

Mi experiencia literaria de la filosofía

Plínio Junqueira Smith

¿Cuál es la relación entre escepticismo, filosofía y literatura? Esa es la pregunta que me propongo contestar a partir de mi experiencia; esto es, reflexionando sobre mi experiencia en tanto escéptico. Espero poner un poco de orden en lo que he hecho a lo largo de mi vida intelectual.¹

Cuando tenía unos dieciséis años, quería ser escritor, y creía que la mejor formación para conseguirlo era estudiar portugués y literatura, pero un amigo unos años mayor y que estudiaba justamente portugués y literatura con la intención de convertirse en escritor (lo que, de hecho, ocurrió) me aconsejó estudiar filosofía. Me decía: «a tenor de la literatura que te gusta, la carrera de Filosofía te va a interesar mucho más; incluso te va a preparar mejor que la de portugués, porque la filosofía, incluso cuando no tiene relación con la literatura, es interesante por sí misma y te da una perspectiva amplia, mientras que disciplinas aburridas como morfosintaxis te serán totalmente inútiles». Yo ya había leído un poco de filosofía y me gustaba. Mi primer libro fue *La imaginación* de Sartre; viajaba con un amigo cuando entramos en una librería en Belém do Pará, en el norte de Brasil, y vi el libro de Sartre. Como había muerto recientemente, no se hablaba de otra cosa. Me acuerdo de no entender nada de la introducción ni del primer capítulo; los leí varias veces y seguía sin entender nada; decidí llegar hasta el final y percibí que mis dificultades seguían siendo exactamente las mismas. Pero el tema de la imaginación y de la percepción era justamente lo que yo buscaba. Aceptando el consejo de mi amigo mayor, opté por la carrera de Filosofía, de la cual nunca me aparté.

Desde el principio, por lo tanto, no busqué la filosofía para descubrir la verdad profunda sobre las cosas, o para tener una doctrina que me revelara cómo las cosas son en sí mismas o que justificara mis acciones en el mundo. El tercer semestre del grado fue decisivo. Estudié a Sartre en una asignatura sobre historia de la filosofía contemporánea. Además de *El ser y la nada*, «El existencialismo es

1. Agradezco a Vicente Sanfélix Vidarte no solamente por la corrección de mi español, sino también por diversas sugerencias que me permitieron mejorar este artículo.

un humanismo» y otros textos filosóficos, me puse a leer algunos de sus libros de literatura: unos cuentos y el famoso *Huis clos*. Tenía la impresión de que Sartre, cuando escribía literatura, hacía filosofía; y de que cuando escribía filosofía, hacía literatura. Su literatura me parecía solamente una ejemplificación de sus teorías, mientras que su filosofía me parecía ficción. Seguramente sea injusto con Sartre, pero, como nunca más volví a leerlo, no puedo hacer una reevaluación. En aquella época leí también diversos libros de Camus, que me gustó mucho más como escritor, y uno o dos textos de Merleau-Ponty, que me gustó más como filósofo.

También hice un curso sobre filosofía de la historia que fue muy importante en mi formación. El primer filósofo clásico que atrapó mi atención fue Giambattista Vico. Su *Ciencia nueva* abrió un mundo para mí. Iba a la biblioteca de la Facultad de Derecho, que quedaba lejos, en el centro de la ciudad, para leer lo que Benedetto Croce tenía que decir sobre Vico en italiano. Yo no leía italiano, sino un poco de francés, pero estaba tan interesado en Vico que aprendí lo suficiente de la lengua de Dante. Ese episodio tuvo una doble importancia en mi vida. De un lado, yo veía que mis colegas apresuradamente se convertían a esta o a aquella doctrina filosófica: unos se volvían heideggerianos, otros marxistas, otros kantianos, etc., pero ¿quién podría ser «viquiano»? Y ¿cómo se escribe «viquiano», pues quizá la propia palabra no exista? Mi experiencia filosófica fue tal, que no tomé ninguna decisión precipitada en favor de una u otra filosofía. No opté por ninguna. No me había iniciado en la filosofía buscando una verdad sobre las cosas y mi inicial experiencia filosófica tampoco me la proporcionó. De otro lado, Vico decía que uno no puede ser filósofo y poeta al mismo tiempo, porque tienen preocupaciones opuestas: mientras el filósofo buscaría lo más general, el poeta buscaría lo más particular. No sé si es verdad. Pero no por casualidad me he seguido acordando de ello hasta hoy.

En aquel mismo tercer semestre, leí, casi por casualidad, la crítica del Círculo de Viena a la metafísica. La idea de que la metafísica (o, quizá, el dogmatismo) no es una empresa empírica me pareció convincente, aunque yo nunca haya sido un verificacionista. No tanto por una convicción, quizá simplista, de que no se puede reducir la noción de significado a la de verificación, sino porque trazaban una distinción tajante entre dos supuestos componentes de la noción de significado. Los neopositivistas restringían explícitamente el concepto de «significado» al de «significado cognitivo» y, además de ese significado «cognitivo», habría otro tipo de significado, el «expresivo», que pertenecería, por ejemplo, a la poesía. Hoy pienso que la idea de que el significado de una oración depende del método de verificación es equivocada, e igualmente que la idea de que el significado poético sería no cognitivo o meramente expresivo delata una concepción empobrecedora de la poesía. Sin embargo, en aquel momento, no era capaz de elaborar una crítica profunda del neopositivismo.

Mirando hacia atrás ahora, creo que esas tres experiencias filosóficas generaron en mí la idea de que sería preciso mantener separadas la filosofía y la

literatura. Camus era mejor escritor que Sartre y Merleau-Ponty mejor filósofo; Vico sostenía que un buen filósofo no podría ser un buen poeta y viceversa, y la bipartición del significado de los neopositivistas contribuyó de alguna manera a profundizar la separación de la filosofía y de la literatura. Y así fue: puse los dos pies en la filosofía. Si, al principio, buscaba la filosofía para ayudarme en la literatura, en poco tiempo la filosofía se convirtió en mi principal ocupación y se convirtió en un obstáculo para la literatura. Me llevó mucho tiempo –¡demasiado!– dedicarme otra vez a la literatura.

Mi carrera principal en la universidad era otra. Yo quería ser físico; esa debería ser mi profesión. Ser escritor era algo importante para mí, pero no pensaba vivir de la publicación de novelas y cuentos. Era más bien un *hobby* o una actividad complementaria, para no clausurarme en las ciencias duras y en las matemáticas. Las clases de física me ocupaban durante el día y las de filosofía durante la noche.

