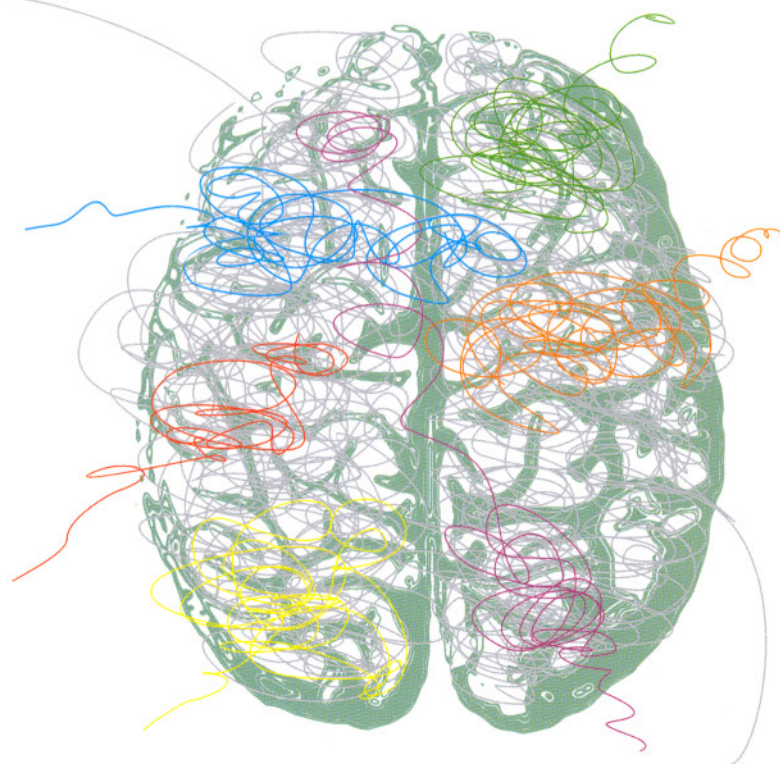


TAULA

quaderns de pensament



núm. 39 / gener-desembre 2005

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

39

(gener-desembre 2005)

Palma, 2005

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia i Treball Social

Taula. Quaderns de pensament, núm. 39 2005
Revista del departament de Filosofia i Treball Social de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Casadesús
Secretari de redacció: Antoni Bordoy

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07122 Palma

Coberta: Jaume Falconer
© del text: els autors, 2005
© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2005

Es prega als autors que enviïn un resum de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, la seva corresponent traducció a l'anglès.
Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en soport informàtic, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657
Dipòsit legal: PM 373-1982
Impremta: Terrassa arts gràfiques. C/ de Pere II, 13 baixos. 07007 Palma

ÍNDIX

Articles

<i>Platón y lo individual. Para una lectura ontológica de la χώρα en el Timeo</i>	9
António Pedro Mesquita	
<i>El pluralismo jonio. Azar y necesidad en la filosofía presocrática</i>	23
Iván de los Ríos	
<i>J. P. Sartre: Estética y ética de la irrealidad</i>	41
Michele Botto	
<i>La experiencia corporal en Phénoménologie de la perception como giro metodológico y ontológico radical</i>	59
P. Riera	
<i>Gilles Deleuze: El camí cap a la immanència</i>	67
Teresa Ribes	
<i>Los primeros planteamientos epistemológicos en las Ciencias de la Educación: La herencia kantiana a través de las ciencias de la Cultura</i>	77
Joan C. Rincón	
<i>Una lliçó de filosofia sota l'ocupació alemanya (1941-1943). Revue Philosophique, n^a 3/2002, pp. 261-292</i>	91
Jacques d'Hondt (Traducció de J. M. Llauradó)	
<i>El concepte d'«angoixa» de Søren Kierkegaard: Tractat psicologicoteològic o bé obra indirecta?</i>	115
Dolors Perarnau	
<i>El pensamiento mágico en la modernidad: Biomedicina y chamanismo</i>	123
Antoni Aguiló	
<i>Joan Mascaró i Fornés i la filosofia índia</i>	137
Joan Mut	

Estudis

<i>Els efectes de la separació/divorci en els fills en edat adolescent i la percepció actual dels professionals</i>	147
I. Blesa et al.	
<i>La resolució del conflicte a Mallorca en el segle XX. La perspectiva històrica</i>	155
Maria Cánovas	
<i>La resolució del conflicte a Mallorca II. El rol mediador del jutge de pau</i>	177
Maria Cánovas	
Ressenyes.....	197

Taula (UIB)
núm. 39, 2005

ARTICLES

PLATÓN Y LO INDIVIDUAL
PARA UNA LECTURA ONTOLÓGICA DE LA CWRA EN EL *TIMEO*¹

António Pedro Mesquita

Universidade de Lisboa

RESUMEN: Para el platonismo, la verdadera realidad no se corresponde con este mundo, es decir, con lo sensible y lo visible: la verdad pertenece a las determinaciones en sí y por sí mismas –las ideas o Formas–, cuya compatibilidad, formando desde toda la eternidad una especie de constelación en la que se incluyen todas las relaciones posibles, genera para toda la eternidad la totalidad de los mundos posibles y, en ellos, la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán. De este modo, nos encontramos ante una doctrina del individuo diferente y opuesta a la tradicional. En vocabulario aristotélico, se diría que la primacia no pertenece al sujeto, sino al predicado, pues el sujeto no es sino la ilusión resultante de una determinada combinatoria de predicados. Si bien es verdad que, en ningún lugar del *corpus* platónico es posible encontrar una exposición sistemática de esta tesis, en contra de lo que sucede con la teoría de las ideas u otras doctrinas, sí existen indicaciones suficientemente claras y expresas de Platón que indican esta línea. El lugar de la obra platónica que más se aproxima a clarificar la concepción del individuo y la cosmovisión mencionadas, y en el que, además, avanza las estructuras conceptuales indispensables para la sustentación, es precisamente el *Timeo*. Una obra en la que las doctrinas que la componen pueden resumirse, de modo muy simple y general, a la idea de que para Platón el ser del individuo está por completo en las ideas de las que participa, pero lo que él es *en cuanto individuo* es el «lugar» que ocupa, lo que se podría denominar su *ser aquí*. Por este motivo, el análisis ontológico del *Timeo* conduce a considerar que el ser del individuo en cuanto tal es la *cwra*.

ABSTRACT: By the platonism, the true reality is not contained in this world, in to the sensible and the visible: the truth belongs to the determinations *in se* and *per se* –the Idea of Form–, witch compatibility, that configures a kind of constellation where are contained all the possible relations, generates, for al the eternity, the totality of possible worlds and, in this worlds, the totality of sensible thinks that exist, exists or can exist. For this reason, we can say that this is a doctrine about the individual different and opposed to the traditional theory. In the Aristotelian vocabulary, it means that the subject does not have the primacy, because this quality pertains to the predicated. Also, the subject is an illusion that results from a determinated combination of predicates. Although, it's impossible to find a systematic exposition of this doctrine in a concrete place of

¹ Parte sustancial del presente texto constituye una versión revisada de los §§ 27-33 de nuestro estudio *Reler Platão. Ensaio sobre a Teoria das Ideias*, Lisboa, INCM, 1995. El primer punto y el último retoman la segunda sección del artículo «O Platonismo de António Sérgio», publicado en *António Sérgio: Pensamento e Acção. Actas do Colóquio realizado pelo Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa*, I, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004, pp. 327-340.

the platonic *corpus* as succeeds with the theory of Ideas. Moreover, there are sufficient Plato's clear and explicit indications about this theory. In the platonic *corpus*, we can find this theory about the individual and a cosmovision –and the conceptual structures necessary for her sustentation– in the *Timaeus*. A book where the doctrines can be simply resumed to the idea that the individual is completely included in that participates. The individual exist as the «place» that occupies, this means, his existence in the space. For this reason, from the ontological analysis of the *Timaeus* results that the «to be» of the individual is the *cwvra*.

1 Es de intuición, para el hombre de nuestros tiempos, tomar conciencia de que mundo está formado por «cosas», objetos físicos dotados de una determinada identidad nuclear –aquello que, en el vocabulario aristotélico, se denomina «esencia»– y de un conjunto variable de características susceptibles, en mayor o menor grado, de cambiar –«accidentes» según la nomenclatura de Aristóteles. Por lo que a la filosofía se refiere, tendemos a adoptar para esta noción la descripción de que las cosas u objetos son *sujetos de predicados*, entidades particulares susceptibles de asumir ciertas calidades con un mayor o menor grado de contingencia, dado que el tejido fundamental del mundo está formado por realidad de este tipo.

