

Entrevista con Geoffrey Lloyd

Helenista y también sinólogo de relieve internacional, Geoffrey E. R. Lloyd nació en Londres (1933), de padres galeses. Es un gran historiador de la ciencia y del pensamiento griegos.

En 1940 fue evacuado de Londres con su madre. Sus estudios significativos comenzaron, tras algún rodeo, en el King's College donde estudiaba su hermano. Éste sería, como su padre, médico, y él mismo dudó en estudiar esa profesión, que late en sus libros. Pero un profesor de clásicas como John Raven –que redactó, con Geoffrey Kirk, *Los filósofos presocráticos*–, le indujo a ocuparse de la filosofía antigua; y otro maestro, William Guthrie –a quien debemos la gran *Historia de la filosofía griega*–, le inició, además, en la medicina griega.

A los veinte años se decidió por la investigación; y a su experiencia académica se unió su estancia en Atenas durante 1954-1955, donde aprendió griego moderno. Conoció a Meyer Fortes (1906-1983), quien le mostró el moderno punto de vista antropológico, cuando Lloyd estaba buscando la línea de su tesis: por ejemplo, criticó las ideas Levy-Bruhl. Esbozó su futuro *Polarity and Analogy* en tres meses, y logró ser nombrado *fellow* del King's College, en 1958. Ya se había casado: su mujer Jane traducirá unos setenta libros (muchos, de los helenistas franceses). Los militares le enviaron a Chipre, y sólo pudo regresar a Cambridge en 1960. Ese año fue decisivo para él; conversó a fondo con Edmund Leach (1910-1989), discípulo de Malinowski que introdujo el estructuralismo en Gran Bretaña, y le hizo interesarse ya seriamente por la antropología. Además le dio a conocer a Rodney Needham (1923-2006), antropólogo que había estudiado chino antes de graduarse y que hizo valer, junto con Leach, las nuevas teorías de Lévi-Strauss (n. 1908). De hecho, Lloyd devoró de inmediato la *Antropología estructural* (1958) del antropólogo francés, y los libros a los que se refiere en esta célebre colección de artículos sobre el análisis verbal superpuesto al estudio de las organizaciones sociales.

Por otro lado, Lloyd conoció al historiador estadounidense, exiliado en Cambridge, Moses Finley (1912-1986). Acogido bien por los franceses, Finley hizo de puente con los británicos, incluso le reunió en su casa con P. Vidal-Naquet (1930-2006) –quien había presentado a Finley en Francia– o con J.-P. Vernant (1914-2007). Y todo ello propició que Lloyd diese cursos en París y conociese a helenistas como M. Detienne o F. Hartog. Además, Finley le apoyó para cubrir un puesto de profesor con su formación filosófica (frente a un filólogo), hacia 1965. Su tesis, que supervisó Kirk, se imprimió en 1966, cuando Lévi-Strauss había publicado *El pensamiento salvaje* (1962), y *Lo crudo y lo cocido* (1964).

A partir de entonces su obra se ha desarrollado con regularidad, al tiempo que ejercía su trabajo como docente y gestor universitario. Además su campo de intereses se abrió hasta Oriente, y en su madurez emprendió un amplio trabajo comparativo. Fue a Japón en 1981 invitado por su traductor; pero sobre todo en 1987

fue a Pekín como conferenciante, y tuvo que aprender chino clásico para entender las matemáticas, medicina y filosofía chinas. En cierto modo va a seguir la senda del gran sinólogo Joseph Needham (1900-1995): trabaja en su *Needham Research Institute* desde 1989 hasta hoy, que estaba más bien moribundo; se propuso revitalizarlo y de hecho lo dirigió en 1991-1992.

Lloyd, que ha sido Master del Darwin College (1989-2000), centro abierto a postgraduados de todo el mundo, es actualmente profesor emérito en la Universidad de Cambridge; y reside a menudo en España (tiene casa en la sierra de Cazorla). Aun siendo una autoridad sobre el helenismo, su traducción ha sido limitada y su obra sólo es conocida en nuestros medios académicos por cursos especializados. Eso sí se tradujo *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (1966), que trasluce bien su punto de vista. No se han difundido su dos breves, claros y a la vez densos, tomos sobre la ciencia griega encargados por Finley: *Early Greek Science y Thales to Aristotle* y *Greek Science after Aristotle* (1970 y 1973), el primero de los cuales se vertió en Buenos Aires. Desde entonces, se ha traducido aquí *Las mentalidades y su desensambramiento* (1990), sobre la idea de «mentalidad» en la historiografía, resultado de conferencias en Inglaterra y en China entre 1985 y 1987. Además, de sus trabajos colectivos, contamos con su extraordinario capítulo sobre «Historia de la ciencia», en la recopilación de M. Finley, *El legado de Grecia* (1981), así como su dirección en 1996, junto con Jacques Brunschwig, de la enciclopedia crítica, *El saber griego*, muy bien acogida.

Pero falta por enumerar casi toda su obra. A finales del siglo XX, destacan de entrada tres libros sobre el desarrollo científico en la Grecia antigua, dando peso a lo biológico, y sin olvidar nunca la exploración teórica: *Magic, Reason and Experience* (1979); *Science, Folklore and Ideology* (1983), y *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* en 1987, año en el que recibe el premio Sarton de Historia de la Ciencia. Con *Adversaries and Authorities. Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (1996), se hace más visible la sinología, que le ocupará la mitad de su tiempo indagador. Y *Aristotelian Explorations* (1996) recoge importantes trabajos –por tercera vez– sobre el Estagirita; tocan aspectos de su psicología y zoología, sus ideas sobre la percepción o su visión de la naturaleza, la celeste o la social.

