

La metáfora del *codex naturae* en los albores del pensamiento utópico

Misseri, Lucas Emmanuel (Conicet – UNMdP)

1. Introducción

La metáfora del *codex naturae* (el libro de la naturaleza) difundida por Galileo Galilei ya había sido empleada por Paracelso en sus *Septem Defensiones* (1538) e incluso, Campanella en su *Apologia pro Galileo* la rastrea en autores cristianos como Santa Brígida, San León y San Bernardo¹. La presente investigación busca poner de manifiesto como, a partir del uso de la metáfora que hace el fraile calabrés autor de la *Città del Sole*, la misma ingresa en el pensamiento utópico. La naturaleza o el mundo (*codex mundi*) son interpretados como si fuesen un libro, este mismo libro produce otro, quizá un comentario ético-político de aquél pero que influye sobre el primero en tanto que interpretación política o lectura-proyecto del primero (*utopia*).

A partir del repaso de algunas de las obras principales de Campanella se hace patente como a partir de esta metáfora la lectura de ese libro ya es una lectura transformadora, del mismo modo que lo es en otro utopista, Francis Bacon. El conocimiento que proporciona la “lectura” del libro de la naturaleza deviene en transformación o dominio de esa misma naturaleza. En palabras de Campanella “*la conoscenza del mondo è la metà del suo possesso*”². El utopista en tanto que hermeneuta no ya de las Sagradas Escrituras sino del libro de la naturaleza, del mundo hecho libro, es un comentarista privilegiado y desde ese lugar se permite pensar un *codex civitatis* una ciudad-libro, una república perfecta en actividad.

Durante el establecimiento del género utópico (ss. XVI-XVII), el mismo toma un ímpetu que lo convertirá propiamente en una tradición de pensamiento. Campanella se encarga, en sus *Cuestiones Políticas*, de defender ese “comentario” del libro de la naturaleza que constituyen las utopías. Esta naturaleza es gnoseológica, política y metafísica; dicha mixtura es coherente con el pensamiento del calabrés que reúne en la divinidad y en los segundos dioses (los hombres) las tres primalidades del ser: el amor, el poder y la sabiduría. Del mismo modo que Peter Fritzsche en *Berlín 1900* plantea la relación entre una ciudad geográfica y una ciudad textual³, en el presente trabajo se analiza el vínculo entre el *codex naturae* (la naturaleza codificada por la ciencia moderna) y un *codex civitatis* (la utopía entendida como la ciudad-libro). Ambas se interrelacionan a partir de un atributo esencial de toda utopía: la educación y particularmente el valor que el conocimiento tiene en ella.

2. Las metáforas del *liber mundi* y el *codex naturae*

*Universus... mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...*⁴ **Hugo de San Víctor** (1096-1241), *Eruditiones didascalicae*, VII, IV.

*Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est, et speculum. / Nostrae vitae, nostrae mortis, / nostri status, nostrae sortis / fidele signaculum*⁵. **Alain de Lille** (1128-1202), carmen “*Omnis mundi creatura*”.

¹ Campanella, T. *Apología de Galileo*, Buenos Aires, Cuenco de Plata, 2006, p. 76.

² Id., *La política*, Barcelona, Altaya, 1998, p. 9.

³ Fritzsche, P. *Berlín 1900*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

⁴ “El universo... este mundo es como un libro escrito por el dedo de Dios...”.

La metáfora del *codex naturae* está íntimamente ligada a la exitosa metáfora del *liber mundi*. ¿Qué es el código de la naturaleza sino un nuevo título para el libro del mundo? Sin embargo, no son completamente equivalentes aunque sí una es subsidiaria de la otra. Ambas son producto del logocentrismo de las religiones monoteístas reunidas a partir de una escritura que configura su mundo. El filósofo rumano radicado en EEUU, Costică Brădăţan remonta la metáfora del *liber mundi* hasta el San Juan y San Pablo⁶. “Al principio existía la Palabra⁷” del evangelio de Juan está marcando la relación entre la creación y la palabra, o como afirma Brădăţan afirma que la creación es racionalizable. La misma palabra latina *intellectum* presupone la idea de lectura, esta metáfora ofrece el asidero teórico para intelectualizar el mundo.