Si bien esta concepción del mundo ha dominado en la cultura occidental moderna, no es ni única ni exclusiva. Su origen en Occidente se retrotrae a Aristóteles, quien por primera vez sugiere el esquema sujeto-predicado o sustancia-accidente y, con él, la convicción de que el mundo se entiende mejor si suponemos que está formado por *sujetos* o *sustancias* y que se describe mejor cuando enunciamos las generalidades más próximas bajo las que tales sujetos se encuentran. Desde entonces, tal vez por influencia procedente del individualismo cosmopolita del helenismo, del pragmatismo de la visión del mundo latina y, ciertamente, de la conquista de Europa por el creacionismo y por el personalismo cristiano, este esquema se impuso de forma natural como un *a priori* mental, un *habitus* entrañado, una segunda naturaleza en nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos. Y es así que, hoy, si le preguntamos a un niño inocente o a un rústico desprevenido que nos describa el contenido de esta sala, ambos coincidirán en atenerse a la categoría de sustancia, identificando intuitivamente las clases de ítems por los que se distribuyen los sujetos en ella presentes: personas, mesas, sillas, cuadros, entre otros. De los colores, los sonidos, los tamaños, las cualidades y los predicados, no se articula una sola palabra.

Lo mismo sucede con nosotros. Esta sala se encuentra, para nosotros, guarnecida de personas, mesas, sillas, no de cosas grandes, blancas o bellas. Si apunto al objeto que está delante de mí y pregunto: «¿Qué es esto?», la respuesta surgirá al unísono: «¡Es una mesa!». Naturalmente, nadie responderá: «¡Es un castaño!», o «¡Es un objeto de color castaño!». Ahora, lo curioso es que para hombres formados en una actitud mental diferente, con otro *a priori* y otro *habitus*, la respuesta natural sería la última de esta lista. Para ellos, el objeto que está delante de mí ya no sería una mesa, sino un objeto de color castaño; y esta sala no se describiría tanto por la enumeración de las clases de sujetos que se hallan en ella como por el enunciado de los predicados que éstas ejemplifican. Los hombres que se agrupan bajo este razonamiento no son ni lejanos antepasados ni *simples* personas, devorados por la selección natural en pro de una tranquilidad general. Son, en cambio, hombres de *otra* cultura, actual o posible, para los que el mundo se ve naturalmente de *otra* forma –aunque, es evidente, el mundo que ellos ven y el que nosotros vemos es el mismo.

Esta visión del mundo ha recibido también su correspondiente sistematización filosófica que, a su vez, ha tenido sus representantes a lo largo de la historia de la filosofía occidental. De modo que, al mismo tiempo que la visión aristotélica fue dominando Occidente y se constituyó, de forma progresiva, a sí misma como *su* visión,

persistió siempre, si bien lo hizo de forma recesiva, otra concepción del mundo, reacia a adoptar las imágenes del aristotelismo y oponiéndose a ellas. Esta concepción surge, en un sentido filosófico, con la obra platónica o, más concretamente, con la consagración en forma de doctrina de este otro modo de interpretar el mundo, depositario de la gramática griega, la literatura clásica, el testimonio y el más rico linaje de una filosofía griega presocrática que constituye su más palpitante preanuncio. Platón eleva, en efecto, el modo característicamente griego de ver el mundo –la cosmovisión helénica– al estado consciente y sistemático de una *comprensión filosófica del mundo*. Para esta comprensión, aquello que en lenguaje aristotélico se denominarían «sujetos» o «sustancias», es decir, individuos, no son sino el cruce transitorio de determinaciones eidéticas –de «predicados», para usar el mismo lenguaje–, puesto que, en sí mismos, nada tienen de propio o de suyo. Desprovistos de cualquier consistencia ontológica, nuestros «individuos» son el mero lugar determinado por el cruce de determinaciones eidéticas y, por consiguiente, el residuo abstracto que, por absurdo, permanecería una vez consumada su ausencia. De ellos se puede decir lo que el Maestro Eckhart aplicará a las criaturas sin creador: no son diminutas, ni son mínimas; son *un puro nada*.²

Para el platonismo original, de modo semejante que para los platónicos de otras escuelas, la verdadera realidad no es la de este mundo, es decir, la relativa a lo sensible y a lo visible, sino que es la que hace referencia a las determinaciones en sí y por sí mismas –las Ideas o Formas–, cuya compatibilidad, configurando a partir de toda la eternidad una especie de dibujo de constelación de todas las relaciones posibles, genera para toda la eternidad la totalidad de los mundos posibles y, en ellos, la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán. De este modo, se obtiene una doctrina del individuo completamente distinta y opuesta a la tradicional. En vocabulario aristotélico, se diría que el primado no pertenece aquí al sujeto, sino al predicado, porque el sujeto no es más que una ilusión resultante de una determinada combinatoria de predicados, real, sin duda, en la corta duración de su existencia, pues al estar realizada en esta y por esta combinatoria, tan sólo si es una combinación única, aunque no por esto es menos aparente y ficticia a la luz de la verdad, para la que la única realidad eterna y verdadera es la propios predicados. En consecuencia, también es una concepción del mundo radicalmente distinta y opuesta a la tradicional, para la que se muestra como la constelación etérea de los predicados y la malla de sus relaciones inteligibles, no su fugaz y contingente que resulta de lo sensible, constituyendo la estructura real de la realidad.

² Esta doctrina del individuo y su correspondiente concepción del mundo, no aparecen como tales en ningún lugar del *corpus* platónico. En el *Fedón*, en el *Banquete*, en el *Fedro*, en los libros centrales de la *República*, o en los denominados, con otras palabras,

² Cfr. Sermón 4: *Omne datum optimum*.

diálogos del segundo período, se puede encontrar con suficiente claridad una determinada ontología dualista, designada, por la tradición, como una «teoría de las Ideas» o «teoría de las Formas». Una doctrina en la que el primado de lo inteligible sobre lo sensible y la dependencia de éste en relación a aquél, según lo que se ha dicho, asoma con una evidencia indiscutible. Es posible, aún, conceder que en el *Sofista* y en los diálogos llamados *críticos* –*Parménides*, *Político* y *Filebo*, en concreto–, se avanza en pro de un entendimiento relacional de lo inteligible que permite racionalizar en el ámbito de esa ontología la intuición de la *República*, según la que las ideas se *mezclan* en lo sensible o *como* lo sensible, e incluso que las cosas sensibles no son sino el resultado de la *mezcla* o *combinación* –koinwniva: préstese atención al término– de las ideas.³

A primera vista, no obstante, parece que la conclusión según la que el individuo –en el idiolecto platónico, «la cosa sensible»– no sería sino esta mezcla, o, en los términos tratados más arriba, el lugar determinado por el cruce de las determinaciones eidéticas, es una inferencia arriesgada, sin base textual que la sustente. Sin embargo, la realidad no responde a esta imagen. Si bien es verdad que no se encuentra en ningún lugar del *corpus platónico* la exposición directa de esta tesis, es cierto que una exposición de la teoría de las ideas, o de cualquiera otra doctrina –recordemos la advertencia de la *Carta VII* según la que «de mi mano, no hay ni habrá ningún tratado sobre estas cuestiones», porque «no hay ningún medio de reducirlas a fórmulas, como sucede con las otras ciencias»–,⁴ sí se producen indicaciones suficientemente claras y expresas de Platón que siguen esta línea.

Ahora bien, el lugar de la obra platónica en el que el filósofo más se aproxima a enunciar la concepción del individuo y la cosmovisión que hace poco se han apuntado y en el que, además, avanza las estructuras conceptuales indispensables para la sustentación, es el *Timeo*, cuestión que se abordará de inmediato, pues antes de entrar en él es necesario clarificar algunas cuestiones. Se sabe que, cuando Platón hace referencia a los individuos, por ejemplo, a esta mesa castaña o a aquella bella pintura, si bien nunca lo hace como tales individuos sino como particularización de esta o aquella idea. Hace referencia, con ello, a la mesa de color castaño como particularización de lo castaño, a la bella pintura como particularización de la belleza, como tantos otros ejemplos que podrían enunciarse.

