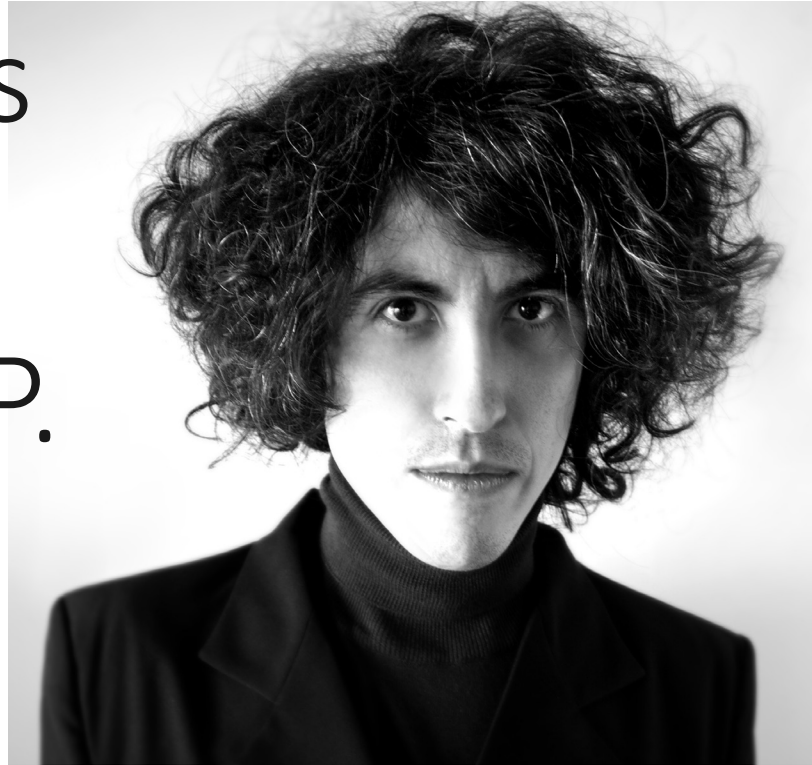


Astrophobos o la in-harmonia mundi. Glosas a la obra poética de H.P. Lovecraft.

Fabián Ludueña Romandini



I.

La obra poética de Howard Philip Lovecraft es, con mucho, menos conocida que sus relatos. Indudablemente es parte integrante, con pleno derecho, de lo que denominaremos los *Scripta* de Lovecraft, es decir, un conjunto heterogéneo compuesto de relatos de diversa extensión (algunos escritos en co-autoría), ensayos filosóficos, escritos periodísticos, textos sobre ciencia, crítica literaria, política, escritos de viajes, apuntes de variado objeto y tonalidad y una copiosa correspondencia. Con todo, diversas articulaciones resultan posibles dentro de esa masa textual. Ciertamente, es motivo de discusión si el propio Lovecraft creía en la propia mitología que había creado. Hay indicios, en sus ensayos y cartas, de que el tenor profundo de la filosofía vehiculizada en los relatos era compartida por el escritor pero no así la forma exterior de la mitología.

En ese sentido, hay oportunidad de distinguir, según los textos, las posiciones de Lovecraft. Esta posibilidad, no obstante, no se torna para nada sencilla con su poesía. Es posible sostener que su poesía pertenece a registros diferentes del *corpus*. Por un lado, la materia poética, en muchas ocasiones, está al servicio de la mitología literaria pero el sentido profundo arraiga en convicciones últimas de Lovecraft. Por otro lado, hay poemas completamente desvinculados de los mitologemas fundamentales. Y las posibilidades combinatorias pueden multiplicarse no sólo por medio de la comparación de diversos poemas entre sí sino también dentro de la estructura de un mismo poema.

Por esta razón, habremos de circunscribirnos, en este artículo, al análisis de un conjunto numéricamente limitado de poemas los cuales, en casi todos los casos, tienen la doble propiedad de ser parte integrante de los mitologemas centrales de la obra narrativa y, al mismo tiempo, de tener la capacidad de transmitir la filosofía subyacente en el Mito lovecraftiano. Por cierto, nuestra aproximación toma fundamento en la hipótesis de que es posible distinguir, con toda rigurosidad, una filosofía que se despliega en la mitología del escritor de Providence. La formación y los intereses filosóficos de Lovecraft están fuera de toda duda pero sus creencias metafísicas últimas son, al mismo tiempo, sumamente variadas, contradictorias en ocasiones, pero siempre mucho más profundas y rigurosas de lo que sus exégetas suelen suponer.

De esta forma, los estudios sobre la filosofía de Lovecraft tienen aún mucho camino por recorrer cuando, por el contrario, la crítica literaria de su obra ha avanzado, como era de esperar, con paso más firme desde hace tiempo. Del mismo modo, la concepción filosófica de Lovecraft es de una vastedad de intereses que sería imposible abordarla en estas páginas.¹ Por esta razón, sólo habremos de concentrarnos sobre la visión cosmológica de Lovecraft. Y, sobre esta última, únicamente buscaremos abordar aquí lo que nos gustaría denominar la “hipótesis hipercosmológica” en el cual se inscriben sus preocupaciones. Esta presupone, efectivamente, que Lovecraft enmarcó su obra en un cierto ideal de la ciencia que se transformó en un zócalo epistemológico a partir del cual estableció una filosofía sobre el universo material y el destino del hombre.

La ciencia ideal de Lovecraft, dado el tiempo en el que vivió,

1 Hemos consagrado un estudio específico a la filosofía de la mitología lovecraftiana. Cfr. Ludueña Romandini, 2013.

no fue otra que la física en sus formas más avanzadas. Gran conocedor de la historia y de la práctica astronómicas, Lovecraft nunca dejó de interesarse por el potencial de pensamiento y las posibilidades literarias que los descubrimientos de Einstein y la interpretación de Copenhague habían puesto a disposición de los eruditos. De esta manera, si bien no fue el primer literato en establecer estos puentes con la ciencia física, ciertamente fue el más riguroso y consecuente de los escritores de *weird fiction* de su generación en postular la ciencia ideal en ideal de ciencia para toda filosofía por venir. Un guante que, hay que reconocerlo, la filosofía contemporánea aún no ha sabido recoger en toda su amplitud y con todas sus consecuencias.

Los versos de Lovecraft responden perfectamente, en cuanto a su estructura, al principio de paralelismo del artificio poético tan magistralmente expuesto por la lingüística estructural (JAKOBSON, 1981, p. 39).² Sin embargo, nuestro objetivo en estas páginas no será intentar una “microscopía” de las formas poetológicas (JAKOBSON, 1981, p. 465) de los versos lovecraftianos sino más bien focalizarnos sobre la macroscopía que supone su inscripción en un universo postulado como cosmológicamente en ruptura con la concepción antigua y medieval del orden astronómico. Como ningún otro escritor, Lovecraft defenderá la tesis de que la filosofía de nuestra época aún no ha sido capaz de pensar las consecuencias ontológicas últimas de la revolución producida en el seno del ideal de la física a partir de Galileo hasta Einstein.