El pensador medieval se encuentra ligado fuertemente al libro, quizá esto explique el éxito de esta metáfora. Éxito que el filósofo y fraile dominico Tommaso Campanella cuestionará, como se verá más adelante, al atacar la figura de Giovanni Pico della Mirandola como paladín de la cultura libresca que se olvida del estudio de la naturaleza. En ese caso, se nota claramente como la idea de *codex naturae* ya no equivale a *liber mundi*. No obstante, Campanella mismo es un gran lector, y en pese a la crítica a Pico reconoce en su defensa de Galileo que la metáfora del libro del mundo es un patrimonio del pensamiento medieval y fundamenta su aserción en las obras Santa Brígida, San León y San Bernardo.

Sin embargo, además de ser empleada por pensadores cristianos la metáfora estuvo ligada a los alquimistas europeos por vía de los alquimistas musulmanes. La idea del *kitab-attakwin* o “libro de la existencia” está ligada a la obra del polímata Jabir ibn Hayyan. No es extraño que cuando la idea del libro del mundo se manifieste nuevamente como “código de la naturaleza” lo haga en la obra de un reconocido alquimista como Paracelso (*Septem Defensiones*).

Galileo Galilei reforzará la metáfora del *codex naturae* al afirmar que está escrito con caracteres matemáticos. Con él, con Campanella y con otros copernicanos se manifiesta el conflicto inherente entre los dos libros: el *Codex Scripturae* y el *Codex Naturae*. Francis Bacon, sin ser copernicano ya había avizorado la problemática al hablar del Libro de la palabra de Dios y el Libro de los Actos de Dios en su *De augmentis scientiarum*. Distinción que hará mella en intelectuales centroeuropeos como Albert Szenci Molnár, traductor del libro de la palabra de Dios a lengua magiar⁸.

Tanto la metáfora del *liber mundi* como la del *codex naturae* sobrevivieron al Renacimiento y se extendieron por la modernidad al ser recuperadas por filósofos como George Berkeley y Arthur Schopenhauer. Hoy en día la idea de un libro de la naturaleza o un libro del mundo es un *locus communis* de la literatura.

3. El *codex naturae* y el *codex civitatis*

⁵ “Toda del mundo criatura / como un libro y una pintura / para nosotros es, y un espejo. / De nuestra vida, de nuestra muerte, / de nuestra condición, de nuestra suerte, / fiel signo”.

⁶ Cf. Brădăţan, C. Berkeley and liber mundi, Países Bajos, Arguments, 2003.

⁷ “Evangelio según san Juan”, 1.1, en La Biblia, Madrid, San Pablo, 1996, p. 1531.

⁸ Szentpéteri, Márton, “A Central European Example of 17th-Century Calvinist Intellectual Communication: Johann Heinrich Alsted and Albert Szenci Molnár” en: <http://magyar-irodalom.elte.hu/contentware/marci/cikk.htm>.

Con la expresión *codex civitatis* se busca hacer referencia a la idea la ciudad entendida como un libro, el carácter intelectualizable que adquiere la ciudad a partir del Renacimiento. Antes de las obras de Tomás Moro, Tommaso Campanella y Francis Bacon el género utópico no estaba instaurado como tal, no obstante, desde las primeras planificaciones urbanas y pensamientos en torno a la *polis* ideal puede hablarse de protoutopías. En esa categoría se incluyen las obras de Hipodamo de Mileto, Evémero de Messina, Yámbulo y Platón entre otros⁹. El pensamiento utópico entendido como la proyección imaginaria de una sociedad con un bienestar o un malestar ideal es indisoluble de la idea de ciudad. Es en el período renacentista donde es conveniente hablar de utopía *stricto sensu* dado que con el avance de la imprenta de Gutenberg y la llegada de Colón a América se dan dos hechos que brindan una base material para difundir ideas y una motivación para despertar el imaginario utópico, respectivamente. En este sentido, la utopía como género literario con sus dos funciones, crítica y fictiva, representa el libro en el que se escriben los anhelos o los temores de un pensador en torno a su ciudad o Estado.