Aunque no tuviera una idea clara al respecto, intuía que el conocimiento del mundo debería provenir de la física, no de la filosofía. Así que no solo la filosofía apenas me servía como un medio para profundizar en mis futuros escritos literarios, sino que además nunca la concebí como una especie de ciencia más profunda de la realidad o algo por el estilo. Me interesaba conocer lo que los filósofos pensaban y decían, pero no me preguntaba si sus doctrinas serían verdaderas. En el caso de la filosofía, lo que pretendía era penetrar en el pensamiento humano; en el caso de la física, en los laberintos de la naturaleza.

En poco tiempo me di cuenta de que era imposible cursar las dos carreras a la vez y decidí continuar solo con la filosofía. Creo que la razón decisiva fue que mis profesores de filosofía eran mejores que los de física. Quizá también escribir reportes de experiencias de laboratorio resultó una tortura para mí, ya que me parecían aburridísimos. Pero las matemáticas me encantaban (el profesor era muy bueno) y estudié tres semestres de cálculo. El caso es que, fuera como fuere, al final del tercer y decisivo semestre al que hacía alusión más arriba, me puse a estudiar únicamente filosofía, y al poco tiempo dejé de escribir cuentos.

Conocía personalmente a Oswaldo Porchat, el gran filósofo brasileño, y, para ganar una beca, fui a trabajar con él, y me propuso estudiar el escepticismo de Hume. Lo leí y me gustó. Hume era un gran escritor y estudiarlo con profundidad hizo que apreciara cada vez más su pensamiento. En ese periodo de formación, me descubrí un escéptico. Había nacido escéptico y mi experiencia filosófica no hizo sino confirmar lo que ya estaba determinado en mis genes. Ese proceso me llevó siete años, a lo largo de los cuales traté de elaborar mi escepticismo, que pasó por diversas formas.

Al principio, mi escepticismo se manifestó en un gran interés por la historia de la filosofía, lo cual, seguramente, estaba todavía de acuerdo con lo que me había conducido a la filosofía: saber lo que los grandes pensadores de la cultura occidental habían dicho. Pero poco después me sentí invadido por la necesidad, que en cierto sentido siempre estuvo dentro de mí, de desarrollar mi propio

pensamiento; esto es, mi concepción del mundo. Había dejado atrás la física y trataba ahora de describir el mundo desde un punto de vista filosófico.

La filosofía no me ha dado ninguna verdad, ni tampoco me ayudó a escribir cuentos y novelas. Mi mente estaba ocupada con temas abstractos que, en realidad, tenían más relación con la verdad filosófica y los problemas del conocimiento que con las cuestiones de la vida cotidiana. Yo sufría, en consecuencia, una completa falta de imaginación y, en los raros momentos en que me dedicaba a la literatura, en lugar de escribir relatos, pasé a escribir poemas, porque la poesía no exige la elaboración de tramas ni la construcción de personajes. La actividad de escribir fue enteramente consumida por la escritura filosófica.

Me convertí, entonces, en escritor de textos filosóficos, pero un filósofo-escritor que no tenía ninguna verdad que defender ni comunicar. En un sentido, el escéptico no tiene qué decir sobre los objetos investigados por los filósofos, porque no tiene teorías sobre ellos. Lo que yo tenía que decir era solamente lo que otro filósofo ya había dicho. De este modo, como escéptico, no hacía sino historia de la filosofía. Esa fue la primera forma de mi escepticismo, a la que llegué por casualidad y de manera intuitiva. Si el escéptico no propone una teoría filosófica es porque no tiene ninguna, no porque crea que la filosofía llegó a su término definitivo, como si fuera algo del pasado. Sin embargo, parece que al escéptico no le queda alternativa sino hacerse historiador de la filosofía. El género de la historiografía de las ideas filosóficas me pareció, pues, la única manera escéptica de escribir textos filosóficos. Mi escepticismo, en un primero momento, me llevaba a hacer historia de la filosofía, a interpretar, no a filosofar.

Literariamente hablando, esa experiencia no fue gran cosa. Me acuerdo de un amigo no filósofo que, leyendo mi primer artículo publicado, que había ganado un premio, se quejó de mi redundancia: decía dos veces la misma cosa, una en la cita y otra en mi comentario. Tuve que darle la razón y me avergoncé. Cuando escribí un pequeño libro introductorio sobre escepticismo, mi formación en historia de la filosofía habló más alto, puesto que hacía una presentación histórica del tema. Lo regalé a un querido amigo, Óscar Núdler. A Óscar le gustó mucho el libro y me preguntó sobre su finalidad. Le dije que era una introducción para invitar a los jóvenes al estudio del escepticismo. Entonces, sorprendido, me preguntó: «¿Te parece que los jóvenes se van a interesar por el escepticismo con una introducción histórica? ¿No sería mejor una introducción temática, en la cual se discutan los problemas escépticos?». Tenía razón: la motivación para el filosofar proviene mucho más de los problemas filosóficos que del conocimiento histórico. Muchos años después, cuando surgió otra oportunidad, seguí su consejo y escribí una introducción temática.

La idea de que en filosofía no se debe sino estudiar historia de la filosofía puede tener razones muy distintas. Una razón dogmática sería porque no se puede decir nada nuevo en filosofía ya que esta habría llegado a su fin. Para muchos, filosofar hoy en día no sería sino hacer historia de la filosofía. Esa es una razón

dogmática para hacer solo historia de la filosofía, de un dogmatismo, por así decirlo, negativo: se supone que la filosofía no tiene nada más que decir y se decreta el fin de la filosofía. Y ¿por qué el dogmático, que declara el fin de la filosofía, estudiaría las filosofías del pasado? Una respuesta que escuché de colegas es que, en lugar de decir de manera peor lo que ya se ha dicho, sería preferible comentar con rigor y aclarar lo que ya se ha dicho de manera superior. Otra respuesta, quizá mejor, es que uno puede obtener mucho placer al estudiarlas. Es una opinión difundida que se pueden estudiar los sistemas filosóficos del pasado como obras de arte (serían como «monumentos de la razón») y sacar de ellos un goce estético. Se dice que W. Somerset Maugham leyó a los filósofos para ver quiénes eran los mejores escritores: Hume, Schopenhauer y Nietzsche habrían ganado el premio.