Sin duda, la filosofía ha tomado en consideración a la física moderna pero, desde la perspectiva de Lovecraft, de un modo harto insuficiente pues no ha podido renovar sus conceptos para llevarlos a la altura de los nuevos desafíos propuestos por esta ciencia. En este sentido, la metafísica occidental es todavía una heredera epistémica de un cosmos griego-latino y cristiano mientras que la poetología cosmológica de Lovecraft propone adentrarse en los abismos de un universo completamente ajeno a las categorías propias de la onto-teología occidental en su tradición milenaria. Para comprender el alcance y la significación de esta apuesta lovecraftiana, debemos examinar, en primer lugar, algunos rasgos de la concepción clásica y cristiana del cosmos.

2 La “función poética” que toma su fundamento en el eje de las equivalencias debe ser contrastada con la “función cero” como espacio vacío que hace posible todos los tropos (HAMACHER, 2011, p. 23).

II.

La cosmología preplatónica es sumamente diversa aunque mucho más ominosa que la planteada por la filosofía clásica. Por cuestiones de espacio, sólo consideraremos (a modo representativo) la de Anaximandro de quien se supone que ha escrito la sentencia más antigua de toda la filosofía occidental y, por ello también, ha generado un destino, una destinación, difícil de recorrer y superar. Se trata de un fragmento escrito hace, aproximadamente, 2600 años. En efecto, hacia el año 530 dc el neoplatónico Simplicio escribió un voluminoso tratado titulado *In Aristotelis Physicorum libros commentaria*, es decir, uno de los más importantes comentarios antiguos sobre la *Física* de Aristóteles. En un pasaje de dicha obra, Simplicio rescató, posiblemente copiándola del manual de Teofrasto, una cita textual de Anaximandro, escrita, con toda probabilidad, mil años antes.³ En primer lugar, traduzcamos el fragmento para analizar las connotaciones que este vehiculiza:

[el principio (*archén*) de los seres (*tôn ónton*) es lo indeterminado (*tò ápeiron*)] desde lo cual (*ex hôn*) hay generación (*génesis*) para las cosas que son (*tois oúsi*) y hacia ello se produce la corrupción (*phthorán*), según la culpa (*katà tò crheôn*); en efecto, ellas pagan la pena (*didónai autà díken*) y reparan (*tísin*) la injusticia (*adikías*) recíprocamente, [según la sentencia (judicial) del tiempo (*katà tèn tou chrónou táxin*)].⁴

¿Qué es el *ápeiron*? Podríamos decir que refleja la región propia de lo divinológico-cosmológico-político. Es un concepto político porque del *ápeiron* se dice que gobierna (*hybernâi*). Ya Gigon entendía que estaba en juego aquí una divinidad. Desde luego, no es un dios personal sino “lo divino” y por ello Aristóteles dice que lo infinito gobierna todas las cosas (GIGON, 1954, p. 125-154)⁵. Sin embargo, “gobernar” no supone un poder más alto o exterior que regule la acción de los contrarios. Tal acción, ordenada, es *inmanente* al todo, aún cuando trascienda a las partes.

3 Sobre Anaximandro sigue siendo de importancia capital el libro de Kahn (1960).

4 Tomamos como base el texto griego propuesto por Cornavaca (2008, p. 48-49). Sin embargo, a su excelente traducción la hemos modificado en puntos capitales de acuerdo a los requerimientos de nuestra exégesis.

5 Sobre Aristóteles con relación a Anaximandro, Cfr. *Física*, I, 3, 203b.

Los opuestos que son aquí gobernados se refieren a los cuatro elementos que enuncia Aristóteles: caliente, frío, seco, húmedo en su interacción contradictoria entre sí (lo frío se calienta, lo caliente se enfría, lo seco se humedece, etc). Así, dentro del *ápeiron*, se produce una ruptura del equilibrio por prevalecer uno de los contrarios, “formándose separadamente para alternar con su anulación por el otro contrario, al que tal vez seguiría, cíclicamente, otro momento de equilibrio” (EGGERS LAN et JULIÁ, 1974, p. 114). Es decir que a partir de los elementos contenidos en lo Ilimitado se generan sus contrarios y hacia ellos se destruyen.

Resulta importante señalar que, otros testimonios, como el de Pseudo-Plutarco, señalan que “lo infinito es la causa entera de la generación y destrucción de todo, a partir de lo cual se segregan los cielos y en general todos los mundos”.⁶ Probablemente debemos interpretar aquí que, para Anaximandro, hay un ciclo de aniquilación de cada universo, *kosmos*, existente y el comienzo, en una rueda eterna, de uno nuevo. La noción de injusticia que está en juego en este fragmento se relaciona con un orden sustancial del mundo junto a una idea –tal vez siniestra– de *adikía* donde intervienen fuerzas cósmicas deificadas de orden indefinido.

El tipo de necesidad que aquí existe es la del tiempo histórico que se abre cuando la culpa preside los destinos del cosmos y la vida humana. La *necesidad económica de la culpa* es lo que, justamente, establece el fragmento en su provocadora y escandalosa proposición. Como señalaba Wilamovitz-Möllendorff, el filólogo gran rival de Nietzsche, en un estudio sobre el derecho penal antiguo: “toda transgresión (*Verfehlung*) es una *adikèma* hasta que no sea expiada”.⁷ Esto implica, según el filólogo alemán, que todo delito instaura un desequilibrio en el orden del cosmos.

La *adikía* desata entonces una potencia mística cuya reacción es la de restaurar el orden volviendo el crimen contra su autor. Pero esta reparación económica es cósmica y divina. Por esta razón, Teseo, en la

6 PSEUDO-PLUTARCO. *Stromata*, fr. 2 (12A10) *apud* EGGERS LAN et JULIÁ, 1974, p. 124-125.

7 “Das attische ausgebildete Recht geht eben von dem absolut Gerechten aus : die Moral ist auch hier das Massgebende. Die Rechtsordnung, die wir Staat nennen, erscheint dazu geschaffen, der Gerechtigkeit zur allgemeinen Herrschaft zu verhelfen. Jede Verfehlung ist ein *adikèma*; so lange sie nicht gebüßt ist, dauert das *adikein*: man redet davon immer im Präsens”. (WILLAMOWITZ-MÖLLENDORFF, 1905, p. 24)

escritura de Eurípides, puede acceder a la plegaria de las *Suplicantes*: debe pedir el auxilio de las *adikoumenoi*, las “víctimas de una injusticia” para tener el apoyo de la divinidad.⁸ Por todo esto, está fuera de toda duda razonable que el fragmento de Anaximandro hace referencia a conceptos eminentemente *jurídicos* y, al mismo tiempo, da cuenta de fenómenos *cosmológico-económicos* concomitantes.