Sin embargo, esto no proviene de ambigüedad alguna relativa al pensamiento platónico, sino de una determinación inherente a la propia relación sensible / inteligible tal y como él la concibe. Esta dimensión puede ser calificada como «tópica» de la relación sensible / inteligible: las ideas no son ideas de cosas particulares, sino de las «particularidades» de las cosas particulares. Es decir, no existe ninguna idea *de esta* mesa castaña, sino tan sólo una idea de la mesa y una idea del color castaño *en esta* mesa castaña, motivo por el que, si la idea es el ser de la cosa particular, no lo es con ausencia de cualidades, es decir, como un particular, sino como la idea del X de la que el particular es *en cuanto X* –por ejemplo, idea de mesa o del color castaño de la mesa castaña es, en cuanto «mesa» y en cuanto «de color castaño». Los diálogos clásicos muestran que para la teoría de las ideas el particular es el conjunto de «estos» –la mesa, el color castaño, etc.– que Platón ejemplifica conjuntamente, sin llegar a ser o a ejemplificar, en ningún caso, cada uno de estos individuos completamente como tal.

³ Cfr. *Rep.*, V, 476a.

⁴ Cfr. *Carta VII*, 341b-e.

Este es el motivo por el que, en la nomenclatura platónica, tan sólo la idea es «esto» (tou'to), al paso que el particular es únicamente un «como esto» o un «de este tipo» (toiou'ton), dado que el particular nunca es plenamente, sino tan sólo de forma aproximada, es su propio ser, ni nunca llega a ser *esto* –la propia idea–, permaneciendo siempre únicamente *como esto*. Sin embargo, si el particular nunca es *esto*, es decir, si el particular nunca es plenamente ninguna de las ideas en las que participa, se debe a que, como particular, es siempre una «mezcla» de «estos», por ejemplo una mesa de color castaño, pero nunca *únicamente* una mesa o un color castaño. En consecuencia, el particular es siempre «de este tipo», por ejemplo, una mesa concreta o un determinado objeto de color castaño. En el contexto de los diálogos clásicos, afirmar consiste, precisamente, en este proceso, es decir, en considerar que lo particular no *es* nunca X, sino que tan sólo *participa* de X. Este es el motivo por el que nos encontramos ante dos planos de tematización de lo particular: de un lado, el conjunto de sus particulares –dos «estos»–; de otro lado, él mismo es una mera particularización, al paso que nunca es plenamente cada «esto», pero tan sólo una «mezcla» que, en cada caso, es «como esto». Ambos planos, es evidente, tan sólo pueden ser separados en abstracto, constituyéndose recíprocamente y fundamentándose el uno al otro.

El punto importante es, sin embargo, otro: entendiéndolo como particularización o como conjunto de particularidades, Platón concibe el ser de lo particular siempre como su ser *esto* –mesa, de color castaño, etc.– y nunca como su ser *este* –esta mesa de color castaño particular que está ahora delante de mí. El problema es que el particular no es sino *este* y la dimensión de la particularidad no es sino la dimensión de la *estidad*, con perdón del barbarismo. De ahí que sea necesario situar la cuestión por el ser del particular como tal, no su ser *esto*, pero su ser *este*, el ser del individuo como individuo, el ser de la mesa castaña como *esta* mesa castaña. Platón no ignora esta cuestión, ni menosprecia su alcance, como puede observarse en el *Timeo*. Y lo que nos enseña, puede resumirse, a muy grandes rasgos, diciendo que, para Platón, el ser del individuo es su ser *aquí*, el ser del particular es el «lugar» que él ocupa y el ser del particular es la *cwvra*.

3 Estos elementos nos obligan fijar la vista directamente sobre el *Timeo* y a sondear en él con detalle el concepto de *cwvra*. Dada su complejidad, es necesario tomar en consideración algunas advertencias preliminares. En primer lugar, conviene alertar de la rareza del concepto pues, en efecto, en el texto la introducción de la *cwvra* está acompañada de inmediato por la declaración de que es «difícil y oscura». ⁵ Su descripción la caracteriza como ⁶

un género (o «una cierta idea» , eì\`dov" ti) invisible y sin forma, que todo recibe y participa de lo inteligible (metalambavnon tou' nohtou') del modo más aporético y más difícil posible de comprender.

Y su presentación final y más extensa añade sugestivamente que ese género ⁷

⁵ *Timeo*, 49a.

⁶ *Ibid.*, 51a-b.

⁷ *Ibid.*, 52b

es tangible sin sensación por una cierta reflexión bastarda, difícilmente creíble, para el cual mirando soñamos, cuando decimos que es necesario que todo lo que es sea en algún local (tovpw) y ocupe un cierto lugar (cwvran), puesto que lo que no es en la tierra ni en algún sitio en el Cielo nada es.

En segundo lugar, resalta su carácter *ad hoc*. Es sabido que el *Timeo* en su totalidad se presenta como un «mito verosímil» (to;n eikovta mu'qon),⁸ sin duda no para homologarlo a un relato meramente fabuloso o imaginativo, sino por la naturaleza de su objeto, que no admite más que una simple probabilidad o verosimilitud.⁹ En todo caso, es por esta naturaleza de su objeto que el diálogo presenta una cierta peculiaridad en el interior de la doctrina platónica,¹⁰ una peculiaridad doctrinal que no sólo se anuncia al

⁸*Ibid.* 29d.

⁹ *Cfr. Ibid.*, 29b-d.

¹⁰ La caracterización del *Timeo* como un eijkw;" mu'qo" ha sido evaluada muy desigualmente por los comentadores. Festugière (*Contemplation et vie contemplative*, App. VI, pp. 476-479) y, más cercanamente, Schipper (*Forms in Plato's Later Dialogues*, Ch. VI) acentúan la vertiente alegórica y propiamente mitológica del diálogo, retirando de ahí una desvalorización de su contribución doctrinal, o, por lo menos, de la fiabilidad de su registro; así también Cherniss («The Two Sources of Evil»; *cfr. Aristotle's Criticism*, pp. 392-457), sin compartir estas últimas consecuencias, considera que «this myth expresses in the synthetic form of a cosmogony what is in fact an analysis of the constitutive factors of the universe» (*art. cit.*, p. 247). Vlastos («The Disorderly Motion in the *Timaeus*»; y el texto de 1964 que en la colectánea *Studies in Plato's Metaphysics* lo acompaña), así como Morrow («Necessity and Persuasion in Plato's *Timaeus*»), al contrario, defienden la seriedad y literalidad filosófica del texto y atenúan el valor de su designación «mítica», que el primero interpreta largamente como una consecuencia del propio estatuto empírico de los objetos sobre los que versa el discurso, el cual, sin embargo, lejos de poseer una apariencia legendaria o fabulosa, se reviste de todo el rigor posible a una discusión de temas claramente científicos, en el interior de ámbito teórico en el que se mueve Platón, por lo que no indica más que su estatuto de «verosimilitud»; esta lectura, que no parece haber sufrido gran contestación, viene a ser retomada casi *ipsis verbis* por Prior, en su obra reciente *Unity and Development* (*cfr.* p. 90). Nuestra posición es aquí un poco la de una síntesis entre las dos anteriores y, en particular, entre las de Cherniss y de Vlastos. Si es cierto que el carácter «mítico» del discurso queda absolutamente dependiente de la «empíricidad» de su objeto y nada más acarrea que su «verosimilitud», como preconiza Vlastos y que el pasaje de 29bd ampliamente confirma, se tendría que acentuar aquí con más ahínco esta inflexión a las conclusiones, cual es la de que, por eso mismo, el *Timeo* expresamente determina su espacio como un espacio de *simples* verosimilitud y esa verosimilitud es la de un relato estrictamente adecuado a lo «empírico», como aquello que, en los términos mismos del texto, no admite, como tal, ningún discurso *verdadero*. Por lo que, en la práctica, cualesquiera que sean los sentidos que la lengua griega admita para el término mu'qo", lo que es cierto es que, para un régimen de verdad, el relato del *Timeo* permanecerá siempre aquello que, en lenguaje moderno, se tendría que decir como un «simple mito», o sea, una «historia» que, por esencia, no puede dar cuenta de su propia verdad. Y, se debería añadir: si es verdad que el texto no nos presenta fábulas y leyendas, pero discute lo que hoy se diría materia «puramente científica» (p. 382), también es verdad que esa misma materia es la que para Platón permanece puramente «mítica» – mítica, o sea, en el preciso sentido del eijkw;" mu'qo"

inicio del discurso del *Timeo*, sino que vuelve a aparecer en los momentos cruciales, siendo, de un modo especial, reafirmada expresamente en el pasaje que precede a la importante sección que introduce y define la *cwvra*.¹¹

Esta sección se inicia, además, con la declaración de que la determinación de un «tercer género», que vendrá a ser la *cwvra*, adviene de una necesidad argumentativa del propio desarrollo,¹²

una vez que esos dos aspectos [los inicialmente señalados, es decir, las ideas y las imitaciones] eran suficientes para lo que se dijo anteriormente.