Pero ¿quién afirmó que la filosofía no tiene nada más que decir? Hay muchos filósofos que dicen cosas muy interesantes, incluso cosas nuevas, porque el mundo cambia y hay que pensar nuestra vida cotidiana tal y como la vivimos. Al menos, como señaló Strawson, hay nuevas maneras de decir verdades viejas. Esa nunca ha sido mi razón para no hacer filosofía. El no considerarse un «filósofo» sonaba como una forma de modestia (en la feliz expresión de Rubens Rodrigues Torre Filho, nos convertimos en «filo-filósofos»), pero también me parecía una arrogancia disfrazada, ya que uno se creía «riguroso» y capaz de defender la interpretación «correcta» de un sistema filosófico, aquel que entendió a un filósofo y lo expuso con claridad y precisión, alzándose a su altura. Pero ¿quién dijo que esas interpretaciones son más «rigurosas» y «profundas» que las propuestas filosóficas más recientes? Y, como dijo Epicteto, «cuando una persona se sienta orgullosa porque puede entender y explicar los escritos de Crisipo, dígase a sí misma: si Crisipo no hubiera escrito oscuramente, no tendría de qué enorgullecerse».

Me acuerdo de Michael Frede diciendo a sus alumnos, en un seminario en Oxford, que la historia de la filosofía tiene valor en sí misma, sugiriendo que no hace falta justificarla, que es obvio que debemos conocer la historia de la filosofía; me acuerdo de darle la razón en mi mente. Creo que, a lo largo de mi carrera filosófica, mi principal ocupación ha sido la de intérprete, tratando de aclarar lo que los filósofos decían. Pero la motivación estética no me parece suficiente para justificar la dedicación necesaria para comprender los grandes sistemas dogmáticos del pasado. ¿Por qué perder años intentando interpretar una doctrina que no se juzga verdadera y cuyo principal mérito sería solamente su «belleza»? Una interpretación cuidadosa, profunda y novedosa lleva mucho tiempo, y exige un gran esfuerzo intelectual, lecturas de muchísimos comentadores, algunos de los cuales son malos escritores, y aburridos. Como me dijo Porchat una vez, «si se trata de leer *La fenomenología del espíritu* por placer, prefiero leer *Los hermanos Kharamazov*».

Por otro lado, el escéptico estudia las filosofías del pasado porque en ellas encuentra argumentos para combatir la filosofía dogmática, esto es, hay un uso filosófico de la historia de la filosofía. Eso me parece evidente en Sexto Empírico,

el gran escéptico griego del que conservamos muchas obras. El escéptico tiene un «método de oposición» mediante el cual argumenta de un lado y del otro sobre una cuestión filosófica hasta equilibrar ambos y suspender el juicio. Así, necesita conocer muy bien lo que se dice de los dos lados para esgrimir argumentos en contra de los dogmáticos. Y ¿de dónde sacar los mejores argumentos sino de los propios sistemas de los dogmáticos? De ahí que Sexto es una fuente confiable para muchas de las filosofías antiguas, cuyos textos se han perdido, porque expone los argumentos y las doctrinas dogmáticas con cuidado y con su fuerza original. Confieso, además, que siempre obtuve un placer muy grande en leer a los grandes filósofos. Volveré sobre ello más adelante. Aunque nunca he dejado de estudiar e interpretar algunas filosofías del pasado, pronto pasé a escribir, propiamente hablando, textos de filosofía.

Movido por la crítica al dogmatismo de algunos amigos y colegas que habían decretado el fin de la filosofía, intenté escribir textos de filosofía en los que tratara de desarrollar explícitamente mi forma de escepticismo. Si no tenía nada que decir sobre los asuntos de la filosofía dogmática, por lo menos podía decir por qué no tenía nada que decir sobre ellos y cómo entendía mi propio escepticismo. Así, poco tiempo después, escribí dos artículos de filosofía escéptica. Traté, entonces, de recuperar lo que me parecía bueno en el escepticismo de Porchat y criticarle lo que me parecía dogmático. De esa manera surgió mi «escepticismo depurado», que daba un paso más allá de un escepticismo que se limita a hacer historia de la filosofía para comprender los grandes sistemas del pasado.

Por primera vez, pensé en los aspectos literarios de mi escritura filosófica. Yo quería hacer algo que dejase clara la distancia entre mi trabajo de historiador de la filosofía y mi reflexión escéptica personal. Mi formación era la de historiador de la filosofía, no la de filósofo; pero empezaba a elaborar una reflexión propia, a definir mis ideas con más claridad. La forma debería ser adecuada al contenido. Escribí esos artículos sin referencias bibliográficas y sin citas. Lo que me interesaba era enfocar las ideas, siguiendo su ritmo propio, dejar que el pensamiento y la argumentación dictasen la estructura del texto y la cadencia de las oraciones. Pero no tuve el coraje de publicarlos de inmediato. Después, envié el más significativo de los dos a la revista de la universidad donde me gradué e hice mi doctorado. Era una provocación, pues el artículo era todo lo opuesto a mi formación y a lo que había aprendido allí. La revista lo aceptó sin ningún comentario; no me pidió cambiar nada, lo publicó y hasta hoy la provocación no ha provocado ninguna respuesta, excepto la de un amigo.

Escribí un tercer artículo en ese formato, sin citas, sin bibliografía, en el que el ritmo de las ideas determina el desarrollo del texto, su fluencia, su cadencia. A mi juicio, sin falsas modestias, fue uno de los mejores textos que he escrito (escribí todavía un cuarto, imitando aquel tercero, pero no me salió tan redondo). A la hora de publicarlo en Argentina, pregunté a Óscar quién lo iba a publicar, pues lo había presentado en uno de los coloquios de Bariloche que él organizaba, si lo

prefería así, como estaba, o si era mejor que insertara todas las referencias en que el texto se basaba. Le dije que yo prefería publicarlo sin citas ni referencias, pero que no me opondría a insertarlas. Como me lo pidió, las puse. Cuento esto para resaltar que incluso una persona no tan interesada en la historia de la filosofía o en los rigores de la academia, y muy abierta intelectualmente, como Óscar, está acostumbrada a un modelo de publicación.