En nuestro siglo contamos con media docena más: acaban de traducirse sus conferencias «Isaiah Berlin» de Oxford: *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China* (2002), su tercer libro sinófilo. *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination* (2003), agrupa conferencias de 1997-2000 a grupos de historiadores de la ciencia, helenistas y filósofos; estudia cómo lo ‘sano’ y lo ‘enfermo’ afectan al pensamiento y a la imaginación de los griegos. Pero en los tres posteriores comparó de nuevo Grecia y

China: *Ancient Worlds, Modern Reflections* (2004); *The Delusions of Invulnerability* (2005), que incluye temas morales; y sus trabajos de *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science* (2006). *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind* (2007) es su último libro hasta ahora.

Como muchas personas de su generación (o anteriores a la suya, así Goody o Vernant), su línea académica se prolongó debido a la Segunda Guerra Mundial o más bien a sus secuelas. El mando militar –sin saber que usted hablaba griego moderno– le envió a Chipre en 1958, durante el conflicto con los turcos.

En ese momento no había problemas derivados de la guerra. Después del acuerdo de los británicos con griegos y turcos no hubo ya complicaciones bélicas. Eso sí mi estancia en Chipre para ese Servicio Nacional fue un poco extraña. El único percance, como he contado alguna vez, es que había un filósofo greco-chipriota allí, y creían falsamente que era comunista porque había estudiado en Varsovia. El caso es que hablé en griego con él, de filosofía, delante de los soldados británicos; me miraron éstos recelosamente y me preguntaron enseguida por sus palabras. Les contesté con solemnidad que era algo puramente académico, que habíamos hablado de las categorías de Aristóteles. Fue una historia bastante demencial.

Ha tenido bastante relación con historiadores de ecos marxistas: Eric Hobsbawm o Moses Finley. ¿Hasta qué punto se interesó por la izquierda?

Cuando me tradujeron al rumano, me definieron como «marxista» por el mero hecho de tener un punto de vista sociológico. En realidad, todos somos marxistas ya que hemos estudiado a Marx, pero eso es muy general. Además no me gustan las etiquetas y menos que sugieran cierto activismo. Mi maestro Finley –un gran amigo y de muchos años–, llegó a Cambridge huyendo del macarthismo, y decidió no intervenir en la política de Inglaterra (sí, en cambio, en la académica). Lo mismo he hecho yo: he participado en la política universitaria en Cambridge con los estudiantes –cuando fui su tutor–, sin embargo nunca en la política en general... Podría acaso haber escapado al servicio en Chipre como objeto; pero ya años antes tampoco me definí como pacifista, dada la presencia del nazismo. Por si tuviera pocas razones ideológicas, mi casa fue bombardeada durante la guerra; pero más allá de este hecho privado, en mi juventud dije mi «no pasarán» contra el nazismo o el fascismo europeo.

Conoció a Meyer Fortes y trató mucho a Finley, Hobsbawm y Vidal-Naquet, autor de Los asesinos de la memoria. Son todos eminentes estudiosos de origen judío. ¿El genocidio le preocupó en su juventud?

La mayoría de nuestros amigos tenían ese origen, es verdad. Pero hubo otros ejemplos de genocidio en la historia; sin duda no es el primero. El genocidio judío, eso sí, más moderno, fue terrible y de una enorme dimensión. Fue importantísimo como tal, y es un hecho decisivo del siglo XX; pero yo tengo más bien la perspectiva de historiador del pasado remoto.

¿Cómo fue su trato con Hobsbawm, historiador no del mundo antiguo sino del contemporáneo?

Le conocí cuando aún no me había graduado; él invitaba a mucha gente a su casa, y fui allí con otros compañeros, sin saber nada aún de lo importante que era. Hobsbawm tenía un punto de vista muy especial sobre todas las cosas; bien se hablase de filosofía o de literatura siempre se daba una visión política de ellas. Además sabía mucho sobre cualquier tema: era un verdadero polímata, y sobre todo era maravilloso para establecer relaciones y provocar confrontaciones de ideas.

Jack Goody le agradeció sus observaciones sobre Grecia en La domesticación del pensamiento salvaje, que publicaría tarde ya, en 1977. ¿Cómo le conoció? Recientemente, en Las aspiraciones de la curiosidad, usted ha vuelto a recordar, críticamente, sus perspectivas.

Traté a Goody menos que a Eric, y no en mi juventud, sino a lo largo del tiempo. Daba él charlas que giraban sobre Lévi-Strauss, y que concluiría en ese libro que citan, redactado desde 1970. Su trabajo se aleja de mi territorio ‘antropológico’. Lo que escribió acerca de la escritura alfabética ya lo había rebasado, y apuntaba que había que tener perspectivas sociológicas. Es curioso que yo, que era un historiador del pensamiento antiguo, planteara respuestas sociológicas, mientras que él, que era antropólogo social, usase argumentos sobre la escritura. Fue, por cierto, un lector muy atento de *Magic, Reason and Experience* y *Las mentalidades y su desenmascaramiento*. No estábamos de acuerdo normalmente –siempre defendía férreamente su punto de vista– pero era de trato amistoso y siempre muy rico en sus observaciones.

En *Las aspiraciones de la curiosidad* escribo que el contraste entre culturas literarias y orales, planteado en su momento por Goody, fue muy original y relevante. Pero que sus argumentos se ofrecen hoy a la discusión, dada su generalidad. Por ejemplo, hay que recordar que las tradiciones literaria y oral no son excluyentes, que tienen muchos matices, así sucede al fijarnos en los grados de dominio de lectura y escritura por distintas capas sociales. Las versiones escritas de los mitos son móviles como vio el mismo Goody (y las orales también, como él pudo comprobar), hasta el punto de que pueden convivir varias de ellas sin problema. Por lo demás, si se utiliza una versión escrita ‘canónica’ de un relato oral, puede

criticarse mejor, pero asimismo esa versión se ofrece a la reiteración ciega y pasiva, como ocurre con muchos textos religiosos.

