

**Taula (UIB)**  
**núm. 35-36, 2001**

**R**ECENSIONS  
**B**IBLIOGRÀFIQUES

LLAURADÓ, Josep Maria (2000): *Democràcia digital: informació, participació, transparència*, Palma: Edicions UIB.

L'any passat Edicions UIB va publicar l'obra guanyadora del segon premi Nadal Batle i Nicolau: *Democràcia digital: informació, participació, transparència*, de Josep Maria Llauradó.

Aquesta obra tracta d'aproximar-nos a les possibilitats que donen les noves tecnologies per superar les mancances de la democràcia representativa. La primera part del llibre està dedicada a una presentació de la idea de democràcia, i de la manera com la pràctica d'aquesta ha estat indefectiblement lligada a la difusió del coneixement, mentre que les dictadures es caracteritzarien per una restricció de la informació.

En aquest context, el que el món digital podrà aportar són les forces que «menaran al triomf definitiu: descentralització, globalització, harmonia i poder d'actuació», com Llauradó recull del clàssic de Negroponte (*Viure en digital*, UIB i Editorial Moll, Palma). Del que es tracta concretament és, com hem dit, de superar alguns problemes de les actuals democràcies representatives, tals com l'immobilisme, la manca de participació, la inexistència d'un control efectiu del govern i l'administració per part dels administrats o la inexistència del que Llauradó denomina models «científics» de decisió.

El que ens ofereix el món digital és l'ampliació de les possibilitats de participació, les quals són del tot limitades i reiteratives en les actuals democràcies representatives. Aquesta ampliació es concreta en la possibilitat de multiplicar els afers sotmesos a consulta i votació, l'acostament de les campanyes electorals als ciutadans i en la circulació d'informació de forma ràpida entre els ciutadans i els partits, en principi en ambdós sentits, així com simplificar les

relacions amb les administracions. En aquesta línia, un possible problema que s'ha plantejat és si les noves tecnologies afavoriran la igualtat o per contra acreixeran les desigualtats socials, ja sigui a causa de l'existència d'amplis sectors de desconnectats, ja al fet que entre els connectats al món digital hi hagi diferències pel que fa a la participació, el que provocaria que es fes realitat el que profetitzava Manuel Castells: que els rics puguin actuar localment i globalment, mentre que els pobres només localment (i encara de forma limitada). El que sí que aconseguix la participació digital és eliminar el problema de la distància, mentre que el problema del nombre de participants es correspon amb el de l'organització de la informació. De fet, el que canvia en el món digital no és tan sols la facilitat per transmetre i processar informació, sinó la possibilitat de creació de comunitats que no existrien sense aquest mitjà tècnic. L'expansió en l'ús d'aquestes tecnologies és constant, tot i que el funcionament en l'administració, fins i tot d'àmbit local, és anàleg al dels sistemes tradicionals: com a proveïdor d'informació, verticalment, sense un reforç apreciable de la retroalimentació. Llauradó en aquest sentit es mostra optimista, «la informació és la primera passa», i tal vegada té raó.

La segona part del llibre s'endinsa en la problemàtica específica de la democràcia digital, començant pel perill d'una possible triple marginació: la d'alguns territoris en quedar fora de la revolució digital; l'específicament econòmica, en crear dos tipus de capitalisme (tradicional i digital) i la marginació cultural per als no connectats, que s'allunyen de possibilitats educatives, polítiques i d'oci. Enfront dels perills, les

possibilitats potencials són inabracables. Per remarcar això, podem dir que fins i tot en el seu ús més simple, Internet és vist com un perill per part dels països no democràtics, si no es prohibeix directament accedir-hi (Xina, Iran, Corea del Nord, Algèria...). El fet és que, com diu Manuel Castells, l'única manera de controlar Internet és no ser-hi.

Tot això no és obstacle per reconèixer que el problema no és tenir bones idees, sinó la implementació pràctica de les mateixes idees. Alguns intents de fer-ho són recollits per Llauredó, des d'iniciatives llibertaristes com les assemblees Gallop, entre ultraliberals i ultraconservadores, fins a intents de millora de l'actual democràcia representativa, que representen tal vegada el que hi ha de més ferm, que es constitueixen com una «cultura política de suport», almenys fins que a més llarg termini la democràcia digital pugui generar noves institucions que substituïxin les que puguin quedar antiquades.

La visió distòpica també està prevista: Bob Metcalfe anuncia que acabarem pagant per tot a la xarxa, un anunci en consonància amb el que auguren altres intel·lectuals, com fa Jeremy Rifkin a *La era del accés*.

Sense caure en la distòpia, a la democràcia digital se li plantegen diversos problemes com el d'un previsible augment de participació (les comunitats basen el seu èxit, s'alimenten, de participació), un increment exponencial de la informació disponible, amb el problema de la seva ordenació i un principal problema, com el de la privacitat en les comunicacions electròniques, que no es reconeix com un dret per part dels Estats.

Per acabar, uns comentaris sobre l'ús que l'autor fa de dos conceptes. El primer és l'expressió que emprà per exemplificar com s'ha de produir la presa de decisions:

diu que s'ha de menester un *model científic*, és a dir, que un greu problema de la democràcia consisteix en el fet que les decisions no es prenen en una *discussió científica*. Aquí, l'adjectiu «científic» podem suposar que l'empra en substitució de «racional», «raonada», o «sense interferències manipuladores», sentit que efectivament és en part evocat per l'expressió emprada, ja que el model científic de discussió és, sens dubte, obert i enfocat a l'acord, però no ens podem estar de recordar que aquesta apel·lació al model científic pot semblar que fa referència a una ideologia pejorativament científista i fins a cert punt reduccionista, que no convé a la discussió democràtica, a més que la idea d'una pretesa objectivitat científica, d'estar per sobre del bé i del mal, ja no es pot sostenir. El discurs es clarificaria, tal vegada, si es fes referència explícita al desideratum d'aplicació d'una racionalitat dialogant, incloent i argumentativa.

En segon lloc, sobre la neutralitat de la tecnologia i el seu valor democratitzador, l'autor peca d'una certa manca de claredat. A la pàgina 131 trobam que mentre que *«la tendència indiscutible és que el món digital significa més democràcia. En realitat, el món digital és un instrument i no significa ni més ni menys democràcia, però l'ús que en podem fer, i que en fem, ens du en aquesta direcció»*, a la 155 que Internet *«és l'exemple impecable de l'instrument neutre: tant serveix per difondre pornografia com les campanyes de Human Rights Watch»*, per dir finalment, a les conclusions: *«El que hem descobert és que la tecnologia mai no ha estat neutra, sinó que és essencialment democratitzadora.»* El que tenim aquí són dos conceptes de neutralitat, ambdós en certa mesura discutibles; el primer, que tota eina és neutra, ja que es pot emprar bé o malament, és trivial, i aplicable tant a un

martell com a la investigació genètica, mentre que el segon és més complex: la suposada neutralitat o «simple instrumentalitat» de la tecnologia és un ítem descartat pels estudiosos d'aquesta, ja que tota tecnologia és producte d'una societat, que podrà adoptar-la o no depenent de multitud de condicionants. A més, la tecnologia, en ser adoptada, modifica l'entorn social, determinant tota una gamma de possibilitats d'actuació. A partir d'aquí hi hauria alguns punts a discutir, com la possibilitat d'existència de tecnologies més o menys favorables a

la democratització, o quin paper fan sistemes d'espionatge com Echelon i d'altres, alhora causa i conseqüència del desenvolupament tecnològic.

En definitiva, ens trobam davant una obra que aborda un tema de plena actualitat des d'unes bases fermes, facilitant-nos-en gran nombre d'exemples, la utilitat de la qual rau a convidar-nos a la reflexió sobre què és el que podem esperar del futur de la participació política associada a les noves tecnologies de la informació.

*Miquel A. Capó Navarro*

HADOT, PIERRE (1999): *Plotin, Porphyre. Études Néoplatonicennes*. París: Les Belles Lettres.

**1** Autor y género.

**2** Estructura y contenido.

**3** Redacción.

**1** La escuela francesa cuenta con una gran tradición de estudio e investigación sobre el neoplatonismo, fruto de la cual han sido investigadores como Pierre Hadot. *Études Néoplatonicennes* es una recopilación de diversos trabajos escritos entre 1960 y 1974 publicados en diversas obras y presentados, por primera vez, de una forma sistemática con la finalidad de sentar las bases desde donde situar autores, corrientes y conceptos de una época que marcó el posterior desarrollo del pensamiento europeo.

La edición cuenta con una introducción hecha por el mismo Hadot en donde explica los motivos que le llevaron a su estudio del neoplatonismo a partir de la mística. Hadot reflexiona en él sobre la acogida que tuvo esta doctrina entre los pensadores modernos y contemporáneos, desde el mismo Nietzsche a Gadamer o Aron y Georg y de cómo estos estudios

fueron extendiéndose por Europa a partir de la mitad del siglo XX hasta llegar a lo que hoy en día son.

**2** Después de una introducción sobre la biografía del autor, *Études Néoplatonicennes* se divide en dos bloques: [1] una introducción a los principales conceptos del pensamiento neoplatónico y [2] un tratamiento sistemático de las obras de [2.1] Plotino y [2.2] Porfirio. En el primer bloque la reflexión de Hadot se dirige hacia un comentario general del significado de los términos más importantes y centrales de todo el neoplatonismo: «causa sui», «conversio», «Uno, Unidad», «existencia», «vida», «ser» y «ente», precedidos a su vez por una reflexión sobre el significado del término «neoplatonismo».