Ello me abrió la posibilidad de escribir filosofía de otra manera, pues el escéptico puede escribir sobre su experiencia filosófica, con la esperanza de que quizá oriente a otros filósofos que tienen una experiencia similar. En ese sentido, su texto tiene un carácter autobiográfico innegable, aunque en esa descripción de su trayectoria sea inevitable algún grado de reconstrucción racional. En una autobiografía filosófica, sin embargo, esa reconstrucción racional no es un problema, sino algo bienvenido o deseable, pues forma parte de la propia actividad de filosofar tener claridad sobre lo que uno hizo y todavía hace. De otro lado, desde el punto de vista escéptico, las filosofías dogmáticas tampoco pasan de una especie de autobiografía, pues expresan cómo el filósofo pensó o juzgó tal asunto, cuál fue su experiencia intelectual. En sus textos, los dogmáticos describen lo que leyeron, qué pensaron, qué argumentos evaluaron positiva y negativamente, cómo experimentaron sus fuerzas persuasivas, a qué decisión llegaron. Un artículo o un libro de filosofía dogmática no son sino la trayectoria intelectual del autor, creída por el dogmático como la verdad para todo ser puramente racional, pero que aparece al escéptico como no más que una expresión de su propio punto de vista, algo relativo a su experiencia intelectual. Mientras que la experiencia intelectual del dogmático es que un lado es más fuerte que el otro, el escéptico tiene la experiencia de su igualdad de fuerza persuasiva. El relato autobiográfico es un género perfectamente adecuado al escepticismo, pero no tanto al dogmatismo, como lo demuestra el clásico *Discurso del método* de Descartes, en que, por detrás de una perspectiva relativa y personal, se defiende una verdad absoluta y universal.

Cuando hice un posdoctorado en Oxford sobre Wittgenstein, Peter M. S. Hacker me dijo que «los mejores observadores de los seres humanos son los grandes escritores». En esa época, yo estudiaba la así llamada filosofía de la mente y confieso que aprendí muy poco sobre los seres humanos. Años después, escribí un artículo sobre el autoconocimiento. Al principio, la idea era citar a los filósofos solo para criticarlos y citar a grandes escritores para mostrar cómo eran más perspicaces para ver dentro de nosotros. Claro, esa oposición tajante entre filósofos superficiales y escritores profundos es falsa; uno aprende mucho con algunos filósofos y aprende poco con muchísimos escritores. Así, aflojé el contraste y cité a excelentes filósofos. El artículo recibió dos evaluaciones: mientras una lo aprobaba, haciendo algunas sugerencias para mejorarlo, la otra lo rechazaba porque solo decía cosas de sentido común y no aportaba novedades. Comentando esas dos evaluaciones con Paulo Faria, otro excelente filósofo brasileño, me dijo que a veces no importa tanto lo que se dice, sino cómo se dice. Nunca ha sido

mi intención aportar «novedades», descubrir «verdades ocultas» que nadie había visto. La idea principal era exactamente lo que señaló Paulo: escribir filosofía de otra manera, más literaria, o mejor; no se trataba de argumentar para sostener una tesis filosófica sobre un tema polémico, sino de llevar al lector a percibir cosas obvias integrando la literatura a la filosofía.

Relato ahora un poco mi experiencia literaria de la filosofía como lector. Naturalmente, leí con atención a muchos filósofos que escribían muy bien: Platón, Montaigne, Descartes, Malebranche, Berkeley, Hume, Nietzsche, Bergson, entre otros. En general, todo gran filósofo es también un gran escritor, esto es, todo gran filósofo piensa profundamente la mejor manera de exponer su pensamiento y trata de imponer un orden y un estilo a su texto que le permitan presentar sus ideas y argumentos de manera articulada y persuasiva. Hasta Kant lo hizo así y es, a su manera, un buen escritor, aunque se acostumbre a pensar lo contrario. La cuestión del género literario de los textos filosóficos es un buen ejemplo de esa preocupación de los grandes filósofos por la escritura.

La filosofía emplea muchos géneros literarios: el diálogo, la meditación, el tratado, los aforismos, los ensayos, la autobiografía, las cartas... hasta la poesía. Y los filósofos no han ignorado ese rasgo de sus textos. Yo experimenté con pocos géneros literarios al escribir mis textos. La academia es muy rígida e inhibe las formas más originales de expresar el pensamiento. Una vez intenté escribir un diálogo. Creo que fue un fracaso, porque se trataba de un artículo de historia de la filosofía, y el género literario del diálogo no es adecuado para una interpretación, sino más bien para una investigación. De hecho, el artículo había sido escrito originalmente de la manera usual. Pero entre objeciones, respuestas y réplicas, me pareció que era posible identificar cuatro voces. Lo transformé, entonces, en un diálogo con cuatro personajes. Cuando lo publiqué como capítulo de un libro, la editora me dijo que quedaba muy impostado. No lo dudo.

Según Frede, se pueden distinguir tres tipos de diálogos platónicos. Uno de naturaleza más investigativa, donde se busca la definición de alguna cosa, como por ejemplo la justicia o la belleza; otro de tipo más didáctico, donde Platón trata de exponer una doctrina filosófica ya alcanzada; el tercer tipo es una mezcla de los otros dos. El tipo didáctico es el más aburrido y las preguntas de Sócrates suelen sonar muy artificiales. ¿Quién no reaccionaría como Calicles en *Gorgias*, acusando a Sócrates de conducir el diálogo de manera capciosa? Cuando se leen los *Diálogos entre Hylas y Philonous*, uno se da cuenta de que allí uno es el que sabe, y el otro es como el Dr. Watson: sirve para corroborar. Hay un dicho: «júntate a los buenos y serás uno de ellos», pero a un amigo mío le gusta decir, como chiste: «júntate a los buenos y haz contraste». En esos diálogos didácticos uno de los personajes es como un *sparring* de boxeo, sirve para recibir los golpes, nunca para golpear con fuerza. En general, esos personajes secundarios son una especie de caricatura de los filósofos criticados y no son capaces de presentar sino los argumentos más débiles o, si presentan los argumentos más fuertes, es siempre

en una versión mutilada. Son diálogos doctrinarios, esto es, son diálogos en un sentido empobrecido, aunque la filosofía que contengan pueda ser de excelente calidad. En estos casos, la filosofía, entendida como una doctrina que se presenta como verdad, es muy sofisticada, pero expuesta en la forma de diálogo pierde parte de su impacto. La mayoría de los diálogos escritos por los filósofos modernos son didácticos, como los *Diálogos sobre la metafísica y la religión* de Malebranche y los *Tres diálogos entre Hylas y Philonous* de Berkeley.