Leach señalaba –en Lévi-Strauss, antropólogo y filósofo (1965), libro difundido pronto en castellano–, que la calidad descriptiva y analítica de la antropología británica se veía limitada por su inclinación empirista. Para esa antropología, la «estructura social» existe objetivamente. Para Lévi-Strauss lo que interesa es la «estructura» de la mente humana, una estructuración u ordenación lógica inobservable. Pero estas generalizaciones le hacían y le hacen sospechoso ante los británicos. ¿Le atrae la antropología británica o la renovada por los franceses?

Ni la una ni la otra. El universalismo de Lévi-Strauss me aleja de él, pues hay que preguntarse hasta qué punto se puede generalizar sobre las funciones cognitivas de los seres humanos. Lévi-Strauss y Chomsky se inclinan por generalizar, y hay quienes piensan que hay un sentido común humano igual para todos –así sucede con las clasificaciones de tipos o formas animales–, lo cual no explica por qué hay tantas diferencias en la concepción de la experiencia en cada cultura. Se observan mejor las regularidades cuando hay una estabilización del desarrollo humano, pero en el momento en que se atiende a la formación de los jóvenes surgen las complicaciones. Y no se puede decir, creo, que haya un nivel básico por completo idéntico para todos.

Ha sido, hasta cierto punto, discípulo de Kirk, quien en El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y en otras culturas, le agradece los debates que tuvo con usted acerca de Lévi-Strauss. Pero en su obra no hay similitudes con las argumentaciones de éste.

Kirk fue el primero –en el tribunal de mi doctorado– que me advirtió del peligro de utilizar a estos antropólogos franceses; pero es curioso: dos o tres años más tarde, me pidió información sobre ellos para utilizarla en *El mito*. En ese momento se hablaba mucho de mito y ritual, pero era un debate bastante abstracto que nunca me ha interesado.

Es evidente que no sigo la senda de Lévi-Strauss. Consiguí precisar mejor las diferencias culturales o científicas, pero hoy cabe indicar que sus dicotomías, tan interesantes, que se discutieron en los sesenta y setenta –civilizado o silvestre, sociedad caliente o fría, ciencia de lo abstracto o ciencia de lo concreto, pensamiento teórico o intuición e imaginación– parecen eliminar ese *término medio* que debe buscar el historiador para dar con el matiz adecuado. Así que prefiero también invertir esas operaciones dicotómicas, que servían para forjar determinadas estructuras, y estudiar, sobre todo, las *transiciones* entre diversas formas del pensamiento o bien las *interacciones* continuas entre ellas.

Polaridad y analogía *está lleno de sugerencias, y es el punto de referencia para entenderle. Lo publicó en 1966, pero es de mucho antes. ¿Cómo fue la génesis de esas ideas?*

Lo comencé a pensar pronto, hacia 1954, y presenté un esbozo del trabajo antes de 1958. No sé de dónde provienen exactamente las ideas que allí expuse. Había leído a Lévi-Strauss y a Leach, pero no a un estudioso tan grande como Vernant, por ejemplo, ni a sus amigos franceses. Pienso que seguramente es el resultado de una lectura personal de la antropología combinada con mis estudios de la filosofía griega. Quería conocer el pensamiento griego antes de Platón, así que Kirk y Raven están presentes en mis inicios, por su libro sobre los presocráticos. También lo está Rodney Needham desde 1960, con su mirada antropológica. De hecho, mi primer trabajo fue un estudio sobre los conceptos de derecha e izquierda en Grecia, pues lo izquierdo está relacionado con lo siniestro. Leach me impulsó y también Dodds, el autor de *Los griegos y lo irracional*, aunque su ángulo es más religioso... En fin, al publicarse en 1966 *Polaridad y analogía* se convirtió en un libro bastante popular: tuvo elogios de Rodney Needham, pero los más conservadores pusieron reparos a su inclinación antropológica (así Kirk). Los franceses lo alabaron, señalando la ausencia de fuentes continentales. De modo que resulta poco clasificable.

La base de Polaridad y analogía es un conjunto enorme de fragmentos de la literatura griega antigua, de Homero a Aristóteles. Hay siempre en su obra una exhaustiva lectura de textos, con un singular modo de despiezarlos y contraponerlos novedosamente. Esa es una riqueza esencial, pues trabaja con un corpus textual muy amplio. Sin embargo su inclinación 'antropológica' poco tendría que ver con la estructuralista porque no busca similitudes formales entre textos fragmentados ni los articula mediante oposiciones fijas.

Mi libro tiene una *estructura* —o espero al menos que la tenga—, pero no es «estructuralista» en el sentido de Lévi-Strauss... Hay que tener en cuenta, de antemano, la naturaleza fragmentaria de nuestra información presocrática. Además las oposiciones no son muy claras, en mi territorio griego; así, en la *teoría de los contrarios* no se sabe con claridad qué se entiende por contrarios. Allí vi el inconveniente de utilizar las creencias griegas como datos sociológicos o folclóricos, ya que parece como si hubiese una tendencia universal del espíritu humano, cosa en la que no creo; pero usar el material de los antropólogos tiene la ventaja de buscar más libremente líneas de investigación para analizar prácticas incomprensibles y criticar convicciones extrañas...

