieles sacrificios humanos (pág. 72). La llegada de los españoles —que destruyeron los templos del diablo para construir templos de Dios— liberó a los indios de esta tiranía y dejó al diablo tan mal parado que tuvo que cambiar de estrategia para intentar lograr el dominio sobre el mundo.

Antes de su derrota en América, el diablo hacía honor a su calificativo de *Iesu Christi scimus* (pág. 80), en la medida en que se dedicaba a crear simulacros de religión para confundir a los que buscaban la fe cristiana. Por eso creaba templos e incluso —sostiene Julián— sacramentos y celebraciones que eran caricaturas de las ceremonias católicas. También creó —dice Julián— una caricatura de la jerarquía eclesiástica, monasterios de monjas y religiosos para que le rindieran culto e incluso, en Perú (págs. 103 y sigs.) un simulacro de la fiesta de la Santísima Trinidad. Así, en general, se puede decir que el diablo se dedicaba a deformar el cristianismo, a caricaturizarlo. Y para salirle al paso a cualquier reparo, el padre Julián advierte que en el pasado los indígenas habían conocido la doctrina cristiana, que les había sido predicada por Jesucristo en el tiempo comprendido entre su resurrección y su ascensión al cielo, lo cual trata de fun-