De este modo, se comprueba que la enunciación del «tercer género» surge de un doble condicionamiento, tanto por el carácter «mítico», meramente verosímil, del relato cuidadosamente reafirmado, como por la consideración enfática en relación a la anterior, de que su invocación obedece estrictamente a las necesidades de la presente discusión, es decir, a las necesidades de aquel mismo asunto que retira del *Timeo* en su totalidad un valor diferente del de una simple verosimilitud.¹³

En tercer lugar, para hincar su caracterización paradójica, de la que parece dudar entre hacer de la *cwvra* una idea o lo que de más contrario hay a la idea, acercándose, en su indecisión general, de aquello a lo que podríamos llamar la descripción de una «idea de la no-idea». En efecto, del mismo modo que las ideas, la *cwvra* se dice ser «invisible» y «participar de lo inteligible».¹⁴ Como éstas, puede definirse como «esto» (*tou'to*), en contraposición a lo particular que, como se ha visto, es tan sólo *toiou'ton*.¹⁵ Sin embargo, en oposición a la idea, la *cwvra* surge envuelta en extrañeza y oscuridad, enunciada como absolutamente «amorfa», es decir, desprovista por completo de naturaleza propia.¹⁶ Y las metáforas que la caracterizan –«receptáculo»;¹⁷ «ama»;¹⁸

del *Timeo*. Así, la posición de Cherniss que hace poco hemos adelantado puede aún mantenerse, si a la «synthetic form of a cosmogony», meramente verosímil, puesto que exclusivamente empírica, pueda corresponder un relato paralelo, no ya verosímil, pero verdadero, que de cuenta de los «constitutive factors of the universe», que aquella, gracias a su exclusiva «empiricidad», no podía justamente tener asegurados.

¹¹ En 48d, donde se encuentran nada menos que tres ocurrencias de *eijkwv*".

¹² *Ibid.*, 48e.

¹³ En este sentido, véase el interesante pasaje de 52c, donde se reserva al *o[ntw]" o[n*, al contrario, un *lovgo"* «preciso y verdadero», estableciendo claramente de esta forma una demarcación en relación a la situación de la *cwvra*. Del mismo modo, la distinción inicial de *to; o[n* y *to; gignovmenon* (27e-28a) no está aún sujeta bajo las condiciones del relato meramente verosímil, sino que lo precede y surge hasta para encuadrar en sus condiciones generales el propio espacio que posibilita un tal relato, al paso que aquél margen de verdad que tiene que residir en el fundamento de todo el relato verosímil, o sea, de toda la búsqueda conjetural seria y ordenada. Y, en el caso, aquella distinción tiene que ser forzosamente *verdadera* para que el relato sea simplemente *verosímil*, puesto que es ella que permite la conexión entre el nivel ontológico de la deveniencia e el nivel lógico de la verosimilaza y, por lo tanto, la afirmación del *mu'qo"* siguiente como un *eijkwv;" mu'qo"* (*cf.* 29cd).

¹⁴ *Ibid.*, 51ab.

¹⁵ *Ibid.*, 49e-50a.

¹⁶ *Ibid.*, 50b-51a.

¹⁷ *Ibid.*, 49a, 51a

«madre»;¹⁹ en realidad, la propia expresión *cwvra*, «lugar»²⁰)— así como la comparación con el oro,²¹ le otorgan un aspecto generador que, si bien confirma su anterior «amorfismo», parece sancionar, de otro lado, la homologación aristotélica con la «causa material».²²

Resumiendo, puede decirse que tal apariencia de «idea de la no-idea» sugiere que la *cwvra* surge como una especie de inverso o reverso de la idea, una especie de bizarro simétrico de ésta. Contra el «brillo» y la evidencia de la idea, la *cwvra* es oscura y casi increíble. Contra su determinación, es absolutamente amorfa. Y, si se dice que es invisible e inteligible, lo es del modo diametralmente opuesto al de la idea, no como la absoluta concreción y riqueza ontológica de lo que es, sino como el completo empobrecimiento de una abstracción absoluta, en la que toda positividad resulta ausente, y que parece tan sólo poder pensarse como la manera de poner en lo inteligible y como inteligible lo otro absoluto de lo inteligible. De esta afirmación, pues, procede ciertamente el ser «tangible sin sensación por una cierta reflexión bastarda» y la reserva con la que se dice que es «un cierto género invisible y sin forma, que todo recibe y participa de lo inteligible del modo más aporético y más difícil de comprender». Y si, finalmente, es *tou'to* y no *toiou'ton*, este «esto» no es el «esto» de la determinación, sino el «esto» de la espacialidad, es decir, de lo que en sí mismo se encuentra desprovisto de todas las determinaciones, de lo que en sí mismo es pura indeterminación.

En cuarto y último lugar, para ponderar críticamente su funcionalidad más cercana, como «lugar» (*cwvra*) y «receptáculo» (*uJpodochn*). También aquí su estatuto queda lejos de ser claro, y es definida de forma reiterativa como:

- 1) el lugar de toda la aparición y desaparición²³ y, en general, de todo el devenir;²⁴
- 2) aquello que todo «acoge», «recibe» o «contiene» (*devcetai*);²⁵
- 3) y «lo que concede localización a todo lo que tiene devenir».²⁶

Se podría decir que, lejos de haber aquí cualquier duplicidad o duda, todas estas afirmaciones tienen en común que la consideran como «espacio» o la «extensión», del que las expresiones *uJpodochn* y *cwvra* serían su correspondiente «mítico» o una anticipación un tanto imperfecta. El espacio es, en efecto, el universal continente y la universal localización y éstas son, sin duda, las dos marcas que identifican la *cwvra* en el citado pasaje. Además, los diversos caracteres que con anterioridad le habían sido atribuidos pueden recuperarse en su totalidad. El espacio es «amorfo», puesto que no posee ninguna determinación autónoma que pueda rivalizar con las de sus ocupantes,²⁷ por lo que puede simultáneamente admitir «todas las formas» y «todos los aspectos»,

¹⁸ *Ibid.*, 49a.

¹⁹ *Ibid.*, 51a.

²⁰ *Ibid.*, 52a-d.

²¹ *Ibid.*, 50a-b.

²² *Ph.* IV 2, 209b11-17.

²³ *Timeo*, 49e-50a, 50c.

²⁴ *Ibid.*, 49a, 50c.

²⁵ *Ibid.*, 50b, 51a, 51b; *cf.* *uJpodochn* en 49a e 50c.

²⁶ *e*{dran de; parevcon o}sa e{cei gevnesin pa'sin: *ibid.*, 52b.

²⁷ Preocupación que visiblemente mueve *Timeo*: *cf.* 50d-51a.

configurándose, de este modo, a los de aquellos ocupantes. El espacio es un «esto», es decir, un principio autónomo y determinado, si bien tal determinación puede ser la de una indeterminación absoluta, dado que no deviene, ni es él mismo una «imagen que mueve» cualquier otro principio. El espacio acepta con facilidad las metáforas del «receptáculo», del «ama» y de la «madre», que en realidad no hacen referencia sino a uno y otro de aquellos caracteres.

De modo más sofisticado o lejano, el espacio, en su relación con las diversas figuras que acepta, puede compararse con el «oro». Y el espacio es *uJpodochv* y principalmente *cwvra*, puesto que «concede localización a todo lo que tiene devenir». Más difícil, sin embargo, es su interpretación como *ajnovraton* y *metalambavnon tou' nohtou'*, a partir de lo que se originan preguntas del tipo *cómo puede el espacio decirse «invisible» o cómo puede él participar de lo inteligible*. Es evidente que se afirmaría que el espacio es invisible en el sentido aludido de que «no tiene forma», es decir, que no posee ninguna determinación propia y, en particular, ninguna determinación visible. Y por ese mismo motivo «participa de lo inteligible», pues comparece en el discurso por mediación exclusiva de una exigencia de la reflexión según la que ninguna «sensación» y ninguna «visión» lo acompañan.