El primer bloque tiene por objetivo dar al lector un marco general del contexto filosófico y religioso en que se desarrolla el movimiento neoplatónico. Partiendo de la ya famosa afirmación de Whitehead, sobre que «la philosophie occidentale

n'est rien d'autre qu'une suite de notes au bas du texte de Platon» (1999: 27), Hadot sitúa el pensamiento neoplatónico como el eje que vertebró el posterior desarrollo de la filosofía medieval y que se extenderá más allá de la época moderna. Asimismo, concibe esta corriente como una conciliación de las diversas partes del pensamiento platónico que, en su origen, aparecen fragmentadas e incoherentes.

Hadot propone la articulación de todo el sistema neoplatónico entorno a cuatro grandes principios: [a] todo es accesible en el principio de la unidad sistematizante: toda multiplicidad supone una unidad que le da su estructura, de lo cual se deduce que el universo entero forma un sistema dado que supone un principio único según el cual se ordena y organiza; [b] principio de transcendencia: toda unidad trasciende la multiplicidad que unifica, de lo que se sigue que el principio ejerce su propia acción sin disminución de su energía y que el universo forma un sistema jerárquico; [c] principio de inmanencia: toda unidad está contenida de alguna manera en la unidad que lo trasciende, por lo que todas las cosas en su estado inicial en el seno del principio, antes de que su estado pueda distinguirse de su estado evolucionado; y [d] este proceso es siempre dinámico, provocando que los seres o las ideas pasen de unos a otros, fundiéndose los conceptos de movimiento y reposo absolutos.

El centro de la reflexión neoplatónica es, para Hadot, el problema de la unidad y la multiplicidad tal y como fue planteado por los filósofos griegos. El problema de la unidad es también el problema del ser: sus causas, su finalidad, su movimiento y reposo. Este ser se identifica con la vida y, en muchos casos, con el pensamiento. Los entes no son estáticos y, a pesar de tener su origen en el ser mismo, éste los dinamiza según un movimiento perfecto cercano a la divinidad. Asimismo, Hadot

estudia la relación de los oráculos, en concreto los *Oracles Chaldaïques*, con el misticismo que subyace a esta interpretación neoplatónica del ser.

Tras la introducción del primer bloque, Hadot inicia el estudio de los dos autores más importantes de esta corriente, Plotino y Porfirio, aplicándoles los conceptos generales del movimiento y estudiando las variantes que cada uno de ellos ofrece. Destaca de Plotino, a parte de su estudio sobre la relación entre ser, vida y pensar, la crítica y comentario de las ediciones más destacadas de su obra: R. Harder, Harder-Beutler-Theiler y Henry-Schwyzler. Hadot señala los puntos conflictivos de cada una de estas versiones y las consecuencias para el estudio filosófico que se derivan de cada una de ellas. Los siguientes capítulos sobre Plotino los dedica a sus relaciones con los Gnósticos y a sus interpretaciones sobre el *De anima* de Aristóteles —en donde remarca el problema de la identidad entre intelecto y objeto— y del mito de Narciso.

El estudio sobre Porfirio carece de una disertación sobre las traducciones de sus obras, centrándose más en la caracterización de su sistema. Hadot recoge diferentes trabajos sobre la concepción de la metafísica en Porfirio y las relaciones que guarda su concepción del mundo con la lectura del Parménides de Platón. Asimismo, en *Études Néoplatonicennes* se dedican dos intensos capítulos al estudio del comentario de las Categorías de Aristóteles realizado por Porfirio, así como las impresiones de este neoplatónico sobre Plotino y la visión boeciana de estos mismos textos aristotélicos.

**3** Dos son los ejes que rigen *Études Néoplatonicennes*: transversal y vertical. El lector puede encontrar en esta recopilación una sistematización y discusión sobre los conceptos que articularon la corriente neoplatónica. A su vez, la



Su producción filológica, aunque destacable en algunos casos, ha sido ampliamente criticada y desprestigiada. No obstante, su faceta como filósofo y escritor, unidas las dos por un estrecho vínculo, todavía hoy goza de un notable prestigio, siendo por ello Nietzsche uno de los autores más comentados y estudiados en el presente siglo. S. Lario reconoce la calidad que en muchos casos ha acompañado estas grandes producciones: desde Heidegger hasta Janz, pasando por Fink y otros, se ha hecho un tratamiento exhaustivo y meticuloso sobre Nietzsche, pero tal vez se ha pecado de un exceso de filosofía en sus escritos. Escribe S. Lario refiriéndose a unas líneas de *Zaratustra*: «Ver en estas frases intenciones filosóficas, cuando todos los capítulos del libro defienden la prevalencia del instinto sobre la mente, no deja de ser puro voluntarismo.»

El exceso filosófico ha venido dado por causa de que la filosofía ha pretendido hacer suyo a Nietzsche y lo ha tratado tan sólo desde sus categorías, desde sus conceptos, olvidando rasgos de su vida y de su contexto que lo llevan más allá. S. Lario nos presenta un Nietzsche más abierto a las ideas de su época, más marcado por las corrientes de pensamiento, por las nuevas ideas, por los descubrimientos y, sobretodo, por la convulsión que habían causado las ideas evolucionistas de Ch. Darwin. Formado en el campo médico, S. Lario pretende mostrar un Nietzsche menos especulativo y más relacionado con la biología de su época, a través de lo cual parecen resolverse algunos de los enigmas y algunas contradicciones que se plantean a partir de los textos de ese autor.

2 El libro se divide en dos grandes bloques precedidos por un prólogo de M. Morey. Antes de entrar en materia, se ofrece al lector una introducción a los

diferentes y más destacados problemas que se han planteado sobre el pensamiento de Nietzsche a través de un seguimiento de su biografía. La primera parte aparece dedicada a consideraciones sobre las principales figuras de la cosmología nietzschiana: figuras como el eterno retorno, el superhombre o la voluntad de poder que han generado numerosos estudios a la vez que han dado lugar a numerosos problemas. La segunda parte es un estudio de las tres partes de que se compone *Zaratustra* que vienen a generar evidencia para la tesis que S. Lario ha defendido en su primera parte y que, a nuestro modo de ver, articula todo el libro: el superhombre, biológico y filosófico, como centro de la reflexión de Nietzsche.

Tanto el prólogo como la sección primera de la primera parte («La trayectoria de Nietzsche») dan especial énfasis a la relación que en este filósofo se da entre su trayectoria vital y su forma de escribir. Nietzsche aparece como un autor que evoluciona: sus escritos filológicos que le llevaron a ocupar su cátedra universitaria van dejando paso a un Nietzsche mucho más filosófico, mucho más combativo que ocupa su tiempo en obras que no sólo tratan el mundo griego, sino que lo interpretan según su especial modo de ver. El mismo *Nacimiento de la tragedia*, primer fruto de su cátedra, deja ya entrever un Nietzsche que pretende algo más que un simple análisis. La culminación de este cambio aparece cuando Nietzsche pide el traspaso, denegado, de su cátedra por una de filosofía. Hay que señalar, según S. Lario, las lecturas que realiza en ese período, entre las que destacará el *Origen de las especies* de Ch. Darwin.

S. Lario propone en su primera parte la tesis central: el superhombre es la figura central que articula las demás. El eterno retorno o la voluntad de poder no

son más que ideas que debe asumir ese superhombre para llegar a ser: «El superhombre sería el hombre que conoce el pensamiento del eterno retorno y lo asume con todas sus consecuencias». A fin de demostrar esa hipótesis, S. Lario (a) define los conceptos de eterno retorno, superhombre y voluntad de poder, (b) resalta la relación que éstos presentan con el conjunto de la obra nietzscheana, (c) muestra la evolución conceptual y argumentativa del mismo Nietzsche en sus diferentes obras y (d) extrae las consecuencias del superhombre (la guerra contra Dios, la lucha contra la metafísica y la batalla contra la moral). Para ello le es necesario, antes que nada, mostrar cómo el pensamiento más importante para Nietzsche es precisamente aquel que, de forma consciente, oculta al lector: el eterno retorno o la voluntad de poder no son más que enmascaramientos o rodeos para no tratar el superhombre, pues aún no considera a la humanidad preparada para recibirlo.

La segunda parte es el estudio de las tres secciones de que consta *Zarathustra* y en las que S. Lario busca ese superhombre que con anterioridad había descrito. Aplica los conceptos que rodean a Nietzsche a lo que él considera una joya de la literatura alemana: *Así habló Zarathustra*. S. Lario ve en este «cuento» el lugar en el que Nietzsche concentra toda la problemática que rodea al superhombre: desde su base biológica hasta su posterior concepción filosófica, así como la definición misma de superhombre, eterno retorno y voluntad de poder.