No obstante, a veces, el diálogo no es el género más adecuado para expresar un pensamiento. Un ejemplo que me parece obvio es el de Descartes. Descartes escribió un discurso, ensayos científicos, una meditación, un tratado (los *Principios*) y muchas cartas. También empezó un diálogo, pero ese diálogo sonaba muy artificial y quizá por eso mismo nunca lo terminó. ¿Cómo sostener, en cierto momento, que tal vez solo yo exista, que quizá nada más exista, si estoy en un diálogo con otros? Por otro lado, el género de la meditación «le vino como un guante» a su filosofía casi solipsista. La meditación es un monólogo del alma consigo misma, o un diálogo interno, como decía Platón, pero no un diálogo entre personajes diferentes. La tensión en un «diálogo interno» es distinta de la tensión en un diálogo en sentido pleno. Basta acordarnos de dos pasajes de Descartes. En la sexta parte del *Discurso del método* leemos una bellísima confesión: «con frecuencia, las cosas que me parecieron verdaderas, cuando las concebí por primera vez, me parecieron falsas, cuando las quise poner en el papel» (DM, VI, p. 66). Sin embargo, en la epístola de las *Meditaciones* dice lo opuesto: «he tratado solamente de las primeras y principales [razones para la existencia de dios y la inmortalidad del alma] de una tal manera que oso proponerlas como demostraciones muy evidentes y muy ciertas» (M, epístola, p. 5). ¿Qué pasó entre un libro y otro?

Otro caso de cierto desajuste entre forma y contenido son las *Meditaciones cristianas y metafísicas* de Malebranche. Su meditación empieza muy humilde y, en las tinieblas de este mundo, Malebranche pide a Dios que le aclare algunas cuestiones metafísicas. De pronto, en medio de sus exhortaciones, surge Dios para decirle a Malebranche que, porque él le rogó muy humildemente, le va a contestar sus preguntas. Malebranche, evidentemente, adapta el solipsismo de las *Meditaciones* de Descartes, para quien hay una razón humana y, por lo tanto, esa razón humana puede por sí misma descubrir verdades, a su propia concepción de la razón divina y universal, la única que puede aclararnos sea lo que fuere. En ese sentido, las *Meditaciones* de Malebranche son perfectamente adecuadas a su contenido filosófico específico. Sin embargo, lo que a mí me suena todavía más raro que el que Dios hable directamente a uno en medio de sus meditaciones es que Dios no solamente sea malebranchiano, sino que además se mantenga al día en su malebranchismo, porque Malebranche cambia de ideas a lo largo de las sucesivas ediciones de su *De la recherche de la vérité*, y Dios le contesta con las ideas de su última edición, que no estaban presentes en las primeras. ¿Se trata, efectivamente, de una «meditación» en la cual Dios le habla?

Literariamente hablando, es probable que el mejor diálogo de Platón sea el *Protágoras*, donde Sócrates se enfrenta a un adversario poderoso al que Platón le muestra mucho respeto (más que a cualquier otro adversario de Sócrates, incluido Gorgias). Los elementos escénicos son esenciales para la comprensión de la idea filosófica: la llegada de Hipócrates a la casa de Sócrates muy temprano, la gente caminando tras de Protágoras, la posición de los personajes en la discusión... todo se ajusta perfectamente al contenido filosófico. Hume escribió un diálogo de densidad dramática comparable a los mejores diálogos de Platón. Para justificar la elección de ese género, el personaje que escribe la introducción dice que el asunto –la religión natural, la existencia y la naturaleza de dios– es el más adecuado al diálogo. El autor no aparece ni siquiera en la introducción, pues los diálogos son presentados por un personaje de ficción. Hasta hoy no se sabe qué pensaba Hume, si es que tenía un pensamiento definido sobre el asunto. Más que eso: los *Diálogos* parecen no tener siquiera un autor, pues Hume se quita de en medio, dejando para su amigo Adam Smith la publicación, encargo que este no tuvo el coraje de llevar a cabo, de modo que la obra no aparecerá publicada sino muchos años después gracias a un sobrino del filósofo. En este caso sí, se puede hablar de la muerte del autor.

Los filósofos, hoy en día, deben tener una tesis que proponer. Los formularios de evaluación de cualquier revista o editorial preguntan si el autor mantiene una tesis, si la argumentación es clara y adecuada y si la bibliografía está actualizada y es relevante. Para satisfacer estos criterios, el diálogo es un género inadecuado. Escribimos en forma de «ensayos». De hecho, el «ensayo» dejó de ser un ensayo y se convirtió en la forma canónica de escritura filosófica. Por ejemplo, el lector no puede tener sorpresas: todo tiene que estar avisado desde la introducción, cada paso del camino debe estar claramente indicado y el propio texto debe estar segmentado en apartados con sus títulos (este artículo deliberadamente no tiene apartados). En un mundo donde se lee demasiado rápidamente, el texto debe estar listo para ser digerido de inmediato.

Muchos piensan que nuestra idea de «ensayo» proviene de Montaigne. Pero si uno lee a Montaigne, se hará una idea muy distinta del ensayo. Allí, la idea de ensayo implica, por ejemplo, la de ensayar como se ensaya una danza, o una pieza de teatro, o como un deportista entrena para mejorar su desempeño, pero implica también la idea de ponerse a prueba, de ver hasta dónde uno puede ir, la fuerza de sus capacidades, o testar sus ideas, si resisten un examen crítico; pero implica fundamentalmente la idea de intentar algo, de entrar en una senda, ver dónde va, volver y seguir por otra senda, y así sucesivamente. Los mejores capítulos de los *Ensayos* son muy difíciles, por tortuosos, y uno nunca sabe muy bien lo que Montaigne quiere decir. Como él mismo observa, el lector poco atento puede perderse en ese laberinto, pero él no se pierde jamás.

La riqueza de significados de la palabra «ensayo» en Montaigne fue notada por muchos comentaristas. Lo que se ha dado es un empobrecimiento del género del

ensayo. Un primer cambio en la noción de ensayo ocurrió con Locke. Es interesante notar que Montaigne llamó a su libro *Essays*, en plural, pero Locke utilizó el singular: *Essay*. Ya no se trataba de ensayar nada. La idea de ensayo es casi necesariamente plural, involucra diversos intentos; intentos fracasados que llevan, por medio de la repetición, a un perfeccionamiento. Pero en Locke la idea de ensayo no tiene la pluralidad semántica que tiene en Montaigne.