Desde el punto de vista de los filósofos como Anaximandro la existencia está condenada a la extinción por una intrínseca culpa jurídica que debe ser expiada en un juicio, siempre condenatorio, establecido y llevado adelante por el tiempo como juez. Entonces, la existencia es, desde el punto de vista normativo, una entidad judicialmente culpable de haber salido a la luz y por lo tanto su expiación, en la justicia cósmica, consistirá en el castigo de su extinción. Ciertamente, aquí la justicia cósmica y la justicia humana están, desde luego, en un plano de correspondencia. Tal y como se piensa económico-legalmente la existencia del hombre, así se concibe también el *kosmos* en el que éste se inserta.

Sobre este trasfondo, los filósofos, a partir de Platón en adelante, ofrecerán una imagen muy diferente del cosmos (aún cuando haya elementos evidentemente heredados de la antigua tradición de los sabios preplatónicos). Del mismo modo, en ciertas corrientes religiosas, como el gnosticismo, los modelos de la filosofía clásica volverán a teñirse de algunas coloraciones más sombrías (DENZEY, 2013). La concepción clásica del universo puede verse bien ejemplificada, por ejemplo, en el *Timeo* (32D-33A) de Platón⁹:

sus intenciones [las del Demiurgo] eran las siguientes: que [el universo] fuese, en la medida de lo posible, una criatura viviente, perfecta, constituido de partes perfectas; y luego, que pudiese ser único, de modo que no hubiese nada de sobra a partir de lo cual otra criatura viviente semejante pudiese advenir a la existencia [...] Por lo tanto, debido a este razonamiento, [el Demiurgo] lo modeló [al Universo] para que fuese un conjunto único, compuesto de todos los conjuntos, perfecto (*téleon*), exento de la vejez (*agéron*) y de la enfermedad (*ánoson*). (PLATON, 1999, p. 60-61).

8 EURÍPIDES, *Suplicantes*, v. 301 sq.

9 Los estudios sobre el tema son numerosos. Querriamos señalar la importancia, sin embargo, de Conford (1937); Vlastos (1975) y Gloy (1986). Sobre la astronomía platónica, Cfr. Knorr (1990).

En este sentido, la forma del Cosmos es modelada por el Demiurgo según una triplicidad que constituye la esencia de su orden: se trata de un Todo cuya *perfección* es producto de su *inmutabilidad sustancial* y de la ausencia de toda *corrupción* constitutiva. Esta visión, no obstante, se refuerza en el platonismo posterior como es posible comprobarlo a través del *Comentario* (I, 26) que Proclo realiza de este diálogo platónico:

Más aún, que todo esto sea hecho de acuerdo con lo correcto introduce una imagen de la Justicia que ordena todas las cosas junto con Zeus [...] una imagen de la causa que ilumina el universo con la belleza demiúrgica, y los presentes hospitalarios del intercambio que está determinado por las propiedades especiales de las divinidades [...] activando sus propios poderes [los dioses] contribuyen a la completud del primordial orden providencial del universo llevado adelante por el Demiurgo (PROCLO, 2007, p. 120).

Resulta aún un tema de debate, por cierto, la determinación de cuánto de estas reinterpretaciones platónicas son debidas, en gran parte, a Siriano, el maestro de Proclo (WEAR, 2011). Pero, en cualquier caso, resulta de capital importancia la introducción de la Justicia como elemento constitutivo de la astronomía en la tradición platónica. En efecto, esto muestra, con toda claridad, que el cosmos antiguo no es meramente el resultado de leyes divinas y humanas de un movimiento planetario impersonal sino que, al contrario, se trata de un universo permeado éticamente y constitutivamente orientado hacia el Bien. Desde esta perspectiva, no es posible pensar en una astronomía meramente matemática sino que la matematización de la cosmología antigua es consustancial con la ética.

Y, *mutatis mutandis*, toda ética tiene su anclaje en una cosmografía sumamente precisa. En este contexto, la ética no es meramente la forma de vida propia de los hombres sino que cada decisión individual, cada gesto que modela una vida, tiene que estar en conformidad con el Todo que supera al hombre y resulta en la fuente donde este puede abreviar para constituir su *modus vivendi*. Así considerada, toda la astronomía antigua es una forma de *ethos* cosmológico y toda la determinación de la acción humana demanda una *exterioridad radical* sobre la que se asienta el accionar humano. En este contexto, no existe la posibilidad de reducir la ley moral al mundo de las costumbres humanas: al contrario,

las formas de la vida ética del hombre son el resultado de su inserción acordada en el orden de un cosmos transhumano.

De la mano de esta triplicidad conceptual que sella la eticidad del cosmos antiguo se plantea, asimismo, una imposibilidad fundamental: “resulta manifiesto que el Universo no es infinito” (ARISTOTELES, 1949, p. 34: *De Caelo* I, 7, 15).¹⁰ Por esto mismo, en el *Tratado acerca del Mundo*, el Pseudo-Aristóteles puede sostener:

El ensamblaje de la totalidad de los seres, quiero decir el Cielo, la Tierra y el Mundo en su totalidad, es un orden establecido por una sola armonía resultante de la mezcla de los principios más opuestos. Lo seco se mezcla con lo húmedo, lo caliente con lo frío, lo ligero con lo pesado, lo recto con lo curvo, toda la tierra, el éter, el Sol, la Luna y el Cielo todo entero son ordenados por una única potencia que se expande a través de todas las cosas [...] constriñendo a las naturalezas más opuestas que se hallan en él [el Mundo] para que acuerden unas con las otras y encontrar un medio de asegurar la conservación del Universo [...] La armonía es la causa de la conservación del Mundo. (ARISTOTELES, 1949, p. 193: Ps.Aristóteles, *De Mundo*, 396b-397a).

El triple principio del orden cósmico, entonces, está precedido por una instancia superior que hace posible dicha articulación: se trata de la *armonía* que se expresa en la estructura misma del cosmos y que permite que este se conserve como el asiento seguro del hábitat humano. Sobre esta base, entonces, podrá operar la astrología como ciencia astro-ética. Como señala uno de sus más conspicuos tratadistas antiguos:

Cierto poder (*dínamis*) que emana de la etérea substancia eterna se dispersa y permea toda la región alrededor de la Tierra, la cual está sujeta completamente al cambio dado que, de los elementos primarios sublunares, el fuego y el aire están rodeados y sufren el cambio debido a los movimientos en el éter y, viceversa, rodean y cambian todo lo demás, la tierra, el agua, las plantas y los animales allí. (PTOLOMEO, 1940, p. 6-7).