3 «No hay un Nietzsche, sino cuando menos tres: el anterior a *Humano, demasiado humano*, el que se inicia con esa publicación y llega a *Zarathustra* y el posterior. Esto impide estudiar su obra sin situarla debidamente en el tiempo; única forma de enjuiciar las contradicciones en

su justo valor.» Y es que, según S. Lario, muchas de las contradicciones que clásicamente se atribuyen a Nietzsche se podrían resolver si se nos atuviéramos a dos aspectos: (a) la evolución del pensamiento nietzscheano y (b) la relación de los textos no publicados y los textos publicados. Ni los conceptos que plantea son estáticos, como algunos autores han supuesto, ni se puede interpretar lo publicado sin atender a las intenciones del autor, explicitadas, sobretudo, en sus cartas y textos no publicados. Por ello, S. Lario se refiere con asiduidad a dos tipos de textos: las obras en sí y las cartas de Nietzsche a varios de sus amigos.

Leyendo los diferentes textos, S. Lario saca la imagen de un Nietzsche ocultador: «Pero a partir de cierto punto de *Zarathustra*, se añade otro factor aún más importante: la expresa intención de volverse oscuro [...] Por lo que sea, quiere esconder parte de su verdad [...] Y en la tercera [parte] hay varios pasajes que afirman que, para velar el núcleo de su doctrina, ya no se limita a guardar silencio, sino que lo enturbia con el rumor de vanas palabras». S. Lario relaciona este momento con los problemas que acontecen al escribir a Nietzsche en determinados períodos de su vida: presente ideas que no terminan de cuajar pero que se conjugan con una sobreproducción de obras. «En esos días de febril actividad en los que las palabras y los conceptos se ofrecen a su pluma sin que por su parte haga el menor esfuerzo, no se cuela ni una brizna de la idea que, si hemos de hacer caso a sus declaraciones, llena su mente.»

Es en este punto en donde S. Lario cree aportar algo nuevo a la interpretación de Nietzsche: «En ese estado de exaltación esa música que arrebatara su fantasía debe sonar en cada página. Y el eterno retorno no aparece ni tan siquiera en una de ellas. En aquella melodía el



único son que brota hasta la saciedad es el del superhombre. Y su repique pone alas en sus pies y lo lanza hacia cielos y abismos en frenética danza». La figura que quita el sueño a Nietzsche y que no quiere expresar no es, como se cree, el eterno retorno, sino el superhombre, centro de un Nietzsche que se auto-comprende como un profeta, un Zaratustra que debe bajar al mundo de los mortales para dar a conocer esa idea. Y aún más, ese superhombre no es una idea a la que cabe aspirar, una meta filosófica, sino una posible realidad biológica fruto de la evolución de la especie humana.

S. Lario parte del gran amor a la vida que Nietzsche defiende: «Desde *Humano, demasiado humano* hasta el final, todas sus posturas se explican por ese “amor a la vida”». Tanto la moral como las creencias, valoraciones y demás estados del ser humano afectan al vigor de la vida, a su intensidad y a su salud. Tal amor se concreta en la adopción de las doctrinas darwinistas de la evolución por selección natural, dándole a la vida ese carácter dinámico de continuo cambio. La naturaleza del hombre es, como en los demás animales, el generar en sí un cambio azaroso que se selecciona en virtud de la supervivencia y que concluye con su adaptación al medio en cuanto especie. S. Lario sitúa esas tesis sobretudo en *Zaratustra*: «“Nuestro Sí mismo” es la porción de “vida” que nosotros representamos. Y hagamos lo que hagamos siempre servimos a la vida evolutiva y a la selección».

En el ser humano, empero, se ha dado un hecho interesante: «Por una u otra circunstancia el cerebro del hombre ha secado la corriente evolutiva a la que debe su origen. Los mejores no tienen más hijos y casi todas las crías tienen la supervivencia asegurada. La naturaleza ha dejado de ser aquel cruel tamiz que velaba por encima de la selección y la superación

de la especie. Ahora es la mente piadosa y conmisericordiosa la que marca la pauta». La moral no ha hecho hasta el momento más que frenar esa naturaleza dinámica: ha puesto trabas a la lucha por la supervivencia, ha generado, en definitiva, una sociedad en la que los mediocres predominan, en la que los débiles sobreviven, degradando al género humano. De ahí surge la lucha contra la metafísica, contra la moral y, sobretudo, contra la figura de Dios.

La idea de Nietzsche es permitir que esa evolución continúe, que el ser humano vuelva a someterse a las leyes de la naturaleza con un fin: la superación de la especie. «La evolución ha sido capaz de alumbrar al hombre. Y si la dejamos proseguir sin interferir con nuestras mixtificaciones culturales, sobrepasará aquel logro y dará a luz un ser mucho más perfecto: el superhombre». La idea de Nietzsche no es, según S. Lario, la de mejorar la especie dentro de ella misma, sino sobrepasarla. Bajo esta idea interpreta *Zaratustra*, un libro que viene a reflejar su trabajo profético de comunicar a los mortales, no sin oscuridad, lo que deben hacer.

El Nietzsche metafísico y moralista toma aquí sentido. Crear una nueva moral no es algo que contradiga sus propios principios, dar un soporte filosófico tampoco, sino una tarea necesaria para ir preparando el camino a la existencia de ese nuevo ser que es capaz de sobrepasar los límites de la especie. Ese nuevo hombre será el que recogerá el eterno retorno y la voluntad de poder, el que transmutará los valores sociales, el que, de modo alguno, falsificará la moneda cínica para llevarse él mismo más allá. El hombre debe liberarse de la moral que frena su evolución, que oprime su potencial vital y, cuando menos, debe adoptar unas leyes que estén de acuerdo con su naturaleza creadora.

S. Lario defiende que ese mismo momento de exaltación del superhombre será también el inicio de su caída debido al problema de la selección cultural. Los hombres se han organizado de tal forma que han generado sociedades que les han permitido una existencia mejor y más calmada, seleccionándose tales unidades hasta llegar a formar bloques que han competido con otros por la existencia. Una sociedad de mediocres cooperativos vence a una sociedad de luchadores debido a que el trabajo en grupo les da ventajas, la mediocridad parece destinada a reinar. Por ello el superhombre empieza a desaparecer de los escritos de Nietzsche y va tomando un carácter más filosófico, un carácter de modo de vida: «Pero al contrario de lo que suele ocurrir con las ideas de muchos pensadores, las suyas sólo podrán convertirse en realidad si son abrazadas por la totalidad, o cuando menos por una autorizada mayoría. Porque no son sólo un creer, sino una manera de comportarse que, como todas, estará basada en una normas escritas sobre nuevas tablas, para lo cual primero tendremos que derrocar las antiguas.»

4 Casi tan importante como las tesis que defiende S. Lario es su forma de escribir y argumentarlas. A cada grupo de afirmaciones le acompaña su correspondiente grupo de textos extraídos de las obras de Nietzsche y sus comentaristas. Pocas veces se pierde de vista el texto, sean sus escritos publicados o sus cartas personales, lo que permite al lector obtener cuantiosas referencias para la ampliación o contrastación de los temas enunciados. Es destacable también la relación que establece entre sus escritos y sus intenciones: no todo lo que se dice

debe interpretarse tal y como el mismo Nietzsche lo escribe, hay elementos que se ocultan a consciencia.

No obstante, la argumentación hecha en falta en algunos lugares un tratamiento más filosófico. En el sentido de algunos vocablos, como «tierra», no se da una argumentación sólida y especula sin apoyarse en textos nietzscheanos. Asimismo, usa en exceso el principio de caridad filosófica: supone que Nietzsche no puede cometer algunos errores e incoherencias por el simple hecho de que la postulación opuesta estaba ampliamente aceptada y demostrada en su contexto, e incluso recurre a veces a razonamientos actuales sobre problemas de la evolución y los retrotrae a Nietzsche olvidando, como él mismo no quiere dejar de lado, la compleja personalidad de este filósofo. A la velocidad que Nietzsche escribía es posible y probable que se den lapsos o que incluso se plantee él mismo incoherencias: el principio de caridad no deja de ser una suposición.

Por lo demás, el trabajo de S. Lario ofrece una perspectiva novedosa y una vía fructífera de interpretar a Nietzsche. Sus introducciones a los conceptos más importantes sintetizan a la perfección los problemas y razonamientos que Nietzsche no dejó en su día. El libro de S. Lario es una obra profunda, exhaustiva y de lectura muy cómoda de la que es recomendable su lectura tanto para aquellos que deseen aproximarse por primera vez a Nietzsche como para aquellos que hayan trabajado Nietzsche y pretendan comprender mejor su obra.

*Toni Bordoy Fernández*

COETZEE, J. M. (2001): *Les vides dels animals*. Barcelona: Empúries.  
(Traducción: Concepció Iribarren Donadeu)

En las sociedades civilizadas suele fomentarse como un rasgo positivo el amor a los animales, en muchos casos a los animales que luego nos comemos. Entre la ternura y la voracidad hay un hiato que, lejos de haberse resuelto, nos incomoda cada vez que alguien lo trae a primer plano. A los niños que atestan las hamburgueserías no se les suele acompañar a los mataderos para que vean cómo se produce aquello que tanto les gusta; tal vez les disgustara. Históricamente ha habido personas y escuelas que han aborrecido tales prácticas y se han negado a continuarlas, así Buda o Empédocles, iniciando una tradición que nos alcanza: el vegetarianismo, al hilo del cual aparece la reivindicación de los derechos de los animales, especialmente la eliminación de todo sufrimiento innecesario, incluso en los mataderos. Claro está que también se han defendido las posturas contrarias; definiendo a nuestra especie como esencialmente carnívora se desprecian tales planteamientos como burdos o sentimentales. Estas opiniones tienden a justificar lo que, con razones o sin ellas, constituye la práctica habitual de la mayoría. De los argumentos de unos y de otros, y de sus sentimientos al respecto, trata el libro que comentamos.