Esta lectura resulta ingeniosa, simple y aparentemente adecuada, pero cabe preguntarse si es o no adecuada, pues, desde luego, una justificación de este tipo parece poner en duda el inmediato testimonio de la experiencia. En efecto, lejos de que el espacio o la extensión sean «invisibles» en nuestra experiencia inmediata, tan sólo lo son después de la reflexión y, de cierto modo, para una actitud que ya no es natural. Para ésta, al contrario, el espacio es supremamente visible, puesto que es concomitantemente visto a la par que todas las realidades «visibles» –a saber, como *el espacio* entre ellos, su distancia y su relación mutua– e incluso como aquello que permite que todas las otras cosas sean vistas –confiriéndoles el recorte, la separación y la diferencia, sin el que serían, sino propiamente invisibles, por lo menos invisibles como las cosas que son. No obstante, si la realidad fuera como se ha descrito, el espacio también sería «sensible», quizá no por una sensación «tangible», pero sí a causa de aquello a lo que se podría llamar una «sensación bastarda»: aquella en la que no se «siente» una cosa, pero sí la distancia entre dos cosas.

Esta observación es importante no sólo porque el discurso de Timeo revele el cuidado constante de ajustarse a una concepción corriente y, diríamos, casi ingenua, sino que, precisamente por eso, no se comprende por qué motivo en la presuposición de la verdad de aquella hipótesis minimalista y, por lo tanto, de la *patente invisibilidad* del espacio y de su *patente inteligibilidad*, se dice que ella «participa de lo inteligible *del modo más aporético y más difícil de comprender que es posible*» y que «es tangible sin sensación *por una cierta reflexión bastarda*». Es decir, que si la *cwvra* es tan sólo el espacio y es considerado inteligible por el mero hecho de que no es visible y, por su parte, la invisibilidad del espacio es un dato inmediato, no se entiende por qué motivo deba ser su «participación en lo inteligible» tan «aporética» y tan «difícil de comprender» como hiperbólicamente la caracteriza *Timeo*.

Es necesario tener en cuenta que, al contrario de la descripción del «receptáculo», presentar la simplicidad que aquella interpretación requiere, genera una duplicidad casi imperceptible de registros en la que sí parece surgir como condición de la localización, como «receptáculo» o «contenedor universal» y, por lo tanto, como espacio o

extensión.²⁸ De otro lado, parece apuntar más propiamente el propio «lugar» ocupado efectivamente por un cuerpo,²⁹ en una duda entre la conceptualización de la extensión como tal y la visualización de un espacio que no es extensión pura, sino que es, por así decir, un territorio infinitamente fracturado por los «lugares» en los que se da un «aparecer y desaparecer» de las imágenes o imitaciones y cuya expresión mediadora sería su designación como «lo que concede localización a todo lo que tiene devenir»,³⁰ una vez que ésta permite indicar de inmediato el carácter general y condicional de la *cwvra*, pero también su inmediata vocación «localizadora».

Ahora bien, la respuesta a la aporía anterior no parece residir en la valorización de esta última circunstancia. La *cwvra* ni es inmediata ni es la extensión propiamente dicha, sino que surge como pensada, en un único momento, como un «receptáculo» abstracto y general, es decir, como el «espacio», como un espacio efectivamente ocupado por los «cuerpos»³¹ o, en términos más rigurosos, en el caso del *Timeo*, como el lugar efectivamente atravesado por el continuo movimiento de las imágenes. De ahí que la relación entre los «cuerpos» o, si se prefiere, entre las imágenes, nunca sea objeto de duda. No obstante, de esta concepción surge también la idea de que la *cwvra* no sea convocada para explicar los movimientos y demás relaciones que suponen un único espacio abstracto a través de la extensión absoluta, sino que lo es para dar explicación, en palabras del propio texto, de la necesidad de que «todo lo que es *sea en algún lugar* (*tovpw/*) y *ocupe un cierto lugar* (*cwvran*), puesto que lo que no es en la tierra ni en algún sitio en el Cielo nada es». ³² Éste es, en verdad, el motivo de la insistencia en el «en que» (*ejn w/*) que atraviesa el fragmento, como también la mejor justificación para el término por el que ha sido tradicionalmente conocida esta dimensión de la ontología platónica tardía, *cwvra*, cuyo sentido etimológico es justamente lo de un «lugar efectivamente ocupado».³³

²⁸ Cfr. *ibid.*, 50b, 50c, 51a, 51b.

²⁹ Cfr. *ibid.*, 49e-50a, 50d.

³⁰ *Ibid.*, 52b.

³¹ Th¹ ta; pavnta de comevnh¹ swvmata fuvsew¹: 50b.

³² *Ibid.*, 52b.

³³ Cfr. la definición del término en Chantraine: «'Espace' fini, propre à un usage, à une fonction, à une activité. Distinct de *kenovn* qui est le vide inoccupé, et de *tovpw* qui est un lieu plus restreint et peut même être ponctuel.» (III, p. 1281) Bailly es más resolutivo: «espace de terre limité et occupé par quelqu'un ou par quelque chose» (p. 2163; y V. referencias numerosas); del mismo modo Liddel-Scott: «Space or room in which a thing is, defined as partly occupied space» (p. 2015). Algunos de sus sentidos especiales son bastante expresivos: órbita ocular; territorio y campo de batalla; puesto de un soldado. Lo mismo sucede con sus compuestos, en particular *plhsiovcwro* («límitrofe») y *perivcwro* (mismo sentido) y con su verbo denominativo, *cwrevw*, que significa, como transitivo, «contener, tener lugar para» y, como intransitivo, «dar lugar» o «dejar el lugar», acepciones por las cuales se liga a *cwrviv* e *cwrvivzein* (cfr. Chantraine, III, pp. 1281-1282). Todos estos elementos son sugestivos del carácter particular de la *cwvra* que hemos relevado, en primer lugar como espacio limitado y determinado para o por un ocupante, pero en segundo lugar también por su carácter intrínsecamente «vacío» (que será determinante en lo que se sigue), a través de su vinculación al denominativo. La *cwvra* es el espacio que se abre y se separa para dar lugar a un ocupante o a una ocupación y es quizá en este sentido que Platón la acoge. La misma defensa de una marca más «local» que

La presente interpretación permite, por lo tanto en oposición a la anterior, explicar la «invisibilidad» y la «inteligibilidad» del espacio. El espacio es invisible por su indisociable coincidencia con lo que lo ocupa, y es inteligible por la naturaleza del proceso que lo descubre, que se convierte en aquella exigencia que, «sin sensación», lleva a postular un lugar para todo lo que es o, de otro modo, lleva a suponer y a subponer, un lugar para cada ente. Sin embargo, en el mismo paso, esta lectura permite también justificar todos los caracteres apuntados a la *cwvra*: su «universal continencia», como aquél lugar que acoge y recibe lo que deviene; su «indeterminación» y su «amorfismo», por ese mismo motivo; y su caracterización como *tau'to*, no sólo por el hecho anteriormente alegado, y que sigue válido, sino también por la razón añadida de que ésta es, para cada ocupante tomado en sí mismo, el único «esto» que ser dicho «ser» sin contradicción, como lo sería, en modelo de comparación, el oro, que es el único nombre constante y legítimo que puede utilizarse para designar cada una de las figuras que, sin prolongarse en un largo espacio de tiempo, se imprimen en él sucesivamente.

En consecuencia, es posible resumir este hecho diciendo que la *cwvra* es, en efecto, el espacio, la «extensión», aunque concebida ésta no en un sentido geométrico o físico, sino de en un sentido de ubicación o «lugar». De un modo más preciso, se puede afirmar que es un espacio abstracto tomado como condición de posibilidad de toda localización y, simultáneamente, la localización en sí misma como realización inmediata de ese espacio. En su acepción más general, puede decirse que es «la naturaleza que recibe todos los cuerpos»,³⁴ aunque siempre e inmediatamente porque es, para cada uno, su lugar. En la perspectiva más estricta, es el *ejn w\y* y precisamente la *cwvra*, el «lugar ocupado». Esta caracterización, no obstante, elevada a sus consecuencias, obliga a considerar que la *cwvra* se define como «lugar» en dos sentidos bien diferenciados, aunque superpuestos. En su sentido físico o literal, es para que se cumpla la exigencia de que «todo lo que es» tenga un lugar. Y, en esta dimensión, es un punto cualquiera susceptible de ser ocupado y efectivamente ocupado por cada una de las imágenes. En un segundo sentido, más fuerte y original, al que podríamos llamar aquí *ontológico*, es el «lugar» que cada una de las imágenes determina por su propia aparición y que cada una de ellas consagra como *su* lugar, por los momentos fugaces en los que prolonga su permanencia. Este «lugar» lo es no tanto por su correspondencia física como por ser el punto en el que una determinada imagen emerge y en el que se cruzan de forma simultánea varias de éstas originando, mediante este proceso, un determinado objeto particular.