Mi recorrido era otro: quise estudiar la «lógica informal» del antiguo pensamiento griego hasta llegar a la noción aristotélica de demostración. Pero el efecto de los progresos respecto a la lógica no consistió en impedir el uso de ciertos tipos

de argumentaciones basadas en polaridades; los griegos trataron de establecer una línea divisoria entre los argumentos que tienen carácter demostrativo y los que sólo tienen la intención de persuadir o son manifiestamente falaces. En suma, que el avance de la lógica viene determinado no tanto por la recusación directa de los planteamientos anteriores como por el reconocimiento de la necesidad de revisarlos, rectificarlos o matizarlos; a lo que se añade la aparición de una mayor conciencia sobre la complejidad de los problemas asociados a ellos. Además, mostraba a la par que la *analogía* siguió siendo un método sumamente importante para elucidar fenómenos oscuros.

En Ancient World, Modern Reflections distingue ciertos valores antiguos no con nostalgia, sino como valores actuales o que pueden adaptarse a la situación moderna. Y responde a la pregunta: ¿hubo ciencia en el mundo antiguo?

Se ha discutido sobre ello en estas décadas. Es evidente que no había ciencia tal y como actualmente la conocemos. Pero había *ambiciones* análogas: me refiero a la necesidad de comprensión, explicación o predicción de una amplia variedad de fenómenos. Precisamente la tarea del historiador consiste en indagar las formas de esas ambiciosas perspectivas que estimularon o impidieron su desarrollo; y también debe buscar de qué modo los propios investigadores tomaban en consideración su propio trabajo y lo valoraban, o asimismo buscar hasta qué punto y de qué forma se hacían conscientes de sus metas y de la corrección de sus métodos... Y es que la ciencia difícilmente puede definirse en términos de lo *correcto* de los resultados, ya que siempre están sometidos a revisión. La oposición entre lo *científico* y lo *pre-científico* es poco eficaz o falsa –se percibe en medicina, ciencia natural o en los tipos argumentativos más elaborados del mundo helénico–, y los contrastes entre ciencia y mito, o ciencia y magia resultan a menudo desenfocados o absurdos.

En Magic, razón y experiencia señala que «la filosofía y la ciencia griegas», constituye una expresión imprecisa, de modo que enturbia el sentido mismo de lo que su aparición significó. Pues la evolución de la ciencia fue acompañada por las creencias tradicionales.

Lo que señalaba en *Magic, Reason and Experience* es que las creencias tradicionales (incluidas las supersticiones y sortilegios) no se destruyeron con el surgir de ese pensamiento elaborado; de hecho, la mayor parte de los griegos y muchos escritores de alto nivel las compartían. Además, entre los elementos que caracterizamos como un avance de su civilización (en técnicas, artes o ciencias), hay que considerar que se combinaron formas elaboradas con las creencias tradicionales: por ejemplo, navegación y medicina se unen a veces con aspectos adivinatorios. No parece que hubiese una actitud escéptica general (casi positivista, podría señalarse en Anaxágoras o en Demócrito), sino más bien taumatúrgica, y

mezclada con prácticas esotéricas. Si nos fijamos en las disciplinas como la medicina –donde hay logros increíbles– sucede que no sólo había una oposición general entre la curación de los templos y la de los médicos, sino que había visibles oposiciones de ese tipo en el tesoro de los escritos hipocráticos. Además, claridad y oscuridad se mezclan en los distintos apartados de las ciencias; incluso en las matemáticas hubo evidentemente una mística de los números, como fue la pitagórica.

Suscribo lo que decía entonces. Es importante no exagerar la racionalidad de los griegos. Había muchos niveles de racionalidad, que dependían de cada caso concreto. El pensamiento griego supone una mezcla de pensamientos e ideas de distinta índole, y los griegos continuaron creyendo en aspectos muy extraños. Pero hay siempre en ellos una denuncia, una crítica y un rechazo de muchas creencias –profundamente arraigadas– de las que partían.

Allí, para señalar las diferencias, hacía comparaciones con Oriente próximo.

La sociedad helénica en la que apareció este tipo de discusión tenía un grado de elaboración técnico y un desarrollo económico evidentes. Por añadidura, en sus escritos percibimos una diferencia de naturaleza y de grado muy notables. Pero, al comparar Grecia con las civilizaciones de Oriente próximo, vemos que esos tres factores estaban presentes en éstas, pero que combinados de otra forma no dieron lugar a lo mismo. En fin, lo único que diferencia a los griegos es el grado de discusión y confrontación, que son fundamentales. Y de ahí también dimanaban sus debilidades; los resultados en astronomía o geografía, en hidrostática, anatomía y fisiología se ven unidos a un desarrollo epistemológico y metodológico que tiene sus carencias: a veces, sus teorías carecen de contrapartida empírica; hay un exceso de confianza y de seguridad en sí mismos; a menudo se capta en ellos un dogmatismo paralizador.

Con todo, según añadía, el desarrollo griego no tiene un estricto equivalente.

El desarrollo de su filosofía y su ciencia no tiene un estricto *equivalente*; y la ciencia occidental tiene su nacimiento en ese modo suyo de abordar el estudio natural. Dicho auge tiene que ver con los cambios que afectan al uso de la razón y de la experiencia; y, en especial, a la conciencia de su uso; también a la construcción de procedimientos demostrativos y a las técnicas de indagación empírica. Pero, en esas dos vías, sorprende la lentitud del proceso, que supone varios siglos. Además, hay que resaltar que las *continuidades* formales entre el pensamiento filosófico-científico y el tradicional que le precedió son llamativas, lo mismo que lo son las *rupturas* que vamos percibiendo en su desarrollo. Partieron claramente de lo que ya existía, de algo siempre *mezclado*. Desde este punto de vista no hay razón alguna –ni por cierto derecho alguno–, para hablar de una «mentalidad diferente» griega, de un cuadro conceptual totalmente distinto en ellos.