*Les vides dels animals* es una novela. No es habitual presentar reseñas de novelas en las páginas de una revista de filosofía académica, pero tampoco es ésta una novela al uso. El novelista sudafricano J. M. Coetzee, cuyo nombre suena últimamente en las listas de candidatos al Nobel de literatura, publicó *The lives of animals* en 1999, en Princeton University Press. También ha sido editado en castellano por Mondadori, con traducción de Miguel Martínez-Lage. Aquí la citaré

según la edición que he manejado, que es la de Empúries. La idea del libro surge a partir de las «Conferencias Tanner» que el autor pronunció en Princeton el curso 97-98. Ellas son la base sobre la que Coetzee organiza su novela, pero en ésta no es él el protagonista, sino una imaginaria novelista australiana, Elizabeth Costello. Invitada a hablar por una universidad americana, lo hará sobre una de sus preocupaciones más íntimas: el trato que damos a los animales. La novela, de poco más de cien páginas, se organiza en dos capítulos que tienen el mismo título que las conferencias de la señora Costello: «Els filòsofs i els animals» y «Els poetes i els animals». En ambos se añaden algunas escenas suplementarias, especialmente al principio y al final de cada capítulo, en casa del hijo de la conferenciante, profesor de Física de la universidad, que es quien narra la historia. La elección del punto de vista no es casual, permite al novelista cierta distancia crítica respecto a los argumentos presentados de modo apasionado por la señora Costello. Su hijo no los comparte. Aunque los conoce hace tiempo le resultan extraños, no consigue asociarlos con el retrato íntimo que tiene de su madre. La extrañeza del narrador le permite cierta ambigüedad en el plano moral: aunque no comparte las ideas de su madre, se muestra inclinado a defenderlas cuando discute con su mujer, profesora de Filosofía de la Psicología en la misma universidad, totalmente contraria a ellas, y que mantiene una enconada pugna con la señora Costello en su propia casa, intentando que sus hijos no se vean afectados en sus costumbres carnívoras por las ideas de su abuela. Así el narrador actúa como puente dramático entre quienes sostienen las ideas en liza, tanto en las

conferencias como en las discusiones domésticas. Este artificio funciona a la par como mecanismo retórico, colocando al lector precisamente en la posición que a Coetzee le interesa, la del hijo de la señora Costello, perplejo ante las andanadas de los argumentos contrarios. Con él, también el lector podrá sopesar los pros y los contras de ambas posiciones, viéndose progresivamente arrastrado por un debate en que las ideas se encarnan en personajes vivos que remiten a situaciones cotidianas que todos vivimos con frecuencia. Pero al hacerse patente el dilema moral que en ellas se hallaba implícito, ya no podremos seguir viviendo tales situaciones como si fueran moralmente neutras.

A nadie extrañará ya que no haya en la novela apenas una página en que no se discuta un argumento. Más sorprendente es que muchos de ellos, como si de una obra erudita se tratara, remitan en nota a pie de página a la fuente de la que los ha tomado Coetzee. Ofrece así al lector interesado la posibilidad de profundizar en el tema a través de especialistas actuales como Peter Singer. Tampoco olvida citar la opinión de algunos clásicos como Plutarco, Montaigne o Gandhi. Todos los argumentos se ordenan alrededor de tópicos habituales sobre el problema del sufrimiento animal: la frecuente crueldad de su muerte en los mataderos, la vida indigna que se les hace llevar en granjas masificadas en las que, ateniéndose a criterios estrictamente económicos, no se tiene en cuenta el sufrimiento innecesario que se les inflige; su utilización en experimentos de laboratorio, que con la coartada moral de su beneficio para el hombre, los somete a menudo a tormentos espantosos. El rechazo de todas las formas innecesarias del sufrimiento animal acaba desembocando en la defensa de una postura vital coherente con tal rechazo: el abandono de la dieta carnívora, que

ilustra con una cita de Plutarco: «Em pregunteu per què em nego a menjar carn. Jo, per part meva, estic astorat que pugueu posar-vos a la boca un cadàver d'un animal mort, astorat que no trobeu fastigós mastegar carn trossejada i empassar-vos els sucs de ferides mortals» (Citado p. 51). La cita, que además se hace aparecer durante una cena, escenifica a través del asco uno de los problemas de fondo del debate: la tensión entre la racionalidad y el sentimiento.

Toda la fuerza de las tesis de Coetzee se basa en la compasión; para rechazar el sufrimiento de los animales, tenemos que experimentar ese sentimiento como si el daño nos lo hicieran a nosotros. Por eso la segunda parte del libro, «Els poetes i els animals», trata sobre ciertos intentos literarios de comprender a los animales desde dentro. Por eso también se esmera en desmontar el rasgo clásico que separa a los hombres y a los animales: la racionalidad. Desde que Darwin estableciera la continuidad de la línea evolutiva que va de los animales a los humanos, la racionalidad ha tenido que ser reinterpretada y ya no puede continuar entendiéndose como un don precioso que se nos ha otorgado para distinguirnos de aquellos, sino como una cualidad más que ciertos animales han desarrollado para sobrevivir en su medio. La razón es sólo uno más de los rasgos humanos, no el determinante. La vivencia de la compasión, el compartir ciertos sentimientos con algunos animales, estaría avalada por la continuidad biológica que la evolución muestra. Ciertamente también hay sentimientos agresivos respecto a los animales, herencia de cuando su presencia amenazadora infundía temor, pero ello también es cierto respecto a otros humanos. Por esa razón es necesario educar una sensibilidad moral que permita tratar como personas a los enemigos en cualquier situación de guerra o enfren-

tamiento. «La gent es queixa que tractem els animals com a objectes, pero de fet els tractam com a presoners de guerra. ¿Sabies que, al començament d'obrir els zoològics al públic, els guardians havien de protegir els animals dels atacs dels espectadors? Creien que els animals eren allí per ser insultats i atacats, com els presoners quan se celebra el triomf.» (p.88)

Fácilmente podríamos situar *Les vides dels animals* en la estela de los diálogos platónicos (hay incluso un 'simposio' en cuyo curso aparece la mencionada cita de Plutarco). Aunque intelectualmente no esté a su altura, dramáticamente funciona mejor, pues gracias a la idoneidad del narrador elegido Coetzee consigue colocar al lector presente en el debate, implicándole en la polémica, que le arrastra, tal como lo haría en una obra de intriga la solución de un enigma. El libro puede funcionar como introducción a una problemática que suscita cada vez mayor interés y que además se lee con gusto como simple obra de ficción. En una reciente entrevista, Jesús Mosterín, posiblemente la mayor autoridad española

en la materia, citaba el libro de Coetzee como un modelo. A quien ya conozca el tema con amplitud tal vez las ideas le resulten ingenuas, pero tendrá la oportunidad de asistir a una magnífica puesta en escena de los argumentos teóricos en escenarios diversos, desde la conferencia o el coloquio académico a la discusión familiar, y podrá sopesar en cada caso el impacto que producen las diferentes mezclas de elementos emotivos y racionales presentes siempre en toda argumentación viva. Es este un tema fascinante que no tenemos tiempo de tratar aquí. Por lo demás sólo tengo un pero que poner a la edición. Si bien la traducción de Concepción Iribarren se lee agradablemente, faltan las referencias catalanas o castellanas de los libros a que remiten las notas, para facilitar su búsqueda al lector. No aparecen salvo en un caso: *El primer home*, de Camus, editado precisamente por Empúries, la editora del libro que comentamos.

*José Antonio Marina Miguel*

POPPIER, K. (1999): *El món de Parmènides- Assaigs sobre la il·lustració presocràtica*. Barcelona: Paidós Bàsica.

*Il·lustració*, segons l'enciclopèdia, és un substantiu femení que prové d'«il·lustrar», verb que significa 'donar llum a l'enteniment, dotar de cultura...'. A aquest fet remet el subtítol d'aquest llibre. *El món de Parmènides* no és més que un recull d'assaigs entorn del pensament dels autors presocràtics, entorn del seu intent racional de dilucidar els primers principis rectoris del cosmos. L'autor, Karl Popper, en qualitat d'*amateur* de la filosofia

grega, s'enfronta als textos dels primers filòsofs, àdhuc oferint les seves pròpies traduccions d'aquests, i els relaciona (des d'una perspectiva excessivament presentista) amb la seva coneguda teoria de la ciència. Com a introducció valgui a dir que és lloable l'intent d'estudi i la importància que atorga a la filosofia grega vista des de la perspectiva actual. No obstant això, em sembla excessiu l'ús, sovint *ad hoc*, que fa d'aquests autors per

tal d'il·lustrar les seves tesis. «Esper que aquests assajos —diu Popper al prefaci— il·lustrin la tesi que tota història és, o hauria de ser, la història de situacions problemàtiques i que si seguim el dit principi, podem profunditzar en la nostra comprensió dels presocràtics.»