Este punto o «lugar» es, por tanto, un elemento constitutivo del propio particular. Lo acompaña y se identifica con él, según la sugestión análoga del oro, que es el único nombre, el único «esto», y, en este sentido, la única realidad residual que cada una de sus figuras puede alegar si están despojadas de aquello a lo que hacen referencia. De este modo, lo que se da en común entre estas dos dimensiones es lo que podríamos denominar su virtualidad «relativizadora» o «particularizadora», una vez que la una y la otra se particularizan: la primera, dado que es la condición de toda la particularización, respondiendo a la exigencia de limitación y relativización que la necesidad de un lugar para «todo lo que es» supone; la segunda, porque es el «lugar» del propio particular como tal y, al mismo tiempo, su única «realidad» residual. En este sentido, el aspecto

«espacial» de la *cwvra* se encuentra en Brochard, «Le devenir dans la philosophie de Platon», p. 107.

³⁴ *Ibid.*, 50b.

común y fundamental de la *cwvra*, como «lugar», es su función de principio de toda relativización y de toda particularización.

4 Estos planteamientos desarrollados hasta el momento, no obstante, son susceptibles de conjugarse para establecer principios comunes. Para Platón, como se ha podido observar, el individuo no es más que un conjunto de «figuras», de particularizaciones. Sin embargo, esas figuras aún tienen que reunirse si es que realmente hablamos de *un* individuo. En un panorama exegético desoladamente alejado de los caminos que aquí hemos propuesto, Fujisawa³⁵ se acerca a ellos, al sostener que³⁶

[Platón] nos incita a ver el mundo físico no como un reino de cosas subsistentes, pero sí como un padrón moviente de características recurrentes.

Sin embargo, cuando, en el mismo ensayo, considera justificadamente que, si así es, la frase «'Este *x* es bello' en el lenguaje corriente sería, en una versión filosófica, equivalente a 'En esta parte del Espacio la Forma de lo Bello es figurada'»³⁷, ignora u omite el punto esencial: que esa «parte del Espacio» es la que permite hablar de un *este*, esa «parte del Espacio» es la que permite hablar de *un x*. Este «punto del Espacio», «lugar de reunión», es, en consecuencia, lo que verdaderamente constituye al individuo como tal, siendo éste una mezcla absoluta o combinación de particularidades cuya realidad reside, en su totalidad, en las ideas de que son particularizaciones, por lo que, abstraídas de ellas, no restaría nada más que aquél punto en el que emergen y en el que se cruzan.

A tenor de esto, cabe preguntarse si tal proceso no implicará el último enunciado la confirmación de lo anteriormente propuesto, a saber, la identificación de la *cwvra* con el ser del individuo como tal, es decir, ya no con su ser «esto», pero con su ser «este». La respuesta debe ser negativa. En efecto, si es cierto que la *cwvra*, entendida como «lugar» o punto de intersección de las ideas, es lo que constituye el individuo como tal, es igualmente cierto que, por este mismo motivo, tal «lugar» es abstracto, puesto que tan sólo el individuo es pensado en sí mismo, es decir, pensado *en abstracción* de toda la participación en las ideas. No obstante, al no existir, en la realidad, un individuo a parte de las ideas y de su participación con las ideas, este «lugar» no es nada si no es en el sentido más fuerte posible, como *abstracción absoluta*.

Si bien seduce la ilusión de hacer de él un ser entendido como un individuo, en relación con lo que se ha dicho hasta ahora, esta hipótesis se desvanece inmediatamente. En primer lugar, porque como tal, es decir, a parte de las ideas, el individuo no posee ser alguno. El «ser» alegado no es en realidad ese *ser*, sino un elemento puramente abstracto, un supuesto. Asimismo, porque ese punto o «lugar» nunca fundamenta ni esclarece *este* individuo, sino que permite que él sea, como individuo. Por ello, si la *cwvra* es, entendida ahora en sentido general, un principio de relativización o de particularización, no lo es activa y eficientemente, dado que lo que es de modo efectivo *causa* de particularización, tan sólo lo es como un mero residuo abstracto que tiene que ser *supuesto* –por una «burda reflexión»– para que «todo lo que es» –es decir, todo

³⁵ N. Fujisawa, «#Ecein, Metevcein, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms», *Phronesis*, 19, 1974, pp. 30-58.

³⁶ *Op. cit.*, p. 53.

³⁷ *Op. cit.*, p. 54.

individuo— tenga un «lugar» y, por lo tanto, pueda ser *un individuo*. De este modo, la *cwvra* sirve para y sustenta la individualidad, no la explica ni fundamenta, ni mucho menos puede, por lo tanto, explicar y dar razón de la particularidad *de este* elemento concreto.

Esto es lo que permite retomar su irresoluta caracterización como aquello a lo que hace poco llamábamos la «idea de la no-idea». En efecto, si la *cwvra* surge desde el principio hasta el fin en el *Timeo* como pura materia generadora, pura espacialidad y pura receptividad, entendidas como fenómenos de indeterminación absoluta, una indeterminación de este tipo no es tan sólo proyectada hacia la exterioridad, sino que también es concebida desde el interior de lo inteligible y como «participando de lo inteligible». De este modo, no puede comprenderse en el sentido exclusivo de indeterminación absoluta, sino como la indeterminación absoluta entendida *como principio*. No es definida tanto como la receptividad absoluta y la indeterminación absoluta *fuera* de la idea, sino, de algún modo, como la idea *de la* receptividad absoluta y de la indeterminación absoluta. No es, resumiendo, definible tan sólo *en sí misma* como indeterminación, sino que también lo es como *principio* de toda la indeterminación.

En consecuencia, la *cwvra* se define, en un sentido más riguroso, como la indeterminación concebida de este modo y, al ser así interpretada, transfigurada en inteligible. No obstante es, por este motivo, concebida tan sólo como lo inverso de todo lo inteligible. De tal forma que se llega a ella no por intelección verdadera, sino por «abstracción», es decir, por abstracción de todo lo que puede ser objeto de intelección. En este sentido, la *cwvra* se convierte en la «idea de la no-idea» una vez que representa la indeterminación absoluta —es decir, la exclusión absoluta de la idea— interpretada desde el principio y, por lo tanto, como «idea». De ahí su extrañeza, rareza y carácter paradójico al ser presentada como aquella «idea» en la que se piensa la exclusión de toda la idea. Sin embargo, en el ámbito del pensamiento platónico, la exclusión de toda idea no es directamente la nada, sino el individuo como tal, puesto que, como se ha podido ver, lo que resiste a la abstracción de toda la idea es lo particular como «ubicación absoluta», en la que no se registra ninguna realidad consistente y efectiva, sino tan sólo una abstracción absoluta y un absoluto límite o, si se prefiere, una absoluta privación. De este modo, la *cwvra* se puede concebir, por una «burda reflexión», como la «idea» de lo individual en sí mismo, una «idea» de lo individual abstraído de toda idea o, en otras palabras, como la propia individualidad concebida en su mismo principio. Esta «idea» no es, sin embargo, sino la «idea» de una abstracción o, incluso, de la abstracción por excelencia: la abstracción de toda idea y de todo ser a la que, precisamente por este motivo, ninguna realidad efectiva pertenece. Ésta es, por lo menos, una justificación para su designación como *cwvra*, si bien es cierto que el «lugar» constituye simultáneamente la metáfora más expresiva de la particularización y la propiedad más residual y abstracta de lo individual como tal.

5 A modo de conclusión, es posible decir que a lo largo del análisis precedente, se ha visto que, en una cierta acepción, la *cwvra* es una «idea», es decir, el principio de toda la particularización o, mejor, de toda la individualidad. Asimismo, se ha podido observar como existe una acepción distinta que se define como la abstracción de toda idea en el sentido de una individualidad pensada en sí misma o como principio. No obstante, ambas acepciones tienen en común que no implican una reducción de la *cwvra* en cualquiera de los otros «aspectos de los entes» que el *Timeo* introduce, de tal manera

que la clásica dualidad ontológica que postula el platonismo en torno a las ideas y a las cosas particulares es restaurada. A pesar de esto, ambas posibilidades parecen querer anularse recíprocamente su eficacia, de modo que la *cwvra* no puede ser leída como una idea en sentido propio –ya que llega a representar la abstracción de toda idea–, no llegando a identificarse tampoco con lo individual *como tal*, pues es una abstracción entendida como el modo de poner en lo inteligible la abstracción de todo lo inteligible. Sin embargo, si bien es cierto que, gracias a este carácter circular, ninguno de los dos «aspectos» –ideas y cosas particulares– puede reivindicar legítimamente la *cwvra* a través de la propia circularidad, ésta se ve reducida no ya a uno de estos dos aspectos, sino *a su mutua relación*, de la cual resulta ser una expresión mediadora al permitir pensar, a partir de la propia idea, la exclusión de todas las ideas y, por lo tanto, la individualidad como tal. Esto es lo que nos permite recurrir a partir de este momento al tropo platónico y regresar «de nuevo al principio» (pavlin ejx ajrch").