Hay que contar con las deformaciones de nuestra tradición, según ha indicado.

Es que tenemos a menudo la impresión de estudiar no tanto la historia de las ideas a que dieron lugar Platón y Aristóteles en el mundo antiguo como su *mitología*, pues lo que se dice de ellos es el resultado de intrincados caminos intelectuales que hacen irreconocibles a sus escritos, como tales, y a sus personas, como investigadores. Además, las síntesis tardías científicas, en la Antigüedad, son muy deformadoras: me refiero a Ptolomeo y Galeno que son en buena medida muy técnicos y por añadidura bastante abstrusos, así que sus respectivos compendios oscurecen las aportaciones helenísticas anteriores, las esconden y deforman hasta el punto de que no sabemos con certeza el recorrido que les condujo a dichas síntesis.

La parte II de su Ciencia, folklore e ideología está dedicada a la situación del sexo femenino en Grecia, a través de las lecturas de clásicos, y deja entrever la condición de la mujer, los prejuicios de Aristóteles y los de otros grandes científicos.

No trataba de investigar el estatus inferior de la mujer en Grecia como un todo. Quería ver aspectos de las repercusiones de tales prejuicios masculinos en medicina o en biología antiguas. La ideología de la superioridad viril fue omnipresente, pero no quería hacer una *denuncia* de ello, pese a todo; bastaba con mostrar lo evidente. Leyendo las consultas que se exponen en las *Epidemias* hipocráticas—continuas y minuciosas anotaciones de los datos de enfermos, uno de los mejores ejemplos de la observación médica en la Grecia antigua— vemos que hay muchos más casos sobre mujeres que en otros escritos. Nada deja traslucir que ellas sean menos resistentes en las enfermedades; hay cierta reserva o distancia del doctor ante las pacientes, pero sí un deseo de que entren en sus listas para tratarlas. En *Enfermedades de mujeres* se percibe en éstas cierta vergüenza para expresar su mal. Ante ciertas consultas recomiendan tener relaciones sexuales, o embarazarse... Lo que sí parece claro es la orientación manifiesta hacia la reproducción de la mujer desde la perspectiva viril.

Otra cosa es que Aristóteles afirmase que hay sólo una semilla masculina, pues esa idea pesó en la visión sobre la presunta pasividad, deficiencia o debilidad del sexo opuesto. Es una diferencia sexual decisiva que se refleja psicológica, fisiológica y morfológicamente en las hembras de los animales, a su juicio. En todas las especies, las hembras serían más débiles, maliciosas, etc. Ya a finales del siglo IV, Herófilo había descubierto los ovarios, pero tuvo poco efecto en las visiones científicas; y los estoicos continuaron con las teorías de Aristóteles sobre la semilla única del varón. Galeno señaló sin duda que fue un error del Filósofo, negó su papel dinámico exclusivo en la reproducción; pero siguió afirmando que las mujeres están menos acabadas, que son más frías, que su semilla en realidad es más imperfecta (incluso repite que tienen algo de deforme)...

Desde la perspectiva científica, resulta paradójico que lo sostengan los pensadores más teleologistas, Aristóteles y Galeno, pues defienden precisamente que la naturaleza nada hace en vano, lo que vuelve absurdo pensar en que un sexo ya establecido y tan natural como el otro es incompleto. Así que la teleología antigua aparece mezclada con creencias en jerarquías, en este caso con el prejuicio de la superioridad viril. Hubo, en este caso, inmunidad ante la refutación que supuso el descubrimiento de Herófilo... Sin embargo, eso es lo contrario del modo de pensar aristotélico, siempre tan rico; y es que uno de los rasgos más atractivos de ese sabio universal fue su flexibilidad, su inquebrantable disposición a cuestionar aspectos de sus propias doctrinas, incluso de las más significativas.

En Las aspiraciones de la curiosidad habla de un tema recurrente en ese libro: el carácter inesperado de los resultados de toda indagación.

Sí, lo *inesperado* cumple una función importante en la indagación histórica. Pero lo inesperado juega un notable papel también en la ciencia; por ejemplo, en la biología es muy evidente, o en la geografía también. Además indico allí otro tema fundamental de ese libro (y de mi obra): la tensión existente entre lo que podemos llamar la pretensión universal del conocimiento, como comprensión o explicación global, y sus manifestaciones concretas del conocimiento –más teórico o más práctico– en sociedades específicas, en particular en Grecia y China.

J. Needham decía en La gran titulación («El tiempo y el hombre oriental») que la reina de las ciencias entre los chinos no fue la matemática o la física sino la historia, lo que acaso pudo frenar el desarrollo de las demás. Pero no lleva más lejos su argumento, sólo quiere mostrar que la europea no es, como pretende, la única civilización historicista.

En todo caso, los historiadores chinos son magníficos, incluso son fantásticos. En China el prestigio es propio de la burocracia, pero ésta engloba tipos muy distintos de intelectuales: astrónomos, médicos, historiadores o ministros. Es difícil sostener que sólo la historia tuviera un peso aplastante entre ellos. Sin embargo, los chinos pensaban y piensan mucho históricamente: eran muy conscientes de sus tradiciones; hoy también las tienen muy presentes. Lo cual no representa un obstáculo sino que constituye la evidencia de que tienen una perspectiva más larga que la nuestra. Nosotros, en Inglaterra o en Europa, no nos sentimos pertenecientes a la Grecia antigua. Quizá Italia sea una excepción y en parte se siga sintiendo romana. Sin embargo, la aparición de la Iglesia cristiana cambió mucho la valoración del pasado de los seres humanos; marcó un nuevo origen, un momento crucial en Occidente, la llegada de Jesús de Nazaret. Los chinos, en cambio, no cuentan con esa valoración impuesta por la institución eclesial, y en fin de cuentas son mucho más libres con sus interpretaciones del pasado.