Els presocràtics volgueren donar respostes racionals a preguntes de caire cosmològic, en un intent de comprendre el món en el qual vivim; així, en últim terme, ho volien comprendre tot, des de nosaltres mateixos fins al món que ens envolta i el coneixement que en podem tenir. Aquests foren els primers intents filosòfics, una filosofia global, que ho tractava tot, com una religió, que volia trobar el sentit de tot plegat. Avui dia, no obstant això, segons Popper, tant la ciència com la filosofia resten desvirtuades en abandonar aquesta pretensió de globalitat mentre es van dividint en especialitats, cosa que si bé li és perdonable a la ciència, és un pecat mortal per a la filosofia. Popper «empra» els presocràtics per demostrar que la ciència és tal com ell pensa: un procés eminentment especulatiu, en el qual tot es regeix per la dificultat i l'audàcia, on els humans ofereixen diferents conjectures i en el qual s'avança a mesura que unes teories són refutades per unes altres que tenen més poder explicatiu, tot acostant-nos d'aquesta manera a la veritat..., així com la «teoria» d'Anaximandre sobre la suspensió en equilibri de la terra és per a Popper el camí que, havent superat l'explicació de Tales, obrí les posteriors teories d'Aristarc, Copèrnic, Kepler i Galileu. I és també per això que aquesta «teoria» d'Anaximandre és una de les idees més audaces, revolucionàries i portentoses de tota la història del pensament humà, i equival a avançar-se en certa mesura àdhuc a la idea newtoniana de les forces gravitatòries immaterials i invisibles. Aquest és l'únic

element de racionalitat per a Popper a l'hora de conèixer el món: l'examen crític de les nostres teories, les quals no són més que conjectures. I així avança el coneixement, a través de conjectures i refutacions. I aquesta, segons Popper, sembla ser la manera de procedir dels presocràtics. Les referències i comparances cap a les seves idees sobre la ciència són constants al llarg del llibre; tant ho són que hom pot arribar a pensar si el llibre no és més que una excusa, adient, això sí, per exposar en un nou context les seves idees al voltant del que és el pensament científic humà: són les conjectures i refutacions presocràtiques.

Però cal fer una crítica del llibre sense partir del prejudici. Hom pot compartir o no les idees popperianes sobre la ciència; però, més enllà d'això, resulta impossible parlar del llibre sense tenir-les presents. Popper ressalta l'interès filosòfic dels presocràtics amb força; més enllà d'això es pot compartir o no la idea que aquests vells cosmòlegs fossin els primers instauradors d'un mètode científic. Aquest és el criteri que regeix l'interès de Popper per a la filosofia presocràtica i, com a poc, resulta xocant la seva concepció de la història del pensament humà com una cosmologia general que va evolucionant, per conjectures i refutacions, i que comença amb descobriments com els d'Anaximandre, i seguint la línia, grosso modo, de Kepler, Galileu, Newton, Maxwell, etc., cada cop més complexa i abstracta en les seves teories.

En aquesta tasca, i al llarg dels diferents assaigs, Popper intentarà realçar la pobra figura de Xenòfanes com el pare de la història, fundador de les posteriors ciències de la geologia i meteorologia, fundador també de l'epistemologia i filòsof honest i planer en el seu llenguatge (per rebatre l'elevada profunditat del llenguatge filosòfic hegelianà)..., més,

«Xenòfanes estigué molt pròxim a anticipar les idees de la Il·lustració europea», en tant que lluità per la veritat, que parlà i escrigué amb claredat i modèstia, evitant la postura de pensador profund, i considerant críticament la societat. Per altra part, Popper comparteix amb Kepler i Einstein una visió de la ciència similar a la teoria de la veritat que presenta Xenòfanes: el coneixement només pot ser conjectural, un embull de sospites, que així com progressen no resulten més que una millor aproximació a la veritat. Sòcrates fou qui després traduí al camp ètic aquesta postura escèptica.

De forma excessivament repetitiva (en demana disculpes) Popper intenta provar com el descobriment de la veritable forma de la lluna, així com les seves fases de creixement i decreixement, per part de Parmènides, fou l'element crucial que el dugué a l'antisensualisme i a l'extrem racionalisme que expressa al seu conegut poema. Parmènides s'adonà que la lluna en realitat no creixia ni minvava, sinó que tot era un simple joc de llums i ombres. Aquest gran descobriment, a fe de Popper, li semblà tan gran a Parmènides que l'encegà, fent-li creure que aquell descobriment explicava més del que de fet explica, i així il·luminà tota la seva teoria (igual que ha passat amb altres científics, com per exemple Schrödinger, quan el fet de descobrir que en la mecànica de les partícules quàntiques no es podien fer mesures segures el dugué a pensar que la física s'havia acabat). Així Parmènides conclugué que els sentits són enganyívols i que l'única eina segura és la lògica de la raó, de la qual se serveix al seu poema. I així se'ns obre un abisme infranquejable entre dos mons, que ens recorden d'una manera massa temptadora Kant (seria, segons Popper, un anacronisme). Així, aquest argument li serveix a Popper per fer una exegesi completa de tots aquells

punts tradicionalment més discutits del poema parmenidià (els dobles noms, la no-existència de moviment, etc.). Així Popper interpreta Parmènides com un cosmòleg genuí i no pas un ontòleg, que és com l'han volgut veure alguns autors. I la importància de Parmènides en relació amb la història del pensament humà rau en el fet que fou el primer autor que emprà el mètode hipoteticodeductiu per a la seva teoria (propi de la ciència actual), i que, després, l'atomisme de Demòcrit refutarà, donant lloc així al primer cas directe de falsació d'un argument deductiu. D'aquí naixeria allò que més tard s'ha convingut a anomenar «física teòrica».

Ens deixam molts petits detalls en tot aquest breu repàs, però que no per petits deixen de ser saborosos, ja que enriqueixen força el discurs de Popper. Només es podran assaborir, però, llegint els assaigs del llibre. Finalment, Popper parla també de la importància de la vella cosmologia grega en la història del pensament humà. Per a ell només són dues o tres passes les que duen des d'Homer fins a Tales, Anaximandre, Xenòfanes, Heràclit, Parmènides, i llavors a Demòcrit, Plató, Euclides, Arquímedes i Aristarc; i poques passes són també les que separen Euclides, Arquímedes i Aristarc de Copèrnic, Kepler, Newton i Einstein. Ressalta Popper en tot aquest tema els trets essencials que van conformant aquesta línia d'evolució en la història del pensament científic: el fet de donar un nom als déus (personificació), els inicis de la filosofia, i així fins als autors com Parmènides, que ens condueixen a la línia que ja hem citat, la qual ens transporta fins a «cosmòlegs» de màxima actualitat, com Einstein. I per acabar fa Popper algunes reflexions finals envers la mateixa temàtica científicofilosòfica: consideracions sobre Parmènides i la ciència moderna, Plató i la

geometria, més enllà de la recerca d'invariants, comentaris sobre el descobriment del jo, etc.

Més o menys el que hem dit resumeix un poc la temàtica i les idees que hi ha dins el text; com dèiem al principi, es pot sentir-hi o no afinitat. El pensament presocràtic i les idees popperianes al voltant de la ciència són indissociables en aquest llibre, tant que les segones conformen el sentit de ser de les primeres. En aquest punt deixam que cadascú digui la seva; el que sí que hem d'agrair a Popper és la fresca actualitat i la

revaloració que dóna als primers filòsofs grecs, tot oferint-ne una curiosa i contrastada revisió i interpretació dels escrits; i malgrat que puguem compartir certes idees puntuals amb ell i d'altres no, coincidim almenys a recordar amb Popper que, ara com ara, no s'ha assolit una única veritat, i que, amb Parmènides, el que és més estructural de l'univers sembla que no varia, i amb l'esperit de qualsevol filòsof, que els presocràtics foren els primers a adonar-se'n i parlar-ne.

*Josep Ramon*

.....

MANGAS MANJARRÉS, J. (2001): *Sèneca o el poder de la cultura*. Madrid: Editorial Debate.

Els senequistes tenen a l'abast un nou llibre sobre aquest controvertit personatge que fou Luci Anneu Sèneca.

L'autor, catedràtic d'Història Antiga de la Universitat Complutense de Madrid, especialista en l'antiguitat romana, i en particular en la civilització romana a la península Ibèrica, ens mostra, des del principi de l'obra, un coneixement profund del món romà i senequià.

Comença l'obra amb una ressenya de les relacions socials, polítiques i econòmiques que establien els emigrants italo-romans amb els habitants de les terres que eren conquerides, i amb la necessitat que tenia tot província ambicions de visitar la capital de l'Imperi, tal com feren els seus pares fins que després de llargues estades s'hi establiren definitivament.

El pares de Sèneca havien programat un futur brillant per als seus fills, i Roma oferia, per un costat, un mitjà cultural favorable (el pare, Sèneca el retòric, va tenir

l'ocasió de conèixer la millor generació d'escriptors, Virgili, Horaci, Ovidi, Livi...), i per l'altre, la possibilitat d'establir relacions personals amb membres de les altes famílies senatorials.

A partir d'aquí traça l'autor la biografia de Sèneca, perfectament imbricada en la circumstància històrica que li tocà viure (l'època de la dinastia Júlia Clàudia), que, com sempre s'esdevé, conformà el seu tarannà.