La idea de ensayo remite también, si no a la ausencia de unidad, al menos a la falta de sistematicidad. Hume empezó escribiendo un tratado, donde una parte posterior se basaba en las anteriores y las posteriores confirmaban las anteriores; todo muy articulado, como si fuera un sistema. Pero después comprendió que el género del tratado no era adecuado a su filosofía, y pasó a escribir ensayos, donde las partes tienen más independencia entre sí, aunque todas compartan una perspectiva empirista similar. Aquí, los ensayos son plurales, no tanto por ser diversos intentos preparatorios, como por la fertilidad de un método empírico en la exploración de asuntos variados, como la moral, la política, la historia, la economía y el arte.

Nuestra idea de ensayo asimiló, creo, el modelo de los artículos científicos, que pretenden establecer un conocimiento que se pueda usar en otros artículos que, sumándose, constituyan una ciencia confiable; hubo una transformación del ensayo en «papers» pretendidamente científicos. Hay una creencia difundida entre los filósofos analíticos de que hay un progreso en filosofía, que la argumentación llevará al conocimiento filosófico, que determinadas teorías han sido rechazadas definitivamente y que estamos más cerca de la verdad. Pero la filosofía es muy diferente de las ciencias; mientras la dinámica de producción de creencias en las ciencias lleva a un consenso, la dinámica de producción de creencias en la filosofía lleva a un desacuerdo generalizado. No es verdad que el debate racional entre «papers» nos conduzca a una filosofía mejor, más correcta o más verdadera a la manera como la sucesión de artículos científicos produce un conocimiento mejor de la realidad.

Recientemente, un importante filósofo analítico tuvo la buena idea de escribir un diálogo y experimentar con ese género literario. Desconozco la opinión del lector, pero yo tuve la impresión de que su diálogo era muy artificioso. Quizá porque el primer intento no suele quedar muy bien, pero quizá también porque el diálogo no es el género más adecuado para la filosofía analítica más reciente. Si hay diálogo en la filosofía analítica es el diálogo entre artículos, pero no dentro de un artículo. Tendríamos, creo, que cambiar un poco nuestra manera de pensar y producir filosofía para que el diálogo volviera a ser una opción literaria para los filósofos. Platón se apoyaba en una tradición oral, Sócrates charlaba con sus interlocutores públicamente. La filosofía era una investigación entre amigos. Pero hoy la filosofía es otra cosa. En general, los artículos dialogan cuando quienes los escriben forman parte de un mismo grupo. Pero la filosofía analítica no se presta al género del diálogo; o, para no ser tan tajante, para que la filosofía analítica pudiera usar el género del diálogo, tendría que librarse de algunas ideas fijas.

Si hoy la filosofía analítica no tiene grandes escritores, porque nadie pretende serlo, en otra época no era así. Austin decía: «Ryle, c'est le style». Bento Prado Jr., otro gran filósofo brasileño, sostenía que un buen texto bien escrito es mejor que un buen texto mal escrito, y que un mal texto bien escrito es mejor que un mal texto mal escrito, y concluía que, «por consiguiente, estar bien escrito tiene su valor». Los filósofos analíticos suelen enorgullecerse de su claridad (lo que es un mito, pues Davidson y McDowell, por ejemplo, no son nada claros), pero, literariamente hablando, la claridad se revela falta de estilo. Por otro lado, la filosofía ya es suficientemente difícil como para hacerla todavía más con un lenguaje rebuscado; lo que con frecuencia cuenta como filosofía bien escrita no pasa de un estilo oscuro y aburrido. A mi juicio, es una pérdida grande que la filosofía haya abandonado su rasgo literario. Vivimos una época de gran uniformización filosófica y de pocos experimentos literarios en filosofía. La vida es muy corta, no solo para tomar malos vinos, como se suele decir, sino también para leer a quien escribe mal. Bento argumentaba, con su humor característico: «El filósofo X es aburrido; por lo tanto, está refutado».

Claro, se pueden mezclar esos géneros literarios. Quizá el mejor ejemplo de una tal mezcla sean las *Investigaciones filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. Tienen la forma explícita de aforismos, pero la estructura de un diálogo. De hecho, Wittgenstein trabaja su escritura de manera muy sutil, usando recursos gráficos como itálicas, dobles comillas, comillas simples, guiones... A lo largo de las diversas versiones del libro, Wittgenstein cambiaba esos recursos (sustituía las comillas simples por comillas dobles, lo que era subrayado pasaba a estar en itálico –y viceversa–, etc.), lo que sugiere un cuidado extremo de la escritura hasta en los mínimos detalles. Con frecuencia, desarrolla su pensamiento en forma de preguntas y respuestas, como si fuera un diálogo del alma consigo misma o una meditación. Se trata de una verdadera investigación en la que dos voces interiores hablan una con la otra (¿una escéptica y otra dogmática?). No infrecuentemente hay preguntas sin respuestas. ¿Son preguntas retóricas? Muchos intérpretes que creen saber la respuesta de Wittgenstein las interpretan más como afirmaciones que como preguntas. Pero puede que sean preguntas sinceras, para las cuales el propio filósofo no tenía una respuesta clara y sobre las cuales el lector estaba invitado a pensar. Lo que se ve es una investigación filosófica en curso, no la demostración o defensa argumentada de verdades.

Volvamos al escepticismo y mi experiencia literaria. Aparte de la concepción «autobiográfica» de la filosofía escéptica, me pareció –mucho tiempo después– que el escéptico podía escribir también sobre su concepción del mundo, no como una verdad sobre las cosas, sino para comunicar a los demás filósofos cuál es su pensamiento sobre el mundo, ya que su concepción del mundo no es más que una expresión de su experiencia del mundo. Pero ¿tendría el escéptico alguna cosa interesante que decir? ¿Si no tiene teorías sobre el mundo, qué podría decir? Trivialidades, sobre las cuales estamos todos de acuerdo. Aunque

decir trivialidades es importante en filosofía, porque los dogmáticos frecuentemente se olvidan de ellas y se pierden en los laberintos de la reflexión filosófica. Pero enunciarlas así, sin más, como hacía Moore, ¿las hace «interesantes»? Enumerarlas como Moore las enumeraba tiene el efecto paradójico de que dejen de ser triviales y parezcan una forma controvertida de dogmatismo. Así, lejos de apaciguar la filosofía, ese recurso a una «visión común del mundo» alimenta las eternas discusiones dogmáticas.