¿Qué aspectos capitales hay que considerar para comprender la cultura china?

Con respecto a la población –que siempre es un dato relevante– su aumento demográfico fue enorme: duplicó la población entre 1750 y 1800, cuando el punto de partida era común con Europa (unos 140 millones de habitantes), y siguió aumentando vertiginosamente por obra de su estabilidad, mientras que en Europa estaba el número más controlado. La dedicación a las nuevas variedades vegetales y a la mejora del regadío fue eficaz; por el contrario, la ausencia de guerras intensas, entre los siglos XIII al XVII, no propició la busca de tecnología bélica o de otro tipo en China. De modo que, en su choque con los occidentales en el siglo XIX, llevaron la peor parte, debido curiosamente a una situación general mejor. Además, es muy destacable que –mucho después de que el latín dejase de ser la lengua común europea– el chino conservara ese papel fundamental en la comunicación. Y pese a las grandes diferencias fonéticas entre regiones, en la actualidad, se sigue escribiendo con los mismos caracteres en todos los sitios, lo que contrabalancea la dificultad de los ideogramas.

J. Needham destacaba que en China no hubo burguesía sino burócratas e intelectuales, muy civilizados. Usted ha escrito que las vías que siguieron los investigadores antiguos para lograr su potencial científico fueron diferentes en Grecia y China, y que en ambos casos dicho potencial estaba profundamente influido por los valores de la sociedad y por las instituciones en cuyo seno trabajaban.

Quizá lo más importante de la ciencia china fuera que los intelectuales estaban organizados y pagados por el Estado. Las oficinas astronómicas o médicas estaban cerradas a los demás y dominadas por una elite impenetrable. Y eso supone una diferencia básica entre China y Grecia antiguas, en una parte de la indagación científica. Sobre todo en astronomía, los científicos podían contar con un firme apoyo estatal chino, pues los emperadores crearon instituciones en las que llevar a cabo la investigación (asimismo, pero de modo más modesto, sucedió en medicina). En buena medida para constituir burocracia, en el año 124 a. n. e. se fundó la Universidad Imperial China. Su meta era formar cuadros de intelectuales. El acceso era mediante una serie de exámenes rigurosos (filtro imitado en Occidente muchos siglos después). Era difícil entrar en los círculos intelectuales. En Grecia, al contrario, no había un apoyo estatal –ni en la astronomía ni en otros campos–, sino que los intelectuales trabajaban individualmente y buscaban el prestigio de un modo muy diferente. La reputación griega surge entre los colegas en el debate público; mientras que el debate chino era frente al emperador, no frente a los colegas. El emperador decide en último lugar quién tiene o no razón, mientras que el razonamiento griego es completamente abierto.

¿Es una ventaja o más bien un inconveniente?

Hay ventajas y desventajas en los dos modos. Los astrónomos griegos podían decidir la materia de sus estudios –su programa– personalmente, sin interferencias del Estado; pero no tenían estabilidad ni empleo. El trabajo en cambio era muy estable para el intelectual chino, aunque tenían la desventaja de no ser libres para decidir sus programas. En cualquier caso, no se puede decir que el sistema griego fue el único que garantizaba la ciencia, ya que la ciencia china fue también bastante importante. Hay distintas vías de desarrollo del pensamiento... Este es mi punto de vista, quizá un poco excepcional pues no hay mucha gente que lea chino, griego y latín junto a las lenguas europeas actuales, y el que lo desconozca tiende a ser más unilateral. Yo he intentado ofrecer una perspectiva más compleja con mis comparaciones constantes.

En su primer cotejo con China más completo –Adversaries and Authorities– de 1996 señalaba que los chinos produjeron una matemática compleja, una astronomía, medicina y cosmología ricas, pero sin obsesionarse por la certidumbre, por los fundamentos, por la axiomatización como los griegos; en suma, sin tener presentes los modelos de debate y confrontación que habían surgido de las asambleas políticas y de los juicios, y sin considerar por añadidura esa idea tan helénica de que era posible una radical revisión de los supuestos básicos. En Grecia se desarrolló un tipo de investigación que no quería atenerse a la cohesión política (al contrario de lo ocurrido en China), sin tener una clara percepción de cómo la ciencia contribuiría a tal cohesión, y sin considerar en fin que el ideal del sabio consiste –como los chinos– en dar «cuerpo» al saber, pues ellos desatacaban la habilidad para dar razones y vencer con su argumentación.

De todos modos la llamada guía china y el famoso razonamiento griego lograron perspectivas que permitieron una transformación complementaria en el conocimiento... Sucede que la matemática china es muy compleja, si bien funciona perfectamente sin utilizar axiomas. Para mí, fue una sorpresa. Mis estudiantes de Pekín me preguntaban por qué los griegos estaban tan preocupados con sus puntos de partida. Los chinos se preocupan por la prueba en cuanto que se fijan en la verificación de algoritmos, desde luego, pero están más interesados por los nuevos resultados y por las analogías entre distintas áreas de investigación matemática que por una demostración que parte de premisas evidentes e indemostrables. Me refiero a los axiomas en el sentido de Euclides y Aristóteles, no en un sentido más moderno.

¿Cómo sustituyen esos axiomas, de qué convicciones parten?