La astrología se torna posible una vez que adquiere consistencia lo que podríamos denominar unos de los grandes *themata*¹¹ centrales

10 Sobre el *De Caelo*, es importante referirse hoy a Bowen (2009).

11 Utilizamos aquí la noción de *thema* en el sentido preciso que le ha dado Holton (1978, p.

de la cosmovisión antigua, esto es, la polaridad existente entre la armonía del Todo y la influencia de un universo perfecto sobre la vida que está llamado a proteger y estimular.¹² Los elementos de esta visión unificadora del cosmos pueden encontrarse, de modo ejemplar, en un texto órfico como el *Himno a Apolo*, 24:

Soberano de Delos, que posees una mirada que todo lo abarca e ilumina a los mortales, de áurea cabellera, que pronuncias puros preceptos y oráculos. Escucha mis súplicas en favor del pueblo, con ánimo benévolo, porque contemplas [...] la dichosa tierra, desde lo alto, y a través de la oscuridad, en la paz de la noche, bajo la sombra cuyos ojos son estrellas, examinadas [...] Todo lo floreces y ajustas armónicamente toda la bóveda celeste con tu muy sonora cítara, cuando [...] equilibras todo el cielo según el orden dórico, y escoges las razas que se alimentan, aderezándoles a los hombres un destino totalmente reglado por la armonía [...] Por ello, los mortales te dan la denominación de soberano. (ORFEO, 1992, p. 256).

Como puede apreciarse, el carácter eminentemente político del Himno eleva a Apolo como soberano de un cosmos *ordenado* y, como tal, garante del destino de los hombres.¹³ Desde este punto de vista, puede articularse una taxonomía cósmica con el gobierno astropolítico de un universo antrópicamente orientado al bienestar y la proliferación del hombre sabio. En este sentido, más allá de las profundas transformaciones que traerá a esta visión el cristianismo¹⁴, sus notas fundamentales serán rescatadas y resignificadas a partir de una misma visión integradora del hombre en un universo definitivamente favorable al asentamiento de la especie humana (más allá de ciertas condiciones particulares, que no podemos tratar aquí, derivadas del mitologema del pecado original).

En efecto, la teología cristiana sólo puede ser comprendida a partir del principio cosmológico de la *ordinatio ad unum*, es decir, que

3-24). Es decir, como matriz organizadora de problemáticas: la noción de *thema*, conceptual y metodológicamente, debe distinguirse de la de paradigma.

12 Sobre la astronomía antigua, en todas sus manifestaciones geográfico-culturales y en sus aspectos más técnicos, Cfr. el monumental estudio de Neugebauer (1975). En referencia a las relaciones entre astronomía, cronología y astrología, resulta indispensable referirse a North (1989).

13 Sobre el orfismo existe hoy una bibliografía inabarcable. Cfr. no obstante, sobre los “Himnos Órficos”, Rudhardt (1991) y sobre el carácter político del orfismo Detienne (1989).

14 Sobre este punto, Cfr. Duhem (1913), en particular los volúmenes 3 a 6.

toda la naturaleza creada obedece a un principio macrocósmico según el cual ésta deriva de un Dios creador y soberano, primer motor y garante del movimiento de las esferas.¹⁵ Este principio tiene su correlato, al mismo tiempo, en la ordenación microcósmica de los cuerpos (animados e inanimados) y de la naturaleza sub-lunar en su conjunto. Por cierto, como todo principio cosmológico es también un principio político, entonces es posible sostener, como lo hacía Tomás de Aquino que “lo que se da según la naturaleza se considera lo mejor, pues en cada uno obra la naturaleza que es lo óptimo; por eso todo gobierno natural es unipersonal”.

De este modo, sostiene Tomás, tal como las abejas – en el microcosmos – tienen una reina, de igual modo, “en todo el universo se da un único Dios, creador y señor de todas las cosas” según el principio de que “toda multitud se deriva de uno”.¹⁶ Por la misma razón entonces, en la *societas* humana, “lo mejor será lo que sea dirigido por uno”.¹⁷ La misma idea enuncia Tomás cuando declara que las cosas del mundo humano deben estar “ordenadas unas en relación a las otras a semejanza

15 “Dico ergo, quod primus modus actionis soli Deo convenit; sed secundus modus etiam aliis convenire potest: et per modum istum dicendum est, corpora caelestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, in quantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis: unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quaecumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiae in motu corporis caelestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento: et per hunc modum omnes formae naturales descendunt a formis quae sunt sine materia” (TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, d. 15, q. 1, a. 2), e *Id.*, *Summa contra Gentiles*, III, 82, 8 (1926, t. 14, p. 245): “Sic ergo patet quod corpora inferiora a Deo per corpora caelestia reguntur”.

16 La escolástica reinterpreta, de un modo teológico cristiano, el célebre pasaje de Aristóteles [*Metafísica*, XII, 1076a] (1924, p. 440), que se apoya, a su vez, en una interpretación filosófico-política de Homero [*Iliada* II, 204] (1988, p. 65).

17 “Adhuc: ea, quae sunt ad naturam, optime se habent: in singulis enim operatur natura, quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est. In membrorum enim multitudine unum est quod omnia movet, scilicet cor; et in partibus animae una vis principaliter praesidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur” (TOMÁS DE AQUINO, *De regno ad regem Cypri*, I, 2, 9 [1979, t. 42, p. 451]). Sobre el problema de la relación entre un principio cosmológico y otro político, Cfr. Lenoir 1929.

del orden que se encuentra en el universo”¹⁸. De allí entonces que todas las comunidades humanas no sean sino un reflejo, por una parte, del orden cósmico y angélico y, por otra parte, un fragmento complementario del conjunto constituido por la *respublica generis humani*, esto es, la Cristiandad dirigida por el único gobierno del Dios trino.

Justamente por ello, algunos filósofos, aún en el Renacimiento, podrán en duda la legitimidad de la astrología, tomando como fundamento, precisamente, el sentido del ordenamiento cósmico. Así leemos en uno de los comentarios bíblicos más originales del Renacimiento:

Noble es esta criatura [el universo vivo] y digna de que la exaltemos y celebremos pero [...] nuestras almas han sido templadas, teniendo a Dios por artífice, en la misma crátera y con los mismos elementos que las almas celestes, procuremos no querer hacernos siervos de quienes son nuestros hermanos porque así lo quiso la naturaleza [...] Cuidado, pues, con desobedecer la voluntad del artífice y el orden del universo, como muchos lo hacen, dando y atribuyendo al cielo más de lo necesario; tratemos de esforzarnos en agradarle, en no disgustar a ese mismo cielo que lleva en lo más hondo de su corazón los decretos de Dios y el orden del mundo (PICO DELLA MIRANDOLA, 1998, p. 142-143).