El rol de la metáfora del *codex naturae* será fundamental porque como se anticipó en el apartado anterior tiene una carga crítica que la diferencia de la metáfora del *liber mundi*. Esto puede contrastarse al ver las críticas de Galileo y Campanella a autores ligados directa o indirectamente al más literal pensamiento escolástico. Galileo en *Il Saggiatore* afirma:

Me parece, por lo demás, que Sarsi tiene la firme convicción de que para filosofar es necesario apoyarse en la opinión de cualquier célebre autor, de manera que si nuestra mente no se esposara con el razonamiento de otra, debería quedar estéril e infecunda (...) Señor Sarsi, las cosas no son así. La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres con que está escrito.¹⁰

En la crítica de Galileo se da predominio a la observación por encima de la autoridad y a su vez se hace referencia a un lenguaje, el lenguaje matemático. Esto no aparece explícitamente en el *codex civitatis* aunque sí implícitamente en las ideas de simetría, regularidad y armonía tan caras al pensamiento utópico. Por su parte, Campanella afirma contra Pico que su filosofar no se ceñía a las opiniones humanas sino al *codex naturae*: “Según este ejemplar, corrijo los libros humanos, copiados mal y caprichosamente, y no según es, del universo, libro original”¹¹.

En esta crítica de la mala copia del libro original que constituyen las opiniones se pone de manifiesto la influencia de Platón en el pensamiento del filósofo calabrés. Influencia que se manifestará también en su utopía la *Città del Sole* y en su apología del pensar utópico hecha en las *Quaestiones Politicae* en las cuales defiende la obra de Platón y Moro apelando a los hechos de los primeros cristianos y las opiniones de algunos padres de la Iglesia.

Si se reflexiona en torno a la tesis de Peter Fritzsche en *Berlín 1900* que dice que “En una época y en un espacio urbano en los cuales la lectura es masiva, la ciudad como lugar y la ciudad como texto se definen y se constituyen mutuamente”¹². Fritzsche se refiere a las

⁹ Cf. Trousson, R. Historia de la literatura utópica. Barcelona, Península, 1995, cap. I “Los orígenes antiguos y la tradición judeocristiana” y Comparato, V. I. Utopía. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, cap. I “Arquetipos del género utópico”.

¹⁰ Galilei, G. El ensayador, Buenos Aires, Aguilar, 1981, pp. 62-63.

¹¹ Campanella, T. Lettere, Bari, 1927, pp. 133-134 en Garin, E. El Renacimiento italiano, Barcelona, Ariel, 1986, p. 91.

¹² Fritzsche, P. Op. cit., p. 15.

masas y principalmente a los diarios. No obstante, no hay que forzar demasiado la idea para aplicarla a la intelectualidad europea del Renacimiento. La obra de Moro fue lo que podría decirse un *best seller* de la época se editó veintiuna veces en un siglo y medio en trece ciudades distintas. La creación del género utópico significó el inicio de una tradición de pensamiento que tiene características particulares entre las que la importancia de la educación y el predominio del conocimiento son constantes. La obra de Moro inspiró a Campanella, a Bacon, estos inspiraron a autores como Johann Valentin Andreae, Comenio, Samuel Hartlib y Gabriel Plattes. Moro también inspiró a Anton Francesco Doni y a Rabelais. Moro y Campanella con sus ideas de comunidad de bienes influyeron en Morelly, a Cabet. Y de la tradición misma surgieron críticas como las de la sátira utópica de Joseph Hall y Jonathan Swift o las distopías del siglo XX (Zamyatin, Huxley y Orwell). En este sentido, la utopía-libro o lo que en esta ponencia se dan llamar *codex civitatis* en tanto que crítica y construcción imaginaria a partir de la ciudad o el Estado empíricos no es más que la reconstrucción del *codex naturae* pero desde la perspectiva humana. La utopía busca ser fiel al *codex naturae* e incluso en tanto que *codex civitatis* sugiere nuevas formas de leerlo como los proyectos educativos que encierran las utopías de *v. gr.* Campanella, Bacon y Comenio.