Al principio de este análisis se ha mostrado como, para el platonismo, la verdadera realidad no es la de este mundo, sino la relativa a las determinaciones en sí y por sí mismas (las ideas), cuyas relaciones y combinaciones dibujan de toda y para toda la eternidad la totalidad de las cosas sensibles que existen, existieron y existirán, que no son más que el episodio de esas relaciones y el punto en el que se realizan sus combinaciones. Tesis que determina una concepción de individuo y una visión del mundo totalmente distinta de aquella que el hombre común admitiría por sentido común, pues para ella los individuos no son sino combinatorias fugaces de predicados y el mundo real es el tejido de las relaciones que las determinan.

Es importante resaltar, en consecuencia, que a pesar de que esta concepción puede resultar, en cierto modo, absurda en relación al sentido común, así como recesiva para las líneas trazadas por el sistema de pensamiento vencedor, representa una visión del mundo extraordinaria que tuvo un rico y fructuoso camino a lo largo de la historia de la filosofía. En esta línea, la doctrina de la determinación absoluta de Leibniz no representa, en su núcleo, ninguna otra cosa.³⁸ Si bien llega a rescatar las conclusiones más extremas del pensamiento platónico, debido a que el par aristotélico potencia / acto y el modelo medieval de un Dios creador le permiten preservar la mayor realidad de las cosas en acto en relación a los predicados en potencia a la mente divina, las cosas no se agotan por entero en la suma de los predicados, que es lo que constituye el *quid* distintivo de la concepción generadora a la cual podemos llamar «platónica». De este modo, la doctrina que esencialmente compartirán Platón y Leibniz es la de que los individuos no son el resultado de la totalidad de sus predicados. Una doctrina que fue, por sorpresa para el espectador externo, recuperada por pensadores modernos como Russell, quien, a partir de *An Inquiry into Meaning and Truth*, de 1940, introduce una línea de corte en este ámbito con respecto al respetable pasado aristotélico, adoptando en contra de ésta la tesis platónico-leibniziana según la que, en sus propias palabras, «aquello que sería comúnmente llamado una ‘cosa’ no es sino un haz de cualidades coexistentes (*a bundle of coexisting qualities*)»³⁹. Por este motivo, hablar de una realidad concreta consiste en definir su coexistencia o copresencia en un momento

³⁸ Con respecto a la cual véase: *Disputatio Metaphysica de Principio Individui*; *Discours de Métaphysique*, §§ 8-9, 13, 30-31; *Nouveaux Essais*, II 27; *Principes de la nature et de la grâce*, §§ 1-3; *Monadologie*, §§ 8-9.

³⁹ *An Inquiry into Meaning and Truth*, London, George Allen and Unwin, 1940, p. 97.

determinado del conjunto de las cualidades de las que esa realidad participa.⁴⁰ A partir de este momento, y hasta la actualidad, este tópico nunca ha dejado de formar parte de las cuestiones filosóficas más debatidas, atravesando las más variadas corrientes de pensamiento y oponiendo autores dentro y fuera de ellas. Ésta sería, si fuese necesaria, una magnífica confirmación de la vitalidad y de la perennidad del pensamiento platónico.

(Traducción de José Luís Perez)

⁴⁰ Vemos esta nueva doctrina sucesivamente sustentada en los escritos indicados en la n. 3, *supra*. Con respecto a la original posición aristotélica, véase *The Principles of Mathematics*, London, George Allen and Unwin, 1903, §§ 47-48, y principalmente «On the Relations of Universals and Particulars», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 12, 1911/1912, pp. 1-24. Para un inicio de la inflexión, véase «The Philosophy of Logical Atomism» (*Monist*, 28, 1918, pp. 495-527; 29, 1919, pp. 32-63, 190-222, 345-380; reeditado en *Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*, ed. R. C. Marsh, New York, Capricorne Books, 1971⁵, pp. 277-281), pp. 190-191, 200-204, 272-280 de la reedición.

EL PLURALISMO JONIO. AZAR Y NECESIDAD EN LA FILOSOFÍA PRESOCRÁTICA

Iván de los Ríos

RESUMEN: El presente artículo tiene dos objetivos fundamentales. En primer lugar, se trata de ofrecer un análisis conjunto del pluralismo jonio como respuesta filosófica a las implicaciones teóricas del pensamiento parmenídeo. En segundo lugar, nuestra intención es restaurar la legitimidad conceptual de los conceptos de *azar* y *necesidad* en el pensamiento prearistotélico a través de una lectura de sus diferentes manifestaciones en las doctrinas de Empédocles, Anaxágoras y el atomismo antiguo. En la confluencia de ambos objetivos el pluralismo jonio aparecerá, simultáneamente, como alternativa filosófica en relación a las tesis parmenídeas y como fuente de inagotables controversias en el interior de los sistemas de Platón y Aristóteles.

ABSTRACT: This paper has two main objectives. First of all, it aims to offer an analysis of the jonic pluralism as a whole, considering it as a philosophical response to the theoretical implications of Parmenide's doctrine. Secondly, it intends to restore the conceptual legitimacy of the concepts of *chance* and *necessity* in the prearistotelian thought by means of a discussion of their different appearances in Empedocles' and Anaxagoras' doctrines and in ancient atomism. In the confluence of both objectives, jonic pluralism will simultaneously appear as a philosophical alternative to the parmenidean thesis and as the origin of inexhaustible controversies in Plato's and Aristotle's systems.

- 1. El problema del movimiento: retos del pensamiento parmenídeo.**
- 2. Elogio de la mezcla: Empédocles.**
- 3. Anaxágoras.**
- 4. *In mundo casus non datur*: el atomismo antiguo.**

«Tomo la materia del mundo entero en una dispersión general y hago de ella un caos perfecto. Veo formarse la materia según leyes fijas de la atracción y modificar su movimiento a consecuencia del choque y la repulsión. Sin la ayuda de invenciones arbitrarias e inspirado por las solas leyes del movimiento, gozo el placer de ver producirse un todo bien ordenado; es tan similar a nuestro sistema cósmico que no puedo por menos que identificarlo con él mismo. Me parece que aquí podría exclamarse, en cierto sentido, sin exageración: ¡Dadme materia y construiré un mundo!»

Kant, *Historia natural del cielo*.

La filosofía griega está llena de trampas, sutiles tentaciones que podrían conducirnos a una lectura simplista y demasiado apresurada de una dimensión teórica y religiosa que constituye nada más y nada menos que la matriz histórica del pensamiento occidental. Desde este punto de vista, el pensamiento preplatónico corre a menudo el riesgo de ser expulsado del plano puramente especulativo de la historia de las ideas. Entre sus logros no cabría encontrar *problemas auténticamente filosóficos* sino apuntes confusos, ademanes, gestos mínimos que habrían de servir de arranque y estímulo a las definitivas propuestas sistemáticas de Platón y Aristóteles. El presente trabajo constituye una tentativa de aproximación a la filosofía presocrática desde su pregnancia teórica más profunda. Para ello, hemos decidido abordar una región concreta del contexto general del pensamiento jonio a la luz de dos conceptos fundamentales que impregnan la práctica totalidad de la filosofía *latu sensu*. Proponemos, así, un recorrido por los presupuestos básicos del pluralismo de Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito, desde el horizonte de problemas desencadenados por las nociones de Azar y Necesidad en la filosofía presocrática. A partir de una consideración previa de las implicaciones teóricas de la doctrina parmenídea y su negación del movimiento, los representantes del pluralismo antiguo asumen el desafío de diseñar una propuesta conceptual solvente capaz de articular la *Phýsis* sujeta al devenir incesante con los requisitos implacables del pensar puro.