Para algunos filósofos más hostiles a ciertas formas de la adivinación, como será Pico, autor de las célebres *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, la astrología puede tonarse peligrosa, por las mismas razones que otros la defendían, esto es, en nombre de la armonía del cosmos (GARIN, 1983, p. 83-112). Si para unos, dicha armonía comportaba una intervención de las fuerzas del cosmos sobre el destino humano, para otros, Dios había creado un universo en el que las esferas respondían a la perfección sólo posibilitando una libertad de acción al hombre al que estaban destinadas a servir.

A partir de allí será posible introducir una división en la historia (que radicaliza posiciones propias de una antigua tradición) para distinguir, por un lado, la historia natural (propia de las operaciones del

18 “Quia vero homo habet et intellectum et sensum et corporalem virtutem, haec in ipso ad invicem ordinantur, secundum divinae providentiae dispositionem, ad similitudinem ordinis qui in universo invenitur, nam virtus corporea subditur sensitivae et intellectivae virtuti, velut exequens earum imperium; ipsa sensitiva potentia intellectivae subditur, et eius imperio continetur”. (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 81. 4 [1926, t. 14, p. 240])

cosmos) y la historia civil (abarcadora de las hazañas humanas). Por cierto, en ambas historias interviene la divinidad, postulan los filósofos renacentistas (BACON, 1963, vol. III, p. 728-729); sin embargo, si no fuese por el ligamen divino, la historia civil puede comenzar a desvincularse de su lazo con el cosmos pues ya se distingue una grieta de nuevo tipo donde la acción humana comienza su lento pero seguro proceso de emancipación que conducirá, finalmente, a las modernas concepciones propias de una historia humana divorciada del acontecer natural.¹⁹

De este modo, el lugar de lo infinito sólo puede ser asignado a Dios (ocupante de lo que algunos llamarán el “espacio imaginario”) mientras que el cosmos será el lugar de lo naturalmente finito.²⁰ Esta certeza sólo podrá encontrar su fin con la transpolación de las propiedades del infinito divino a la totalidad de la extensión del cosmos. El espacio que consolida Newton, con su revolución teológico-política, abrirá un desafío para la filosofía que, desde entonces, ha tenido serias dificultades para tomar en consideración las implicancias ontológicas de la radicalidad del gesto newtoniano. Inesperadamente, probablemente la literatura de Lovecraft sea uno de los lugares donde esta reflexión fue llevada hasta sus últimas consecuencias, incluso mucho más allá de Newton. Algunas de estas intuiciones lovecraftianas, las encontraremos enunciadas en su inquietante poesía.

III.

El universo de los antiguos y los medievales era, finalmente, un universo antrópico y cerrado. De allí, por lo tanto, un sentimiento de maravilla ante el espectáculo de la naturaleza que se encuentra en variados textos del mundo greco-romano y, por supuesto, medieval y moderno. Todavía Newton compartía una forma de dualidad entre el universo de la ciencia moderna al que había llevado a una cima de realización teórica y el cosmos antiguo, pleno de armonía y constituido como una articulación postulada como necesaria entre Dios y el hombre.²¹

19 Entre la abundantísima bibliografía propia de los estudios baconianos, es útil referirse a ASH, 2004, p. 186-212, ya que provee un adecuado trasfondo científico sobre el que se asienta la obra baconiana.

20 Cfr. Compton-Carleton, 1649, p. 337, sectio IV, col. 2: “Dico itaque cum auctoribus secundae opinionae Deum esse in infinitis spatiis imaginariis extra coelum in immensum diffusis”.

21 De allí los dilemas que aún develan a los estudiosos acerca de la relación entre Newton, la

Sin embargo, en la obra literaria de Howard Philip Lovecraft encontramos una de las formulaciones más radicales acerca de las implicancias filosóficas de la nueva ciencia física con la que Modernidad hizo su entrada en escena. Para comenzar, una nueva *Stimmung* declina el ánimo del hombre moderno, como se expresa en *Despair*:

En la medianoche, gimen los pantanos / a través de los
bosques de cipreses suspiran / en el viento nocturno vuelan
locamente / formas infernales de cabellos como torrentes /
En las yertas ramas que crujen / por las ciénagas inmóviles,
hablan, / atravesando los acantilados costeros que, siempre,
gritan /maldecidos demonios de la desesperanza.²²

187

El espacio sobre el que el hombre debe encontrar su hábitat se halla ahora bajo el imperio de una naturaleza que resulta completamente hostil para su ocupante. Las fuerzas que yacen ocultas en su seno no pueden ya ser aplacadas sino con rituales –provisoriamente eficaces– que sólo pueden disminuir las potencias de los “demonios de la desesperanza” que están llamados a ejercer el dominio final del mundo natural. Por esta razón cambia la valencia que, hasta ahora, se le había otorgado a la vida:

Así es el vivir, solitario y lloroso, / latiendo en las congojas
de la angustia, / con repulsivas Furias robando / las
mañanas y noches de la paz y el descanso. / Pero más allá
de los gemidos y las discordias / de esta aborrecible vida,
aguarda / el dulce olvido, que culmina / con tantos años de
infructuosa búsqueda.²³

En la nueva cosmovisión, no sólo la vida no tiene ya nada que ofrecer al hombre sino que la muerte aparece en el horizonte como

teología, la alquimia y la astrología. Para estos problemas, Cfr. Cowling (1977); Schaffer (1987); Dobbs (2002).

22 “O’er the midnight moorlands crying, / Thro’ the cypress forests sighing, / In the night-wind madly flying, / Hellish forms with streaming hair; / In the barren branches creaking, / By the stagnant swamp-pools speaking, / Past the shore-cliffs ever shrieking, / Damn’d demons of despair” (LOVECRAFT, 2009, p. 64-65). *Nota bene*: las traducciones de los poemas de Lovecraft, en muchos casos, han sido modificadas sensiblemente respecto de la edición castellana utilizada, en adherencia al original inglés.

23 “Thus the living, lone and sobbing, / In the throes of anguish throbbing, / With the loathsome Furies robbing / Night and noon of peace and rest. / But beyond the groans and grating / Of abhorrent Life, is waiting / Sweet Oblivion, culminating / All the years of fruitless quest” (LOVECRAFT, 2009, p. 66 – 67).

la última y necesaria forma de alivio ante el nuevo escenario de un mundo inhabitable. Sin embargo, si el mundo se ha transformado en forma duradera, la poesía de Lovecraft muestra que, en el origen de este desarraigo, se halla la presencia de los Antiguos habitantes del cosmos que reclaman, para sí, el sustrato de la vida humana. Ante la amenazante perspectiva, el olvido no sólo es la esperanza del final de un padecer sino también la cifra que sella, como principio, la insustancialidad de toda la historia, las hazañas, los monumentos de lo que, alguna vez, se pudo imaginar como las cimas de una civilización humana conquistadora. Por esta razón el misterio de la vida (humana) coincide con su ausencia de privilegio ontológico sobre un cosmos nuevo, esencialmente inhumano. Así en *Life's Mystery* leemos:

188

¡Vida! ¡Ah, vida! / ¿Qué puede significar este espectáculo esplendente? / ¿Quién puede acopiar este objeto evanescente? / Él, que está muerto, es la clave de la vida / ¡El símbolo se ha ido, profunda es la tumba!²⁴

Desde esta perspectiva, el espectáculo del cosmos, que antes era la casa del hombre, ahora no es más que la forma más perfecta de su tumba. Sin embargo, la nueva situación no es más que la constatación de lo que siempre estuvo aguardando desde el comienzo de los tiempos. No se trata, solamente, de un hombre que descubre su nuevo lugar en el cosmos sino, además, y de allí el estupor, de una repentina toma de conciencia de que lo que siempre estuvo allí: la ilusión del universo antropocéntrico sólo fue un sueño de la humanidad sin otro fundamento que su propia fantasía. Bastó que los Modernos agrietaran las esferas y vieran más allá de los espacios del éter para encontrar, aquí en la propia Tierra, la lápida que, desde el comienzo del mundo, estuvo dirigida a la humanidad por sus habitantes legendarios y primordiales.

El abismo que se extiende entre el cosmos antiguo y el nuevo universo post-newtoniano (sabemos cuán erudito era Lovecraft en materias astronómicas) y las consecuencias filosóficas que de esta escisión se desprenden fue tematizada en su poema *Astrophobos*:

A la medianoche / cuando el cielo se incendia / a lo lejos, en

24 "Life! Ah, Life! / What may this fluorescent pageant mean? / Who can the evanescent object glean? / He that is dead is the key of Life / Gone is the symbol, deep is the grave!" (LOVECRAFT, 2009, p. 56-57).

etéreos abismos, / una vez contemplé, con anhelo incesante,
 / una estrella brillante y seductora; / cada anochecer,
 retornaba en lo alto, / refulgiendo cercana en el carro Ártico.
 / Místicas ondas de belleza se mezclaban / con rayos de oro
 deliciosos, / ensueños de felicidad descendían / desde una
 bruma Elísea cubierta de mirra. / En los acordes nacidos de
 la lira / se proyectaban armonías de baladas de Lidia / Y
 (pensé) en escenas placenteras / donde habitan los libres, los
 bendecidos, / y cada instante aporta un tesoro / llevado con
 el hechizo del loto / y de allí fluía un compás / que salía del
 laúd de Israfel.²⁵

El poema comienza, como puede verse, con una invocación al antiguo cosmos, ornado espectáculo de la naturaleza observable para el hombre; la visión se corona, precisamente, con una armonía de las esferas que asegura la unión del microcosmos con el macrocosmos. En este sentido, el cosmos es habitación natural y ordenación rítmica de la vida del hombre: la sociedad, el pensamiento y las formas de la vida se adecuan a un Uno que todo lo contiene en una taxonomía tan precisa como acogedora. La referencia de Lovecraft a la “*lute of Israfel*” constituye, sin duda, una ambigua alusión a Poe. Por un lado, ocasión de evocar a su maestro y al gran poema de 1831 (POE, 2008, p. 171) donde el arcángel islámico Israfel canta apasionadamente al Cielo en concordancia con la lira humana. Por otro, constituye la adscripción del maestro al antiguo cosmos que, inmediatamente, en el poema de Lovecraft, aparece desmentido como una ilusión:

Así estaba en mi confusión cuando la visión / se transformó
 en un delirio rojo; / la esperanza se disolvió en escarnio, /
 la belleza en fealdad; / acordes de himnos en horripilantes
 colisiones, / espectrales visiones alineadas sin fin.../ Un
 carmesí de locura incendió la estrella / cuando contemplé
 con fijeza sus rayos; / todo era dolor, ya no había goce,
 / y ante mis ojos se reveló la dolorosa verdad; / un
 pandemio envuelto en la locura, / con febril revoloteo
 miró lascivamente.../ Ahora, conozco cómo fabula lo

25 “In the Midnight heaven’s burning / Through the ethereal deeps afar / Once I watch’d with
 restless yearning / An alluring aureate star; / Ev’ry eve aloft returning / Gleaming nigh the Artic
 Car. / Mystic waves of beauty blended / With the gorgeous golden rays / Phantasies of bliss
 descended / In a myrrh’d Elysian haze. / In the lyre-born chords extended / Harmonies of Lydian
 lays. / And (thought) I lies scenes of pleasure, / Where the free and blessed dwell, / And each
 moment bears a treasure, / Frightened with the lotos-spell, / And there floats a liquid measure /
 From the lute of Israfel” (LOVECRAFT, 2009, p. 110-111).

endemoniado / en su esplendor dorado; / ahora, huyo de
 sus tinieblas ornadas, / esas que contemplé y admiré tiempo
 atrás; / ¡pero ese horror, permanente, constante, / se refugió
 en mi alma, para siempre!²⁶

Más allá de las ocasionales alusiones debidas a la temprana influencia gótica que, paulatinamente dejarán lugar en la poesía lovecraftiana a un materialismo pleno, podemos ver aquí la completa inversión del cosmos clásico. Donde había un orden perfecto ahora hallamos un incendio de estrellas, donde la eternidad reinaba, el pandemonio toma su lugar y donde la exención de enfermedad y corrupción coronaba el cielo platónico, ahora hallamos la fábula unida al delirio del descubrimiento del verdadero rostro de un universo hostil. Por ello, el hombre del universo post-newtoniano es un hombre habitado por el horror de hallarse ante un espacio que no fue configurado para ser su hábitat sino su silenciosa tumba. Llegados a este punto, los nuevos seres fantásticos de la mitología lovecraftiana son llamados a cumplir la ominosa misión de reclamar su derecho originario sobre una Tierra en la que el hombre sólo habita por ocasión. Escribe Lovecraft en *Nyarlathothep*:

Y vino, al fin, desde el interior de Egipto, / el extraño ser
 oscuro que veneraban los labriegos. / Silencioso, encorvado,
 misteriosamente arrogante, / cubierto por una tela roja como
 la luz del ocaso, / se apretujaban a su alrededor, frenéticos
 de recibir sus órdenes, / pero cuando él se iba, no podían
 repetir lo que habían oído; / a través de las naciones, corría
 la noticia despavorida / de que las bestias salvajes seguían
 lamiéndose las manos/. Muy pronto, desde el mar, comenzó
 a surgir algo malsano. Olvidadas tierras con cúpulas de
 oro cubiertas de maleza. / La tierra se abrió y locas auroras
 cayeron / sobre las ciudadelas temblorosas de los hombres. /
 Luego, aplastando lo que él modeló por diversión, / el Caos
 idiota barrió el polvo de la Tierra.²⁷

26 “Thus I mus’d when o’er the vision / Crept a red delirious change; / Hope dissolving to derision, / Beauty to distortion strange; / Hymnic chords in weird collision, / Spectral sights in endless range... / Crimson burn’d the star of madness / As behind the beams I peer’d; / All was woe that seem’d but gladness / Ere my gaze with Truth was sear’d; / Cacodaemons, mir’d with madness, / Through the fever’d flick’ring leer’d... / Now I know the fiendish fable / Then the golden glitter bore; / Now I shun the spangled sable / That I watch’d and lov’d before; / But the horror, set and stable, / Haunts my soul forevermore!” (LOVECRAFT, 2009, p. 110-113).