De que sus cálculos algorítmicos funcionan bien. Por ejemplo, el cálculo de la relación entre la longitud del círculo y el radio (en donde aparece el número pi), es muy exacto, y lo logran sin partir de ningún axioma, sin tener en cuenta premisas indemostrables. Lo hacen con un sistema similar al de Arquímedes, midiendo

el perímetro de un hexágono inscrito en un círculo, y luego doblando progresivamente sus lados, hasta obtener un valor bastante exacto. Su resultado no es el de una prueba demostrativa, pero vale para sus fines. No se preocupan por los principios sino por resultados prácticos.

¿Se puede extender a otras formas del pensamiento, no matemático, no lógico?

En Física tampoco utilizan los «elementos», que son una idea propiamente occidental. Ellos se interesan más por «procesos» sometidos a cambios constantes que por ciertas sustancias inmutables. Un buen ejemplo de la diferencia con los griegos lo encontramos en un término chino que se traduce habitualmente como «agua» pero que no significa realmente agua sino que significa «flujo» (Heráclito sería el filósofo europeo más próximo a esta idea, pues para él también todo está sujeto a cambio). En la Física moderna tampoco utilizamos *sustancias* en el sentido aristotélico, así que los chinos en ese sentido son más modernos que los griegos, pues hablaban ya de *procesos*... Un ejemplo claro de la utilidad práctica de este punto de vista es el descubrimiento chino de la dirección N-S mediante la brújula, pues lo consiguieron gracias a su interés por las interacciones y las conexiones entre fenómenos: los griegos conocían la movilidad de lo imantado, pero no lo relacionaron con la dirección polar. En Física, el hecho de no utilizar las estructuras aristotélicas puede suponer ventajas.

¿Y se puede extender a lo político o a lo religioso?

En cuestiones religiosas sí, porque no hay allí un dios absoluto. En China hay mucha más libertad en la interpretación de la vida espiritual. Con ella chocaron mucho los jesuitas; y precisamente tradujeron a Euclides para procurar defender un criterio claro de lo incontrovertible para llevarlo al campo religioso; pero era un concepto de evidencia que los chinos no podían entender. Resultaba tan absurdo para los chinos como pretender demostrar la existencia de Dios o como intentar probar los cambios naturales, que simplemente se aceptan pero no se *demuestran* partiendo de verdades axiomáticas.

¿Y difiere en la ética more geometrica como la de Spinoza?

Hay un debate muy interesante en el pensamiento chino sobre si los seres humanos son buenos, malos o neutros. Un debate que no se puede resolver, porque depende de los presupuestos que se adopten. Los chinos prefieren desplazarlo al campo educativo de los jóvenes y los intelectuales. Entienden que los que piensan que los seres humanos son malos poseen más fortaleza y disciplina, mientras que quienes los aceptan como buenos resultan ser más optimistas... Esa discusión parte, sin duda, de ciertos presupuestos, pero excluye los axiomas, de esas construcciones axiomático-deductivas que Spinoza en su *Ética* toma del modo

griego. Las sociedades que carecen de esta idea axiomática tan europea no son necesariamente mejores, aunque presentan, sí, ventajas en ciertos puntos.

En Las aspiraciones de la curiosidad elige una escala de temas propios de las civilizaciones antiguas: las formas de historiografía; los tipos de predicción propios de China y Grecia, el uso de los números en ambas culturas; su concreción práctica y sus diversos artefactos, los procesos de denominación y formación de vocabularios, o los marcos institucionales para ciertas investigaciones. Sus argumentos son nuevos y no trata de hacer sin duda una historia natural y moral. ¿Pero esos temas no pueden evocarnos por un momento la vieja historiografía indiana, con sus crónicas, ritos, numeración y contabilidad, con sus cronologías y sus instituciones?

Es evidente que China y Grecia son civilizaciones muy desarrolladas, pero la comparación puede ser útil para pensar en otras sociedades más o menos tradicionales. En particular podría ser un ejemplo, para ustedes, cuando se aproximan a importantes civilizaciones como las americanas antiguas, en las que hay que rastrear y ordenar muchos de esos mismos datos.

Goethe le comentó a Eckermann que los chinos son muy parecidos a los occidentales, que piensan y sienten más o menos como nosotros.

Pero son distintos también. Sí, pueden sernos extraños los chinos; pero es que nosotros también somos extraños muchas veces para nosotros mismos.

Usted ha estudiado de continuo la obra del Estagirita. En sus Aristotelian Explorations se refiere a su idea de psique en su tratado sobre el alma. En In the Grip of Disease se fija en la idea anímica que se mueve en la Grecia antigua, y en el diagnóstico de la locura, en Heródoto o en Eurípides.

Todas las doctrinas psicológicas de Aristóteles están fuertemente influidas por su interpretación de los fenómenos biológicos. Su originalidad frente a Platón es que el alma es al cuerpo como la forma a la materia, es la principal actualización de la materia. Hay en *Sobre el alma* una primacía de la percepción, y en ésta destaca especialmente el *contacto* mediante la carne, que es el modo más primario. La carne está relacionada con la sangre, elemento fundamental que nutre y que la produce potencialmente, lo mismo que la sangre. De ahí ese concepto suyo de la carne como principio controlador fundamental de todos los mecanismos del cuerpo: sería el sustrato animal. Pero el *pneuma*, que es el instrumento material de las actividades psíquicas, es claramente oscuro.

En estoicos y epicúreos hay un mayor análisis del alma que en Platón o Aristóteles. Así los estoicos se preocupan por las pasiones, de forma tal que los impulsos no aparecen separados del alma, sino que lo están de su parte racional.