Además, si el escéptico argumentara en defensa de su concepción escéptica del mundo, la situación todavía sería peor. Porque los argumentos, en lugar de convencer al interlocutor, invitan a la discordancia. Como dijo Borges:

A mi entender, lo sugerido es mucho más efectivo que lo explícito. Quizá la mente humana tenga tendencia a negar las afirmaciones. Recuerden que Emerson decía que los razonamientos no convencen a nadie. No convencen a nadie porque son presentados como razonamientos. Entonces los consideramos, los sopesamos, les damos la vuelta y decidimos en su contra. Pero cuando algo solo es dicho o –mejor todavía– sugerido, nuestra imaginación lo acoge con una especie de hospitalidad. Estamos dispuestos a aceptarlo.

Aunque claro, Borges propone eso como un razonamiento: «los razonamientos no convencen *porque* son presentados como razonamientos». ¿Es eso cierto? Después de pensarlo bien, quizá terminemos por no coincidir con Borges y Emerson. Pero de alguna manera, debe haber algo de ello, porque los filósofos, que deberían ser eximios argumentadores y, por medio de sus argumentos, deberían convencer a los demás, convencen a muy pocos. Y como los argumentos se oponen, sustentando tesis contrarias entre sí, resulta que los argumentos se anulan mutuamente, pues son todos igualmente convincentes.

Me pareció, entonces, que la filosofía no era demostrativa, aunque los filósofos pretendan lo contrario. En la «Carta de introducción» a sus *Meditaciones*, Descartes dice que sus razones para afirmar la existencia de dios y la distinción del alma y del cuerpo son «demostraciones muy evidentes y muy ciertas». Spinoza lleva esa pretensión demostrativa al colmo al escribir su *Ética* como si fuera un libro de geometría: basado en algunas definiciones y axiomas, se podría demostrar que dios es la única sustancia que existiría, entre tantos otros «teoremas». Pero todo eso es un sueño, pues en filosofía no se demuestra nada. Los argumentos no son más que plausibles y, en el mejor de los casos, convencen a algunos, pero seguramente no a todos. Menos que establecer verdades, los argumentos filosóficos mueven el alma de su lector, pretenden obtener su asentimiento. En ese sentido, la filosofía se asemeja a la retórica, aunque desde Platón se intentó separar la filosofía de la retórica de los sofistas. Para Platón, la retórica no pasaría de una experiencia que habría que superar. Pero ¿cuál es el problema de ser una forma de experiencia? ¿Acaso la filosofía es algo más que eso: una forma de experiencia? ¿Y, finalmente, sería la filosofía una buena retórica? El desacuerdo generalizado

de la filosofía indica que los filósofos no son buenos retóricos. De todas formas, yo me encaminé no hacia la retórica, sino hacia la literatura.

Porque la filosofía, incluso la filosofía escéptica, puede expresarse también en forma poética. Si el escéptico no tiene verdades que transmitir, si el escéptico no cree que los argumentos filosóficos produzcan persuasión, sino que invitan a la oposición y la divergencia, nada le impide recurrir a otros tipos de texto, como la poesía, y usar la metáfora para decir lo que tenga para decir. Por un lado, quizá la elaboración de una visión escéptica del mundo resulte aburrida, por ser demasiado obvia y, por otro, es posible que las cosas más interesantes que tenga que decir sobre la vida cotidiana queden un tanto ridículas si son tratadas filosóficamente, esto es, como si fueran asuntos que necesitan de argumentación para ser establecidos como «verdades». La experiencia filosófica del escéptico y su vida escéptica le llevaron a pensar y sentir las cosas de un determinado modo, y la poesía, por ejemplo, le ofrece un camino no argumentativo, sino metafórico, para transmitir sus pensamientos y sus sentimientos ante determinadas cuestiones de la vida humana. Cuando me apercibí de ello, volví a la literatura, intentando unir mi escepticismo y mi deseo de ser escritor, de escribir literatura.

Cuando piensa la literatura, un filósofo tiende a asimilar la literatura a la filosofía. ¿Y cómo podría ser diferente si en principio el filósofo debe tejer comentarios sobre la literatura dentro de su marco teórico, conceptual y argumentativo? Es común, pues, que traten a los escritores como si fueran filósofos y estuvieran hablando de las mismas cosas que los filósofos, solo que de otra manera. El filósofo traduciría, así, en lenguaje teórico las ideas expuestas de manera literaria. Sin embargo, no es cierto que la literatura hable de las mismas cosas que la filosofía, ni que en esa explicación teórica de lo que quiso decir el escritor no se pierda algo esencial. De cualquier forma, creo que, aunque rica e interesante, esa manera de pensar la relación entre la filosofía y la literatura privilegia demasiado un polo en detrimento del otro. También es posible ver en qué medida la literatura se apropia de la filosofía. Por ejemplo, de qué manera Borges se apropia de las mónadas de Leibniz, que constituirían el sustrato del universo, y las transforma en una única esfera de dos o tres centímetros en la parte inferior de un escalón. El concepto deviene metáfora y los argumentos, trama. No se debe ver, entonces, a Borges como un escritor-filósofo o como un escritor tan bueno y tan refinado que es como si fuera un filósofo, sino como un escritor que usa la filosofía para fines literarios, siendo esta más bien fuente de metáforas. Así como las teorías poéticas son instrumentos para escribir un poema, así también las teorías filosóficas no pasan de instrumentos en sus manos.

Mientras la filosofía habla a la razón, la literatura habla a la imaginación; mientras la filosofía busca la verdad, la literatura busca el placer. Los filósofos dan una prueba ontológica de la existencia de dios; el escritor da una prueba ornitológica. Al filósofo, lo que le importa es la idea de un ser absolutamente perfecto, al cual no le falta ninguna perfección, ni siquiera la perfección de existir

(pero ¿quién dijo que existir es una «perfección»?). Al escritor, lo que le importa es que se ve una bandada de pájaros, no de hipopótamos: su número es determinado o indeterminado; si es determinado, dios existe; si es indeterminado, pasa lo mismo; en los dos casos, dios existiría; luego, dios existe. La argumentación no tiene la intención de ser formalmente válida, sino la de imitar un argumento lógico; le basta con sugerir su validez, esto es, mover la imaginación. Pero hay algo mucho más importante que eso. Hubiera Borges visto hipopótamos o puercos, y no habría ninguna prueba «ornitológica», no solo porque no cabría el chiste lingüístico (ontológico/ornitológico), sino porque una bandada de pájaros nos hace pensar en lo alto y en lo divino, mientras hipopótamos y puercos no se dirigen a nuestra imaginación de la misma manera.