27 “And at the last from inner Egypt came / The strange dark One to whom the fellahs bowed;

El ocaso del cosmos antiguo trae, en el universo lovecraftiano, el despertar de divinidades recónditas de un pretérito tiempo imposible de conjugar por mente humana alguna. Las entrañas de la Tierra, en la mitología lovecraftiana, están habitadas por seres hostiles que, en la Modernidad industrial, vuelven a la vida para desafiar al hombre y su titanismo civilizacional.²⁸ Los logros más encumbrados de la especie humana, entonces, son barridos de la superficie terrestre por criaturas como el temible Nyarlathothep, atraído, en un oscuro ritual, por los hombres mismos que llaman a su propia destrucción. En este sentido, la poesía de Lovecraft es, también una invocación, una teúrgia que convoca a entidades que espera el poeta, pongan fin a un mundo en el cual, la vida se ha tornado imposible. Esta figura poética y divisa política se resume en la figura del Caos que, en *Azathoth*, adquiere contornos sumamente precisos:

Al abismo insensato, me condujo el demonio, / más allá de los límites brillantes del espacio dimensional /donde ni tiempo ni materia se extendían ante mí, / solamente el Caos, sin forma ni lugar. / Allí, el vasto Señor del Todo murmuraba, en la oscuridad /cosas que había soñado, pero que no podía entender. / Mientras tanto, en torno a él, aleteaban especies de murciélagos / que revoloteaban en vórtices sin sentido, atravesados por la luz.²⁹

El universo lovecraftiano –heredero de la física post-newtoniana–

/ Silent and lean and cryptically proud, / And wrapped in fabrics red as sunset flame. / Throngs pressed around, frantic for his commands, / But leaving, could not tell what they had heard; / While through the nations spread the awestruck word / That wild beasts followed him and licked his hands. / Soon from the sea a noxious birth began; / Forgotten lands with weedy spires of gold; / The ground was cleft, and mad auroras rolled / Down on the quaking citadels of man. / Then, crushing what he chanced to mould in play, / The idiot Chaos blew Earth's dust away”(LOVECRAFT, 2009, p. 194-195).

28 Lovecraft había sido testigo y víctima de dicha organización socio-económica (JOSHI, 2001, p. 364-388). De hecho, su fluctuación desde el conservadurismo político al socialismo no pueden explicarse sin una comprensión cabal del diagnóstico que Lovecraft había trazado sobre los efectos de la Revolución Industrial y del advenimiento de la democracia moderna (JOSHI, 2001, p. 346-363).

29 “Out in the mindless void the daemon bore me, / Past the bright clusters of dimensional space, / Till neither time nor matter stretched before me, / But only Chaos, without form or place. / Here the vast Lord of All in darkness muttered / Things he had dreamed but could not understand, / While near him shapeless bat-things flopped and fluttered / In Idiot vortices that ray-streams fanned” (LOVECRAFT, 2009, p. 196-197).

es una superación, sin embargo, de las leyes de toda ciencia. Ciertamente, como ha sido demostrado, Lovecraft había sido un admirador de la filosofía de Bertrand Russell (JOSHI, 2001, p. 294). En ese sentido, el universo que se prefigura en los cuentos imbuidos del materialismo propio del último período lovecraftiano es también profundamente inhumano, es decir, allí no rigen más las grandes polaridades que habían estructurado el mundo del *ánthropos*: los dioses son reemplazados por seres biológicamente diversos que habitan el universo desde eones inconmensurablemente anteriores al hombre, las leyes humanas abolidas, las nociones de bien y de mal carecen de todo fundamento y, finalmente, el cosmos se revela como el lugar más inhóspito que se pueda concebir para una especie insustancial como la humana.

Desde esta perspectiva, sin embargo, el Caos está incluso más allá de todo espacio. Ya no se trata meramente de concebir a un Dios infinito más allá del espacio como Compton-Carleton pero tampoco de adoptar únicamente el punto de vista de una física que extienda la propiedad de lo infinito a la materia en su totalidad. Al contrario, la asunción, al unísono, del ocaso de los dioses y de las consecuencias ineluctables de la física de su tiempo, llevaron a Lovecraft más allá de los límites que la ciencia había alcanzado para interrogarse, de modo completamente materialista, sobre el tiempo y la materia en cuanto formas superables sin la necesidad de una trascendencia divina.

Ciertamente, estos interrogantes no fueron respondidos en el lenguaje de la filosofía y, por ello, aún encontramos las alusiones al Señor del Todo que, evidentemente, sin ser ningún dios, es todavía una entidad más allá de toda biología conocida. Allí donde surge la pregunta filosófica, Lovecraft, finalmente, termina obturándola con una metáfora o con un personaje apto para cerrar el ciclo de la poética buscada. Desde luego, la operación es completamente legítima y necesaria a la apuesta literaria de la *weird tale* y de la *science fiction story* combinadas.

De todas maneras, para la filosofía queda una tarea pendiente que Lovecraft le ha legado como ningún otro escritor de su género. Es decir, el análisis macroscópico de los algunos poemas paradigmáticos de Lovecraft nos lleva a asumir, como tarea filosófica futura, la consideración de lo que hemos denominado la “hipótesis hipercosmológica” del escritor de Providence. Si esta última le brindó un marco epistemológico para situarse incluso más allá de los límites de la ciencia de su tiempo pero dentro de un marco de materialismo estricto, una conclusión se impone.

La ascunción radical del universo de la física moderna implica que la hipótesis hipercosmológica se resuelve en una anulación del concepto mismo de cosmos. La homonimia categorial no designa ya una misma realidad material y la astrofobia es la *Stimmung* que consagra la ruptura.

El hábitat donde se inscribe el ecosistema humano y, *a fortiori*, la bóveda celeste en la que la Tierra misma toma su posición no pueden explicarse más por medio de los complejos recursos del cosmos antiguo. La *in-harmonia mundi* se impone como el nuevo signo de los tiempos y acaso constituye el desafío de lo que la filosofía debe pensar si pretende dejar de estar rezagada respecto de los mundos explorados por la ciencia y la literatura.