De hecho, los estoicos (y luego Galeno) defienden otra *terapéutica*, ofrecen nuevas ideas más allá de los tiempos de Aristóteles. La psicoterapia estoica quiere controlar todos los impulsos excesivos que constituye los *pathe*. Esas perturbaciones se ven como enfermedades. Con el triunfo del cristianismo las cosas cambiarán, no hay más que fijarse en los argumentos en defensa exclusiva de la fe, lo que alteró muchas cuestiones médico-morales.

Como no puede definirse la locura, ¿no habría que hablar de un 'loco' entre comillas?

Sí, sí, entre comillas. Diagnosticar la locura es muy difícil. Como lo era en Grecia también saber cómo proceder con los locos. Aplicado a la sociedad moderna, he utilizado los estudios de una americana que ha estudiado la situación en los hospitales psiquiátricos de California. El resultado es tan ambiguo e insatisfactorio (como sucedió con el electrochoque) que nos recuerda de nuevo el papel del médico entre los griegos y los chinos, que tenía que hacer algo con los locos pero sin conocer las causas de la locura...

El loco razona, más bien razona mucho.

Sí. Y en mi trabajo como profesor o durante mi tiempo de estudiante he conocido gente incontrolable. Uno de ellos decidió libremente tratarse con electrochoques y mejoró, pero no sabemos cómo influyó en ello su propia decisión, pues su voluntad debió favorecer el efecto en este caso. No creo que en otras situaciones sea así... Sobre todo hay que tener en cuenta también las circunstancias familiares y no sólo lo personal. Todo es más complejo cuando se tiene en cuenta la formación de un joven, cómo se ha efectuado su desarrollo... Y nuestro conocimiento de cómo funciona el cerebro es ahora mucho mayor. Quizá dentro de veinte años sepamos mucho más; pero no estoy nada seguro de que llegemos al fondo.

La esquizofrenia es donde se detiene el modelo científico.

En cuanto que ahí vemos un problema no solucionado, sí. Acaso sea así.

En fin, sus padres eran de Swansea. ¿Aprecia los relatos y poesías del gran escritor galés, Dylan Thomas? Ha sido traducido ampliamente al castellano.

Mi madre fue compañera de escuela de Dylan Thomas; me hubiese gustado tratarlo, pero murió en 1953, muy joven, por sus problemas con el alcohol. Es un escritor magnífico, desde luego, y me alegra que esté traducido al español, aunque espero que esté bien traducido, porque es extraña y complicadamente poético... No sé cuánto de la poesía china se hay vertido a su lengua; hay muchos poemas hermosos, pero es difícil encontrar la forma adecuada en una versión extranjera: la lectura se enriquece y complica mucho siempre al estar escrita de arriba abajo

y de derecha a izquierda con lo que se generan siempre extraños lazos entre los ideogramas.

F. Colina y M. Jalón

BIBLIOGRAFÍA

Además de su fundamental y temprano, *Polaridad y analogía. Dos tipos de argumentación en los albores del pensamiento griego* (Madrid, Taurus, 1987; or. 1966); y su *Aristotle. The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge, Cambridge Univ., 1968; *Aristóteles*, Buenos Aires, Prometeo, 2006), destaca su visión sobre la ciencia en *Early Greek Science* y *Thales to Aristotle* y *Greek Science after Aristotle* (Londres, Chatto & Windus, 1970 y 1973; el primero, en Buenos Aires, EUDEBA, 1977; e «Historia de la ciencia», en M. Finley, *El legado de Grecia. Una nueva valoración* (Barcelona, Crítica, 1989; or. 1981). Además, edita, con G.E.L. Owen, el grupo de trabajos: *Aristotle on Mind and the Senses* (Cambridge, id., 1978). En 1978 editará una selección textos hipocráticos con el helenista J. Chadwick.

Le siguieron: *Magic, Reason and Experience. Studies in the Origins and Development of Greek Science* (Cambridge, id., 1979); *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece* (Cambridge, id., 1983); *The Revolutions of Wisdom* (Berkeley, Univ. of California, 1987), y *Las mentalidades y su desenmascaramiento* (Madrid, Siglo XXI, 1996; or. 1990). Destacaron luego su edición y dirección, junto con J. Brunschwig y la colaboración de P. Pellegrin, de *El saber griego* (Madrid, Akal, 2000; or. 1996); *Adversaries and Authorities. Investigations into Ancient Greek and Chinese Science* (Cambridge, id., 1996); *Aristotelian Explorations* (Cambridge, id., 1996).

En el siglo XXI ha publicado intensamente: *Las aspiraciones de la curiosidad. La comprensión del mundo en la Antigüedad: Grecia y China* (Madrid, Siglo XXI, 2008; or. 2002); *In the Grip of Disease. Studies in the Greek Imagination* (Oxford / Nueva York, Oxford Univ., 2003); *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture* (Oxford, Oxford Univ., 2004); *The Delusions of Invulnerability: Wisdom and Morality in Ancient Greece, China and Today* (Londres, Duckworth, 2005); *Principles and Practices in Ancient Greek and Chinese Science* (Aldershot, Variorum, 2006). Su libro más reciente es: *Cognitive Variations: Reflections on the Unity and Diversity of the Human Mind* (Oxford, Oxford Univ., 2007).

* Agradecemos la decisiva colaboración de Luis Vega Reñón, que conoció a Lloyd tras traducir *Polaridad y analogía*; luego estuvo en Cambridge, y ha mantenido desde entonces estrecha amistad con él. Por recomendación de Lloyd se ha tenido en cuenta su extensa conversación, dirigida por Alan Macfarlane, el 7-VI-2005. Sergio Toledo nos ha enviado su entrevista de 2008 con el autor, en Tenerife; y Raquel Fernández Fuertes nos ha ayudado para aclarar expresiones inglesas.