Julio Mangas no n'oblida cap aspecte ni cap circumstància. Estudia, investiga cada fet en detall, per intentar escatir la psicologia del personatge que comentam.

Des d'una perspectiva física, esmenta les malalties que patí al llarg de la seva vida: tuberculosi pulmonar, asma, neurosi de convalescència, malalties oftàlmiques, i gota o artritis reumàtica. Mentre que les dues darreres afectaren Sèneca en els últims anys, la tuberculosi i l'asma foren les seves constants companyes de camí.



Els atacs d'asma que sofria periòdicament, que ell anomenava *suspirium* i els metges romans qualificaven de *meditatio mortis*, constituïen per a ell la malaltia més difícil de suportar, ja que, com deia, *amb les altres s'està malalt, amb aquesta s'entrega l'ànima*, fins al punt que en moltes ocasions pensà en el suïcidi, tal com comenta en una de les *Cartes a Lucili*:

«Moltes vegades vaig pensar en el suïcidi, però no ho vaig fer per l'avançada edat del pare... En conseqüència, em vaig ordenar seguir vivint, car, a vegades, el viure és un acte de valentia.»

Des d'una perspectiva cultural, l'autor fa menció del tipus d'educació que rebien els fills de les famílies econòmicament ben situades, des dels primers estudis fins a les etapes superiors.

Sèneca no en fou una excepció i després de la primera etapa passà al segon nivell de l'ensenyament, el de gramàtica, música, mètrica i astronomia, que es perllongava fins als setze o disset anys; però, com menciona Mangas Manjarrés, Sèneca ja estava compromès amb el pensament estoic, i per aquest motiu valorava sobretot els coneixements que contribuïssin al fet que l'home fos més virtuós. Per això mateix, diu l'autor, l'inici del tercer nivell d'ensenyament, la retòrica, ben segur que fou un autèntic alliberament per a Sèneca, perquè li obria el camp per poder aprofundir en el coneixement de la història i de la filosofia.

Sèneca va dir en nombroses ocasions que sempre aprenia, no es limità mai rígidament a una escola. Com diu l'autor, se'l pot seguir en les seves inclinacions filosòfiques: començà per entusiasmar-se amb el pitagorisme (fins al punt d'esdevenir vegetarià i una mica ascètic); reconegué els valors de l'epicureisme (d'aquí les nombroses citacions que fa d'Epicur a les *Cartes a Lucili*); fou amic

personal d'un cínic conflictiu com Demetri, i acabà comproment-se amb una visió particular de l'estoïcisme, guiata de la mà del seu mestre Àtal.

Des d'una perspectiva economico-social, són analitzades les distintes circumstàncies històriques que es produïren a l'època de Sèneca, l'opulència dels distints emperadors i senadors, la riquesa d'alguns lliberts, la pobresa de la resta dels plebeus i dels esclaus, etc., així com les diferents situacions econòmiques per les quals passà Sèneca, malgrat la seva fortuna personal. Com diu l'autor, les grans fortunes no són estables. Tampoc no ho va ser la de Sèneca. Arran del seu desterrament a Còrsega, li confiscaren una bona part dels seus béns, que possiblement recuperà només parcialment després de la seva reincorporació a la vida política l'any 49.

Sèneca va obtenir una gran fortuna personal, com a mitjà per mantenir-se en el rang senatorial, per disposar de temps per a l'activitat política i els estudis, i també per fer ús de les riqueses de forma molt distinta a la manera com n'usaven altres contemporanis. Ja que no havia optat per la via del cinisme, diu l'autor del llibre, li romania una certa força moral quan feia seves les frases d'Epicur: «És bella l'alegria en la pobresa; és pobre no qui té poc, sinó qui té excessius desigs de posseir.»

Des de la perspectiva política, Julio Mangas passa revista no tan sols als motius que induïren Sèneca a involucrar-se en aquesta activitat, sinó també a considerar els avantatges i els inconvenients que aquest fet li ocasionà, i els problemes en què es va veure constantment embolicat fins a provocar-li el suïcidi ordenat per Neró.

Sèneca recorda que «Epicur havia dit: "No participarà en política el savi, llevat que succeeixi qualque cosa.» I Zenó (l'estoic) diu: «Participarà en política,

llevat que qualche cosa ho impedeixi.» Un pretén el lleure com a punt de partida i l'altre com a conseqüència.

Sèneca, quan era vell, deia que es podia optar per tres tipus de vida: per l'entregada al plaer, per l'entregada a la contemplació i per l'entregada a l'acció. I ell havia optat per les dues darreres.

Continua dient l'autor del llibre que l'etapa política de Sèneca de major esplendor fou l'anomenat quinquenni auri, a la primera època de Neró, quan el seu govern va estar orientat per les influències dominants de l'esmentat Sèneca i de Burre, fins que ambdós varen caure en desgràcia.

Gran coneixedor del tema que ens ocupa, Julio Mangas analitza en profunditat tots els trets que conformaren la circumstància historicopolítica dels darrers anys de Sèneca (tot relatant-los amb profusió de detalls i citacions), fins que, incapaç de controlar la follia de Neró, li demana per retirar-se de la vida política, la posterior conjura de Pisó i la seva mort.

A través de l'estudi de la vida de Sèneca, l'autor va esmentant també les seves obres i les distintes circumstàncies que el dugueren a escriure-les, com, per exemple, l'*Apocolocyntosis* de Claudi (metamorfosi en carabassa), obra mestra de la sàtira menipea romana.

Al darrer capítol, fa un repàs del món pensat per Sèneca, tot fent referència al concepte que tenia sobre els déus o déu, sobre la moral, sobre la sexualitat, sobre les tantes vegades preteses relacions entre

Sèneca i el cristianisme i sobre l'esclavatge, demostrant en tot moment una gran amplitud de coneixements i un gran domini del món senequian.

Malgrat que l'autor del llibre és un historiador i no un filòsof, li podríem criticar el fet que es troba a faltar un estudi més profund dels temes filosòfics desenvolupats per Sèneca, sobretot tenint en compte que es tracta d'un pensador que al llarg de la seva vida va fer una defensa ultrancera de la filosofia i de la saviesa com a via de virtut.

Acaba l'obra tot recalcant la importància i ressonància que ha tingut l'obra de Sèneca en els distints períodes de la història; amb dues cronologies, una de Sèneca i la seva època, i l'altra de les obres d'aquest autor, així com amb una àmplia bibliografia.

En definitiva, una obra que cal que formi part de la biblioteca de tot senequista, i una obra també que ha de llegir tot aquell que es vulgui iniciar en el coneixement d'aquest gran moralista, i al mateix temps, d'aquest gran hipòcrita de la història, que va dur una vida esquizofrènica entre el que predicava i el que practicava: la defensa de l'home interior, de la pobresa, de l'ataràxia estoica, de la rectitud del savi d'una banda, i per l'altra, un resultat moltes vegades distint, provocat per la circumstància que li va correspondre viure; i el que estigui lliure de pecat... Tot i així, cal reconèixer que fou un personatge extraordinari, admirat per molts, odiat per alguns, però que no ens deixa indiferents en cap moment.

*Ramon Andreu*

PÉREZ JIMÉNEZ, A. I CASADESÚS BORDOY, F. (2001): *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, Madrid-Màlaga: Ediciones Clásicas i Distribución Editorial Málaga.

Acaba d'aparèixer al mercat bibliogràfic el llibre editat conjuntament pels editors Aurelio Pérez Jiménez (president de la Sociedad Española de Plutarquistas) i Francesc Casadesús Bordoy (president del Comitè Organitzador del VII Simposi), publicat per Ediciones Clásicas de Madrid i Charta Antiqua, Distribución Editorial de Màlaga.

L'esmentat llibre, que duu per títol *Estudios sobre Plutarco: Misticismo y religiones místicas en la obra de Plutarco*, té com a contingut el recull de les Actes del VII Simposi Espanyol sobre Plutarco, celebrat a Palma del 2 al 4 de novembre de 2000.

Aquestes actes recullen tres ponències i vint-i-dues comunicacions.

Cal destacar, en primer lloc, el gran nivell d'investigació de tots els treballs presentats i molt especialment de les tres ponències.

Aquestes varen córrer a càrrec d'Alberto Bernabé Pajares, de la Universitat Complutense de Madrid, Francesc Casadesús Bordoy, de la Universitat de les Illes Balears, i John Dillon, del Trinity College de Dublín.

Quant a la primera ponència, Alberto Bernabé es fixà com a propòsit analitzar l'actitud de Plutarco davant l'experiència iniciàtica, tot englobant sota la rúbrica d'«experiència iniciàtica» tant la que té lloc en la iniciació pròpiament dita, com la que s'experimenta en les denominades *teletai*, que no necessàriament són iniciacions *stricto sensu*.

El ponent, de forma magistral i amb profusió de notes i citacions, assenyalà alguns dels trets de les al·lusions de Plutarco a l'experiència iniciàtica que es dedueixen de texts particularment significatius.

El primer dels trets que analitzà fou el del punt de vista contradictori que mostra Plutarco sobre el fenomen de la iniciació. Així, mentre que en una sèrie de passatges Plutarco es refereix amb gran respecte a la iniciació orfocodionisàica, se'n troben d'altres en els quals la seva actitud davant aquella és crítica, irònica, fins i tot burleta.