4. Conclusión: la hermenéutica y el pensamiento utópico

El fenómeno utópico es complejo de por sí, y puede ser interpretado desde múltiples formas. En este trabajo se ha dado preeminencia a la interpretación literario-filosófica sostenida por autores como Alexandre Ciorănescu, Raymond Trousson y Vita Fortunati entre otros. Además de la utopía-libro tal como fue enfocado el problema aquí, puede hablarse de “utopías prácticas” en la terminología de Jean Servier¹³, es decir aquellos proyectos que sin tener un correlato narrativo tienen aspectos utópicos, por ejemplo los proyectos comunitarios en EE UU en el siglo XIX.

No obstante las limitaciones que supone el enfoque literario-filosófico que reduce su corpus a las utopías *stricto sensu*, hay que recordar que la misma se gesta a partir de lo que autores como Ciorănescu denominarán el método utópico o Bloch la función utópica. Es decir, esa capacidad de hacer una crítica de la ciudad real y proponer una ciudad fictiva. La ciudad fictiva puede tener por objeto servir de modelo regulativo, o sea un ideal de sociedad a alcanzar fijado como un *desideratum* y que como afirma Galeano “sirve para caminar”. O bien, un modelo preventivo, anunciando los posibles males a evitar como hizo el distopismo del siglo pasado. En ambos se recupera a medias la idea de Mannheim de una transformación de la sociedad actual.

Tanto la metáfora del *codex naturae* como la del *liber mundi* son útiles herramientas hermenéuticas para comprender mejor las limitaciones del pensamiento utópico. Puesto que ambas sirven para recordar que a pesar de la influencia positiva o negativa que tengan las proyecciones de los autores utópicos las mismas están sujetas a la “enciclopedia” del autor. Es decir, no constituyen más que un “libro” el *codex civitatis* que resume la cosmovisión de un solo autor. Muchos teóricos del siglo XX se apresuraron demasiado al considerar caduco

¹³ Servier, J. La utopía. México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 13.

el pensamiento utópico sosteniéndose sobre la base de la crítica a las utopías del pasado y lo que ellos consideraban las utopías trágicas del presente (Popper, Marcuse¹⁴, etc.).

El pensamiento utópico quizá ya no en su modo narrativo, pero sí en tanto que método de crítica y proyección social, en tanto que constructor de mundos posibles y modelos regulativos y preventivos aún tiene mucho por lograr. En este sentido y recuperando la pregunta de las jornadas la hermenéutica en tanto que una tarea de lectura minuciosa y contextualizadora de ideas está lejos de haberse agotado y puede brindarle un imprescindible servicio al pensar utópico desprendiéndolo de críticas que recaen sobre los prejuicios de la época o de un autor en particular. Además de esta tarea elucidatoria brinda otra importante posibilidad que es la de sentar las condiciones para el diálogo necesario para escribir las nuevas utopías, sean utopías-libro o utopías prácticas, Dado que problematiza las dificultades de la comunicación, el lenguaje, los consensos y la alteridad.

¹⁴ Cf. Marcuse, H. El final de la utopía, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986 y Popper, K. “Utopía y violencia” en El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones. Paidós, Bs. As., 1967, p. 413.