Por lo tanto, el primer paso de ese recorrido quizá debería consistir en asimilar como insuficiente la crítica que la filosofía del siglo XX ha lanzado sobre el humanismo y, en general, sobre el principio antropocéntrico. Lo que pasó bajo los efectos de una crítica no fue más que la constatación necesaria (pero también elemental) de un estado de situación mucho más radical que aún lejos está de haber sido explorado, esto es, las consecuencias filosóficas de la caída de la noción de cosmos y una consiguiente transformación ineluctable del puesto del ecosistema de la vida en su conjunto dentro del orden de unas esferas que ahora no solamente no están más *ante* el hombre sino que, además, están llamadas a prescindir de la vida.

Bibliografía

ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Edición de W. David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1924.

ARISTÓTELES. *Traité du Ciel suivi du Traité pseudo-Aristotélicien Du monde*. Traducción de J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1949.

ASH, Eric. *Power, Knowledge, and Expertise in Elizabethan England*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2004.

BACON, Francis. *The Works of Francis Bacon*. Edición de Jmaes Spedding, Robert Leslie Ellis y Douglas Denon Heath, 7 volúmenes. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag-Günther Holzboog, 1963.

BOWEN, Alan - Wildberg, Christian. *New Perspectives on Aristotle's De Caelo*. Leiden: Brill, 2009.

COMPTON-CARLETON, Thomas. *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacobum Meursium, 1649.

CONFORD, F. M. *Plato's Cosmology. The Timaeus translated with a running commentary*. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.

CORNAVACA, Ramón. *Presocráticos. Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada 2008.

COWLING, Thomas George. *Isaac Newton and Astrology*. Leeds, U.K.: Leeds University Press, 1977.

DENZEY Lewis, Nicola. *Cosmology and Fate in Gnosticism and Graeco-Roman Antiquity*. Leiden: Brill, 2013.

DETIENNE, Marcel. *L'écriture d'Orphée*. Paris: Gallimard, 1989.

DOBBS, B.J. T. *The Janus Faces of Genius, The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2002 (1991^a).

DUHEM, Pierre. *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*. Paris: Librairie Scientifique A. Hermann et Fils, 10 volúmenes, 1913.

EGGERS LAN, Conrado; JULIÁ, Victoria. *Los filósofos de Mileto. Textos y comentarios*. Buenos Aires: Cathedra, 1974.

GARIN, Eugenio. *Astrology in the Renaissance. The Zodiac of Life*. London: Routledge & Kegan Paul, 1983 (1976^a).

GIGON, Olof. "Die Theologie der Vorsokratiker". In: *Entretiens sur l'Antiquité Classique* 1. Vandoeuvres-Genève: Fondation Hardt, 1954.

GLOY, Karen. *Studien zur platonischen Naturphilosophie im Timaios*. Würzburg: Königshausen – Neumann, 1986.

GRAF, Fritz. *Eleusis und die orphische Dichtung. Athens in*

vorhellenistischer Zeit. Berlín: Walter de Gruyter, 1974.

HAMACHER, Werner. *Para – la Filología / 95 Tesis sobre la Filología*. Traducción de Laura Carugati. Madrid-Buenos Aires: Miño y Dávila editores, 2011.

HOLTON, Gerald. *The Scientific Imagination*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

HOMERO. *Homeri Opera*. Edición David Munro y Thomas Allen, 5 volúmenes. Oxford: Clarendon Press, 1988 (1862^a).

JAKOBSON, Roman. *Selected Writings, volume III: Poetry of Grammar and Grammar of Poetry*. The Hague: Mouton & Co., 1981.

JOSHI, S. T. *H.P. Lovecraft in his time. A dreamer and a visionary*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

KAHN, Charles. *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1960.

KNORR, Wilbur. "Plato and Eudoxus on the planetary motions". In: *Journal for the History of Astronomy* (21), 1990, p. 313-329.

LENOIR, V., "Métaphysique et politique au XIII^e siècle et de nos jours". In: *Révue Apologétique*. (49), 1929, p. 158-170.

LOVECRAFT, Howard Philip. *Poemas. Edición bilingüe*. Traducción de Roberto Díaz. Buenos Aires: Andrómeda, 2009.

LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *H.P. Lovecraft. La disyunción en el Ser*. Buenos Aires: hecho atómico editores, 2013.

NEUGEBAUER, Otto. *A History of Ancient Mathematical Astronomy*. 3 volúmenes. New York: Springer, 1975.

NORTH, John D. *Stars, Minds and Fate. Essays in Ancient and Medieval Cosmology*. London: Hambledon, 1989.

[ORFEO]. *Argonáuticas. Himnos Órficos*. Traducción de Miguel Periago Lorente. Madrid: Gredos, 1992.

PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni. *Heptaplus*. Traducción y notas de Adolfo Ruiz Díaz. Edición de Silvia Magnavacca. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1998.

PLATÓN. *Timaeus*. Edición y traducción de R. G. Bury. Cambridge (MA)-London: Harvard University Press, 1999 (1929^a).

POE, Edgar Allan. *Annotated Poems*. Introducción y edición de Andrew Barger. Collierville: Bottletree Books, 2008.

PROCLO, *Commentary on Plato's Timaeus, volume 1. Book 1: Proclus on the Socratic State and Atlantis*. Edited and Translated by Harold Tarrant. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

PTOLOMEO. *Tetrabiblos*. Edición y traducción de F. E. Robbins.

London – Massachusetts: Harvard University Press, 1940.

RUDHARDT, Jean. "Quelques réflexions sur les Hymnes Orphiques". In: BORGEAUD, Philippe (Ed.). *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt*. Genève: Droz, 1991. p. 263-283.

SCHAFFER, Simon. "Newton's Comets and the Transformation of Astrology." In: CURRY, Patrick (Ed.). *Astrology, Science, and Society*. Woodbridge: Boydell, 1987, p. 219-243.

TOMÁS DE AQUINO. *Opera omnia iussu Leonis XIII, t. 42: Compendium Theologiae. De articulis Fidei et Ecclesiae sacramentis. Responsio de 108 articulis. Responsio de 43 articulis. Responsio de 36 articulis. Responsio de 6 articulis. Epistola ad ducissam Brabantiae. De emptione et venditione ad tempus. Epistola ad Bernardum abbatem Casinensem. De regno ad regem Cypri. - De secreto*. Roma: Editori di San Tommaso, Roma, 1979.

196

_____. *Opera omnia iussu edita Leonis XIII, t. 14: Summa contra Gentiles ad codices manuscriptos praesertim Sancti Doctoris autographis exacta. Liber tertius cum Commentariis Francisci de Sylvestris Ferrariensis*. Roma: Typis Riccardi Garroni, 1926.

VLASTOS, Gregory. *Plato's Universe*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

WEAR, Sarah Klitenic. *The teachings of Syrianus on Plato's Timaeus and Parmenides*. Leiden: Brill, 2011.

WILLAMOWITZ-MÖLLENDORFF, Ulrich von. *Zum ältesten Strafrecht der Kulturvölker*. Leipzig: Duncker & Humboldt, 1905.