La segona característica que destacà Alberto Bernabé va ser la consideració que fa Plutarco dels misteris, tot recalcant el fet que únicament és valuosa l'experiència mística que està enriquida per l'aportació d'elements propis de la filosofia. Però no tan sols en els mites creu trobar un missatge ocult, una «teologia mística», sinó també en el ritu a mesura en què aquest proposa una aproximació a allò que és diví no expressat per mitjà de les paraules, és un *ainigma* d'una veritat més profunda, inefable, més enllà dels seus *legómena*.

A partir d'aquesta constatació, continua dient el ponent, es pot veure una tercera característica de la visió plutarquica sobre les manifestacions místiques, és a dir, com pensa que el ritu encobreix una veritat essencial més profunda i minimitza la diversitat de les manifestacions religioses místiques, per dispars que aquestes siguin.

L'autor de la ponència passa a destacar el fet que Plutarco afirma taxativament que la mort és una experiència similar a la dels que participen en les grans iniciacions, considerades de forma genèrica, segons la seva opinió, i no tan sols pel que fa als misteris d'Eleusis, als misteris d'Isis, o més aviat d'una iniciació òrfica, com defensen altres autors.

L'experiència de la *teleté*, continua dient el professor Bernabé, es considera

en tot cas molt similar a la de la mort, una espècie de mort anticipada, d'assaig, precisament perquè l'individu experimenti per endavant la mort real.

Més endavant es demana l'autor de la ponència, quines són les relacions de la *teleté* amb la mort, tot indicant que la descripció que en fa Plutarc és notablement ambigua. En un primer moment es refereix als recorreguts en l'obscuritat i abans d'arribar al propi terme, tots els terrors, tremolors, suor i confusió; després, Plutarc ens descriu allò que l'ànima del difunt veu al final (*télos*) del seu recorregut.

A continuació, Bernabé passa a examinar els tres fins bàsics que es pretenen amb la *teleté*: l'adquisició d'un coneixement, una alliberació que s'oposa al temor dels no iniciats i la santedat i puresa dels iniciats.

Per acabar, l'autor de la ponència analitza en profunditat tres texts, per tal de corroborar en altres fonts els propòsits de la iniciació suggerits o explicitats per Plutarc: el *Papir de Deverni*, el *De defectu oraculorum* 422c, la *Consolatio ad uxorem*.

En definitiva, tot el conjunt de referències plutàrquiques i d'altres similars, analitzat pel professor Bernabé, li permet reconstruir en línies generals el marc religiós que forma part de l'experiència iniciàtica, tot un conjunt que és conseqüència de l'elaboració de velles creences procedents de diversos àmbits, fonamentalment el dionisiac i l'orficopitagòric, sempre en un sentit moralitzant d'arrels clarament platòniques.

Pel que fa a la segona ponència sobre «La concepció plutàrquica dels *Daímns*» del professor Francesc Casadesús, cal destacar la importància del seu treball, en demostrar ser un profund coneixedor del tema a través del recorregut històric que desenvolupa sobre aquest concepte i la seva relació amb l'obra de Plutarc.

Comença la seva ponència tot posant de manifest el fet que Plutarc ocupa un lloc central en la transmissió d'informació sobre el món grec i romà, i que sobre la base d'aquesta cultura heretada desenvolupa una manera de pensar pròpia, conseqüència del seu gran coneixement de la cultura clàssica.

Sobre la base de la cultura grega, Plutarc construeix un sistema propi, tot readaptant aquest coneixement a les seves pròpies creences religioses o filosòfiques; i tot recorrent també al sincretisme, a la fusió de distints corrents de pensament, a vegades oposats entre si, i amb l'intent d'inserir-los en el si del platonisme.

Com diu el professor Casadesús en la seva ponència, Plutarc va tenir molt present la descripció quasi tòpica que Hesíode havia realitzat dels *daímns* als *Treballs i els dies*, com uns servidors dels déus encarregats de vigilar i vetllar pel bon comportament dels homes. En aquest sentit el menciona Plutarc a *De defectu oraculorum*, *De genio Socratis*, i *De Iside et Osiride*.

Però com bé observa Casadesús, Plutarc no es limità a la simple acceptació d'aquesta noció poètica i arcaica dels *daímns*, sinó que, al contrari, va intuir les grans possibilitats que aquesta tenia, si era utilitzada com a estructura bàsica sobre la qual calia construir i incorporar elements decisius procedents de la concepció platònica del cicle al qual es veuen sotmeses les ànimes.

En aquesta línia el professor Casadesús estableix la comparança d'un passatge de Plutarc amb el del *Fedre* en què es descriu el moment en què les ànimes més excelses, les dels filòsofs, estan a punt d'unir-se a la divinitat i escapar-se del cicle de les reencarnacions.

Si al fil del passatge del *Fedre*, continua l'autor de la ponència, es torna a llegir el text de Plutarc, es comprèn millor quines en pogueren ser les intencions: les ànimes bones estan sotmeses a un cicle de

transformacions que les eleva de llur condició humana a herois, i d'aquests a *daímōns*. A partir d'aquest moment, es produeix el pas més complicat: l'adquisició de la categoria de divinitat.

Però hi havia una qüestió, com ressalta Casadesús, que preocupà especialment Plutarc pel fet de resultar en principi contradictòria entre l'esquema descrit i implantat i la descripció hesiòdica que considerava els *daímōns* com a éssers purs i nobles: l'existència de *daímōns* malignes. Per aquest motiu, Plutarc acabà reconeixent que, malgrat que els *daímōns* són més poderosos que els homes i es mouen en un altre nivell, en realitat, no són completament divins.

A partir d'aquí, el ponent estableix un paral·lelisme entre els conceptes desenvolupats per Plutarc i els de Xenòcrates i Empèdocles, i posa de manifest que finalment el de Queronea considerarà més encertada la teoria que són dues moires, dos *daímōns*, els que dirigeixen els humans, tot fent una interpretació dels versos d'Empèdocles «freudianament».

La recent edició del papir d'Estrasburg, acaba dient el professor Casadesús, ha certificat la importància i validesa de les observacions de Plutarc sobre el paper exercit pels *daímōns* en el sistema físic del d'Agrigent, que suposa per altra banda un avís de gran importància en el sistema ètic elaborat per Plató i reformat per Plutarc: l'advertència que la virtut s'ha d'exercitar sempre i sense descans.

La tercera ponència va córrer a càrrec del professor John Dillon, del Trinity College de Dublín, sota el títol «Plutarch and the separable intellect».

El professor Dillon posà l'accent sobre el fet que, si bé l'autor que ens ocupa, es mostrà sempre respectuós i atent observador dels cultes místics i de les pràctiques religioses del seu temps, no

deixà mai de ser un ferm defensor de la necessitat de mantenir la regla de la raó sobre qualsevol forma de superstició i irracionalitat.

En aquest sentit, cità un passatge d'*Isis i Osiris*, on queda reflectida, de forma diàfana, l'actitud de Plutarc respecte del correcte ús dels *symbola*, sense caure en la superstició, *deisi-daimonia*.

Malgrat això, diu el professor, que és evident la gran atenció que Plutarc prestà sobre les exòtiques religions, llurs teories i pràctiques, particularment d'Egipte i Pèrsia, tot havent situat, precisament sota aquesta influència, la seva teoria d'un separable *nous*, distint de cada ànima individual i del seu destí.

A continuació, passa a considerar aquests punts i llur connexió amb alguns passatges de distintes obres de Plató, com el 30B del *Timeu*, 30D del *Fileb*, i el llibre X de les *Lleis*; d'Aristòtil, al *De Anima* III 5; així com a les obres dels estoics, on s'assenyala l'existència d'un intel·lecte còsmic com la suprema causa activa de l'univers, tot confirmant un fort paral·lelisme entre l'ànima del món i les ànimes dels humans.

Després de considerar com era de propera la teoria que desenvolupà Plutarc amb el darrer Plotí, i de tractar sobre l'esquema metafísic que apareix al 591B de *De Genio Socratis*, Dillon assegurarà que el que queda meridiàment clar en el pensament de Plutarc és la clara distinció entre una ànima racional i un *nous*.

Per acabar, i d'entre les Actes del VII Simposi, voldríem destacar la del professor Aurelio Pérez Jiménez sobre el tema «Plutarco versus Platón: Espacios místicos en el mito de Tespesio», tant pel seu contingut com per la forma expositiva.

Tot i que no es pot negar, manifesta el professor de la Universitat de Màlaga, que els mites de Plutarc deuen molt als de

Plató, no deixa de ser evident que el de Queronea creà els seus propis mites, que tenen com a base una filosofia religiosa, fruit d'una experiència històrica de més de quatre segles des que foren creats els mites de Plató.

La penetració de les religions orientals, continua dient Pérez Jiménez, amb els seus dogmes astrals, les experiències extàtiques i el sincretisme teològic, en el qual adquireix cada volta més importància la imatge solar com a representació del nou déu de l'henoteisme, són tots ells factors que fan distints els mites de Plutarc dels de Plató.

I per aquesta vessant essencialment mística, l'autor de l'Acta, desenvolupa de forma magistral el seu treball sobre el mite de Tespesi, en el qual, segons les seves pròpies paraules, «no ja la filosofia i la religió, sinó també en especial la presència d'una escenografia que apuntava com a dibuix quelcom d'enigmàtic del Més enllà de Plató, incorpora molts d'ingredients de la secular experiència mística que separa l'època de la democràcia d'Atenes del primer segle d'existència de l'Imperi romà».