Doy otro ejemplo de escritor que conoce bien la filosofía, pero, lejos de acercarse al quehacer filosófico, utiliza la filosofía para sus fines poéticos. Me refiero al gran poeta mexicano Eduardo Lizalde, quien escribió todo un libro (*Acerca de un tratado*) basado en el *Tractatus logico-philosophicus*, de Wittgenstein. Cada poema tiene un aforismo del *Tractatus* como epígrafe y desarrolla una visión poética del mundo. Así, en la relación entre filosofía y literatura, hay que pensar cómo cada uno de los polos ve y se apropia del otro. Nosotros, filósofos, tenemos el vicio de incorporar la literatura a nuestro discurso teórico; pero nosotros, los escépticos, no tenemos un discurso teórico y, quizá, podamos desarrollar un discurso literario en el cual miramos hacia la filosofía un poco como los escritores, utilizándola para otros propósitos: para hablar de la vida humana, de nuestra condición en este mundo, para relatar nuestra experiencia personal del mundo, sin ceder a la tentación de trascenderla y sin las pretensiones dogmáticas de los filósofos.

Así, como un escéptico, escribí dos libros de poesía, intentando poner en palabras mis propias experiencias y mi concepción de la vida. El primero es más filosófico y utiliza las enfermedades del cuerpo para hablar de la condición humana; el segundo es un poco menos racional y habla de la enfermedad del alma: el amor. Mi formación filosófica ha sido fundamental para la elaboración de ambos libros, pero tratando de insertarla en una perspectiva poética. En la primera parte del primer libro, en lugar de poemas ontológicos, escribí unos poemas odontológicos, que usaban el dolor de muelas (un ejemplo muy wittgensteiniano) como metáfora para el dolor de la existencia y su ausencia de sentido. Si el libro empieza con humor, prosigue con diversas enfermedades, pasa por mi experiencia con el cáncer y termina con la muerte de mi padastro. En una especie de conclusión, cito a Epicuro y Arcesilao (un escéptico) como una manera de aliviar el sufrimiento de la muerte de seres queridos.

Como el primer libro ha sido traducido al español, me gustaría presentar dos poemas de este. Comienzo por el principio: la invocación de la musa en el poema «Endoscopia». El tema de ese poema es el autoconocimiento y, naturalmente, vuelvo a Sócrates. La idea es que el autoconocimiento exige una perspectiva externa sobre nosotros, que es necesaria una técnica para ese examen de sí mismo,

que tenemos que estar distraídos o incluso inconscientes para que podamos conocer quiénes somos. La musa se convierte en una hermosa médica que nos «inspira»: lo que ella pone dentro del poeta es un instrumento que le permitirá ver la esencia de los problemas existenciales. El poeta está ansioso por saber cuál es su enfermedad, algo que le atormenta, pues ni siquiera sabe muy bien la causa de su sufrimiento existencial. Lo que el examen revela no es una enfermedad rara y significativa, sino un problema común y banal. El poema enfatiza que las enfermedades de la vida son también fruto de nuestras costumbres y termina por afirmar el rol de la poesía (no de la filosofía) en aplacar nuestro sufrimiento en la medida de lo posible. Nuestro ser es, al menos en parte, una enfermedad crónica: errar una vez es humano, errar dos veces es todavía más humano (decía Renato França) y, a mi juicio, pasar la vida cometiendo el mismo error es lo propiamente humano.

Endoscopia

El cirujano aplica el bisturí
que cuestiona la parte enferma...
T. S. ELIOT

Desesperado con una enfermedad crónica,
recurrí al oráculo de Delfos
que me repitió la máxima socrática:
«Conócete a ti mismo».
Me consulté con una musa médica.

Me cayó tan bien la gastroenterologista
que gasté todo en la técnica endoscópica,
a fin de examinar minuciosamente
la causa de aquella quemazón
que me afligía el alma y la boca del estómago.

Un ángulo interno se volvió necesario para mí
y decidí bajar, con visión clara, al meollo del problema.
Por medio de un comprimido hipnótico,
un relajante antidistónico de efecto inmediato,
fui sedado, asaltándome silenciosa y suave soñolencia.

Engullí, garganta abajo, goloso,
el instrumento óptico y fibroelástico,
aunque, por dentro, rígido y metálico.
Ese ojo artificial (similar al del cangrejo)
permitió vislumbrar todo el perímetro.

Embriagado y distraído, ajeno a mí,
me traicioné, ingenua y tontamente, algunas veces
al vaciar voces ocultas y siniestras,
expresando, tartamudo y repetitivo,
los muchos tormentos y la multitud de tumultos.

En el estómago vacío no se constató gastritis o úlcera,
pero dos imágenes indicaron el diagnóstico:
una esofagitis por reflujo, reflejo del estrés,
fruto del exceso de té y del cimarrón amargo.
Me recetó, entonces, estos antiácidos poéticos.

Paso ahora a otro poema filosófico que parte de una metáfora muy oscura de Wittgenstein, pero a la que la poesía puede darle, paradójicamente, un sentido literal. Nunca pude entender muy bien lo que Wittgenstein quiso decir cuando supuso que una persona podría volverse una piedra y, después, volver a ser una persona otra vez. Una metáfora rara. En este poema intento tratar esa metáfora como si fuera algo literal. De hecho, es posible que al menos una parte de nosotros se transforme en piedra, que tengamos piedras en nosotros. Así, se confunden la piedra metáfora y la piedra literal; así, creo, empecé a dar un sentido a ese pasaje de Wittgenstein.

Piedras en la vesícula

¿Yo no me podría imaginar teniendo dolores terribles y,
mientras durasen, transformándome en una piedra?
LUDWIG WITTGENSTEIN

En el principio era la imagen:
una resonancia magnética
con su ruido ensordecedor
de engranajes sin grasa.

Otra imagen más precisa:
un ultrasonido silencioso
confirma en tono gris
previa e infame sospecha.

La inflamación de la vesícula
resulta de la pura realidad:
la piedra, su real símbolo,
es aquí solamente piedra.

No la piedra-metáfora,
no la litografía de la ciencia,
sino el pedrusco vulgar
con su cláusula pétreo.

Y el dolor de la piedra-piedra
es la propia piedra en flor:
desabrochando sus pétalos,
echando raíz en mi médula.

.....
PLÍNIO JUNQUEIRA SMITH es profesor asociado de la Universidad Federal de São Paulo, Brasil, filósofo, escritor y traductor, especializado en escepticismo, historia de la filosofía moderna y epistemología analítica, así como autor de diversos libros y artículos en revistas especializadas.