Els altres treballs, recollits a les Actes, abracen diversos aspectes del tema principal del Simposi que comentam; n'hi ha almenys quatre que perfilen la influència dels motius propis de Plutarc en la literatura moderna i la resta es reparteixen entre *Vides* (deu), i *Moralia* (dotze). En concret, són objecte d'atenció especial, les biografies de *Pericles* (dues), *Publícola*, *Arístides*, *Alcibiades* (dues), els *Gracs* i *Demòstenes*, i d'altres dos prenen com a matèria principal d'anàlisi l'obra biogràfica. Els altres treballs versen sobre qüestions molt variades, com medicina, lexicografia i semàntica, crítica o estructura literària, ètica i música.

Com diuen els editors en la presentació del llibre, «tots els treballs presentats són resultat de la reflexió i l'esforç de molts d'estudiosos sobre l'obra de Plutarc, posats ara a l'abast per a consulta, crítica, incentiu i satisfacció dels qui estan interessats, per diferents raons, en tantes disciplines diverses que varen atreure la curiositat d'aquest beocí romà».

Per acabar, cal comentar que, com a cloenda extraordinària, el president del Comitè Organitzador d'aquest Simposi programà una visita matinal a la finca de Son Marroig de Deià, on els congressistes pogueren gaudir de l'espectacular paisatge protegit de la serra de Tramuntana que des d'allà s'albira, de les belles vistes sobre la mar i sa Foradada, i dels seus romàntics jardins. Després, s'efectuà una visita al Museu, erigit per l'esperit sensible i culte de l'arxiduc Lluís Salvador d'Àustria.

A continuació i després d'un dinar en un restaurant de la localitat, es va visitar la cel·la número 2 de la Cartoixa de Valldemossa, seu del Museu F. Chopin i George Sand, que els germans Capllonch Ferrà obriren especialment per als congressistes.

Finalment, i dins la mateixa cel·la, el jove pianista mallorquí Xavier Mut interpretà algunes de les obres que l'insigne compositor polonès va compondre a Valldemossa. Les notes produïren en l'ànim dels congressistes màgics moments d'èxtasi musical, que, com és habitual, l'extrema sensibilitat del romàntic compositor provoca en el públic que té l'oportunitat d'escoltar la seva música en la incomparable atmosfera que es respira a l'antic monestir cartoixà.

*Ramon Andreu*

PÁNIKER, S. (2000). *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Barcelona: Editorial Kairós.

«Recapitulemos nuevamente y veamos como la filosofía actual tiende, inevitablemente, a ser presocrática.» Así empieza el capítulo 9 de *Filosofía y mística* en el cual Pániker expresa la tesis que intenta demostrar a lo largo de todo el libro. Ampliando esta cita podemos leer también: «...la filosofía actual intenta ser presocrática y retrotraerse a la antigua no-disociación entre *logos* y *physis*.» (188) Esta idea clave, que también describió de forma extensa en su obra *Aproximación al Origen*, recibe el nombre de *retro-progresión* y consiste en la necesidad de que: «...procede contemplar la historia de la filosofía como un simultáneo desarrollo y retroceso. En el caso que nos ocupa, desarrollo del *logos* y retroceso hacia la vivencia mística inicial». (193)

A lo largo del libro, Pániker va recorriendo la historia de la filosofía griega desde los primeros presocráticos demostrando como en la medida que el *logos* avanza, que el lenguaje y la imagen se refina, la mediación del lenguaje se interpone entre el yo consciente y la realidad originaria. Todo avance en el modelo mental explicativo de la realidad es a la vez un retroceso en el proceso de aprehensión directa de la realidad, en la posible vivencia mística de la misma. En cada progreso del niño, o en cada progreso de la humanidad, se pierde algo. En este sentido, partimos de la comunión mística del hombre situado en un mundo que es aprehendido sin interposición de ninguna estructura simbólica mental, al progreso en la simbolización con la consiguiente pérdida de la posibilidad de aprehensión directa. El desarrollo del lenguaje y de la razón nos facilita la interpretación del mundo pero a la vez nos aleja de la posibilidad de

aprehenderlo directamente. El *logos* es a la vez aproximación y alejamiento. El viaje *retroprogresivo* es el viaje desde la no-dualidad originaria, anterior al *logos*; a la dualidad del lenguaje, y de ahí, vuelta a la no-dualidad mística, que en este caso ya es trans-racional.

Este viaje *retroprogresivo* es consecuencia de tomar consciencia de la impotencia de la razón y de la ciencia para dar respuesta a la necesidad humana de «sostenerse en pié». Pániker cita a Wittgenstein: «sentimos que aun cuando todas las cuestiones científicas recibieran su respuesta, el problema de nuestra vida no habría sido rozado» (T.6.52; cit. en p. 266). El desarrollo de la razón nos aleja de la vivencia mística, por ello es necesario volver a la mística, o si se prefiere a la Vida, pero, esta vez, «atravesando» la razón. Desde esta tesis recoge como hilo conductor de su exposición el subtítulo de la obra *Una lectura de los griegos* analizando de forma breve pero profunda la historia de la filosofía griega desde los presocráticos hasta la época helenística constatando como cada avance en dilucidación del *logos* implica también un alejamiento de la comunión mística con *physis*. Dicha lectura queda alejada de los estereotipos elementales de las Historias de la Filosofía para afrontar una lectura crítica de la imagen ingenua de la Filosofía antigua. En este sentido los avances históricos de la filosofía no suponen la superación de los puntos de vista anteriores. Los presocráticos no son un balbuceo de la filosofía socrática, del mismo modo que Mozart no *supera* a Bach, o la catedral de Chartres sea un balbuceo del palacio de Versalles. Cada experiencia filosófica tiene su valor intrínseco que depende del momento y de la percepción de la cultura y la época en que es dada.

Pero el libro no se limita a describir la filosofía griega desde esa idea de *retro-progresión*, el análisis de la progresiva fractura del sujeto con el objeto es analizado considerando también las tesis de los filósofos y estudiosos más próximos. Así nos habla de Heidegger, de Nietzsche, de Foucault, de Hegel y de muchos más filósofos más actuales citando también a los estudiosos del mundo griego Jaeger, Cassirer, etc. Pániker considera a Kant como punto de inflexión en la dinámica *retroprogresiva* de la filosofía occidental. Hasta Kant la historia de la filosofía sería la de la construcción del logos, del avance y la delimitación de la razón, pero también del alejamiento del origen. A partir de ahí, la filosofía entraría en crisis para rebuscar la forma de aproximarse nuevamente al origen, a la experiencia mística, a la vida. La misión *retroprogresiva* de la filosofía contemporánea queda definido en la última frase del libro: «Aunque parezca extraño, vivir no es imposible» (297) Hemos perdido la capacidad mística, la capacidad del éxtasis debido a que la seguridad del lenguaje nos atrapa y nos instalamos en él: lo místico se convierte en «insoportable» (134). La filosofía debe devolvernos a la capacidad de vivir, a la posibilidad trascender la separación de «lo Otro», la fractura entre sujeto, verbo y predicado. Y la pregunta clave es: «¿qué vieron ellos, los primeros filósofos, que nosotros ya no vemos?» (123), es decir: ¿cómo podemos volver al origen?.

Pero también nos habla de la ciencia, y de la ciencia moderna, y también descubre en sus más recientes aportaciones el impulso *retroprogresivo* que nos impulsa también hacia la experiencia mística (120). Llega a afirmar por ejemplo que los *koans* Zen son ejemplos del teorema de Gödel en acción (263). Y aquí la otra gran

«fuente» que nos puede acercar al origen: el pensamiento oriental.

La mística oriental representa el atajo al origen, la renuncia al desarrollo del logos para llegar a la mística. Y mística es precisamente el estado de unión original del hombre con la totalidad, mística es silencio, mística es risa. Las ideas hinduístas aparecen entremezcladas con el orfismo, Parmenides con la ecuación vedántica *Atman=Brahman*, Heráclito con la idea de impermanencia del Buda. El camino griego de desarrollo del logos y el indio de desarrollo de la capacidad mística son considerados complementarios, son dos actitudes que asociadas potencian la capacidad retroprogresiva de la evolución humana: filosofía y mística se complementan para así poder llegar a la experiencia mística trans-racional.

En resumen, nos encontramos con una obra que con el pretexto de presentar una visión de la filosofía griega desde la filosofía contemporánea y el pensamiento oriental, quiere demostrar la necesidad de la evolución retroprogresiva del hombre, de retorno al origen místico de la humanidad pero desde la transcendencia de la experiencia racional. Para defender su tesis, el autor maneja muchísimas fuentes, si bien no tiene la cortesía, salvo en contadas ocasiones, de citar su origen. No obstante, la lectura resulta reveladora y no se limita a expresar las ideas que podemos encontrar en la mayoría de los manuales de Historia de la Filosofía. Nos encontramos ante un análisis profundo y situado más allá de los estereotipos anclados en los mitos que más influyen en nuestra interpretación de la historia: el progreso, el etnocentrismo, la superioridad de la ciencia, etc.

*Joan Miquel Mut*