1. El problema del movimiento: retos del pensamiento eleático.

Parménides constituye la primera gran crisis del pensamiento filosófico, la escisión, el punto de inflexión que articula las dos tendencias fundamentales del mundo presocrático y la posibilidad misma de encontrar una alternativa racional a la detención eleática del ser y el pensar: fisicalismo, logicismo y pluralismo. Cualquiera que sea el punto de arranque de una interpretación general del nacimiento de la filosofía, queda constatada en ella la presencia de una cierta continuidad especulativa que nutre el avance y la controversia de la matriz occidental del saber. Continuidad que, desde el monismo de la escuela milesia hasta el atomismo de Leucipo y Demócrito, conserva en su haber el carácter problemático de un concepto que permea la práctica totalidad del pensamiento clásico griego y cuya trascendencia para la metafísica occidental ha querido ser expresada desde la contemporaneidad como absolutamente fundamental: «Este carácter ineludible de la *phýsis* sale a la luz en el nombre con el que tradicionalmente nombramos el modo del saber occidental sobre lo ente en su conjunto (...). La metafísica es aquel saber en el que la humanidad histórica occidental guarda la verdad sobre las referencias a lo ente en su conjunto, así como la verdad sobre lo mismo ente. En un sentido absolutamente esencial, meta-física es «física», es decir, un saber sobre la *phýsis* (epistème physiké) (Heidegger, 2000: 201). La Naturaleza, en sus diversas y complejísticas significaciones, se problematiza como objeto de investigación y, asimismo, como receptáculo de las diversas corrientes interpretativas de la antigüedad griega dada la pregunta inicial por el fundamento último de lo real. Esta es la formulación esencial del mundo presocrático: la pregunta por el principio de estructuración de la totalidad fenoménica como razón del ser. Una pregunta que inquiere acerca del origen y el proceso constitutivo y que persigue el desvelamiento del soporte racional de lo ente en su diversidad, la reducción del ámbito natural a una instancia de inteligibilidad que se traduce, finalmente, en la inquietud filosófica que interroga por el *sentido*. Sentido como materia en movimiento (Tales, Anaximandro, Anaxímenes), sentido en la estaticidad de lo uno inmóvil (Parménides), sentido a través

de la conjugación aleatoria de lo múltiple originario mediante el potencial de lo eficiente o el mecanismo (Empédocles, Anaxágoras, atomistas). Con el reduccionismo fiscalista de la escuela milesia encontramos una propuesta de síntesis que contiene ya las premisas fundamentales de la filosofía arcaica: el Todo como Uno y la Unidad primigenia como elemento material en cuya movilidad inherente se funda la configuración del cosmos. El universo observable, en sus diversas manifestaciones, se sustentaría, por tanto, en la substantividad permanente del principio material o *arché* como en la fuente primordial que, desde su interna dinamicidad, extrae el orden plural de lo existente. Así nos lo relata Aristóteles: «De los que primero filosofaron, la mayoría pensaron que los únicos principios de todas las cosas son de naturaleza material: y es que aquello de lo cual están constituidas todas las cosas que son, y a partir de lo cual primeramente se generan y en lo cual últimamente se descomponen, permaneciendo la entidad por más que ésta cambie en sus cualidades, eso dicen que es el elemento, y eso el principio de las cosas que son, y de ahí que piensen que nada se genera ni se destruye, puesto que tal naturaleza se conserva siempre (...), pues siempre hay alguna naturaleza, sea una o más de una, a partir de la cual se genera todo lo demás, conservándose aquélla» (Aristóteles, 983b6-7, 1994^a). Aristóteles resume con una simplicidad brillante el espíritu presocrático en general, y el milesio en particular. Para pensadores como Tales, Anaximandro o Anaxímenes, la realidad es algo único. Lo que es, es uno, bien desde el punto de vista del origen y el retorno, bien desde las distintas formas resultantes según la variedad de las modificaciones y alteraciones del elemento primordial a través del movimiento. Cuando afirmábamos que Parménides escinde el primer estadio de la reflexión filosófica como instrumento crítico e inflexión del hilo seguido en la especulación, hacíamos referencia, precisamente, al derrumbamiento o, mejor, a la problematización a la que son sometidas las tesis fundamentales de semejante doctrina milesia. En el panorama de la incipiente filosofía, la religiosidad como factor subyacente al espíritu de la antigua Grecia exime al investigador natural de una serie de planteamientos enormemente conflictivos que un pensador de la talla de Parménides será incapaz de obviar, inaugurando con ello una corriente de pensamiento que, de hecho, quedará legitimada en la posterior tendencia a la resolución de la crisis parmenídea misma. Nos referimos con ello fundamentalmente a dos cuestiones: la validez de la *Physis* como ámbito de realidad, tanto a nivel ontológico como epistemológico, y el problema del movimiento. Ninguno de los pensadores primitivos atiende en sus planteamientos al cuestionamiento de aquello mismo que, precisamente, da que pensar. La pregunta inquiera acerca del origen, la constitución y el proceso genético a partir del cual emerge el orden natural; jamás acerca de su autenticidad. La curiosidad y el anhelo de conocimiento reclaman la solidez de un principio explicativo que regule lo externo observable, un principio explicativo de índole indudablemente material que, participe de la tradición popular, no concibe aún la posibilidad de una corporeidad exenta de vida. Podría decirse, entonces, que las cuestiones que mayor peso filosófico cobrarán a partir de la intervención parmenídea, cuestiones que orientarán la actividad especulativa hasta los tratados de Aristóteles, no formaron parte de la preocupación inicial de la escuela milesia. Centrados en la materia como principio último de todas las cosas, los milesios permanecieron completamente ajenos al problema del cambio. El movimiento es atribuido esencialmente a toda realidad material, y la explicación natural de los procesos objetivos se basta a sí misma con esta limitación de factores absolutamente intolerable tanto para Parménides y sus detractores como para la propuesta aristotélica de una clasificación etiológica (Aristóteles, 198^a22-25, 1995^a). Es a partir de estas limitaciones como surge el impulso logicista hacia la

abstracción y la forma desde los presupuestos pitagóricos y la filosofía del propio Parménides. Con Parménides, en efecto, aparece una preocupación esencial por la rigurosidad formal del pensamiento como instrumento apto para el conocimiento de la verdad, que le llevará a la negación del mundo físico como realidad del ser y a la imposibilidad, incluso, de toda atribución predicativa a lo único concebible: *ES* (Parménides, frg. 8, Bernabé, 1997). Desde el punto de vista de una concepción del *ser* y el *no ser* en sentido absoluto, Parménides concluye la inmovilidad misma de lo ente, toda vez que el cambio implicaría un momento de nulidad incompatible con el ser de lo real mismo: lo que llega a ser es, bien a partir de lo ente, que, al ser de hecho, no puede llegar a ser, bien a partir de la total ausencia de ser, pero el no ser no es y *es preciso que no sea* (chreón), luego contradice todo pensar la sola posibilidad del movimiento y el cambio: «Y es que nunca se violará tal cosa, de forma que algo, sin ser, sea./ Así que tú aparta de esta vía de indagación tu pensamiento/ y que la rutina de la mucha práctica no te fuerce tampoco a encaminar/ por esta vía ojo desatento, oído resonante/ y lengua: en vez de eso discierne en razón la prueba muy argumentada /que te he propuesto» (Parménides, fr.7, Bernabé, 1997) Lo que nos interesa especialmente de la problemática parmenídea como antecedente imprescindible del pluralismo jonio es, como dijimos, el grado de inflexión que imprime al pensamiento anterior y la determinación de las posteriores corrientes a partir de una lógica aplastante. Ante todo, Parménides, más o menos al mismo tiempo que Heráclito en Éfeso, adelanta una dicotomía fundacional para la historia de la filosofía, a saber: la distinción entre pensamiento y sensibilidad, la razón y los sentidos, con la consiguiente devaluación de éstos como foco de ilusión, contradicción y engaño («ojo desatento, oído resonante»). El poema parmenídeo trastorna por completo la confianza en el plano de la *Phýsis* como ámbito del movimiento y fugacidad de lo sensible, llegando a condenarlo y expulsarlo de toda consideración atenta a la verdad sobre aquello que sea la realidad misma. Como ha señalado magníficamente Nietzsche, insistiendo en la vacuidad del concepto de ser eleático y apuntando la posibilidad de concebir la totalidad del poema como un enorme argumento ontológico, asistimos con Parménides al espectáculo de una «Naturaleza transformada en una máquina de pensar, absolutamente petrificada a causa de la inmovilidad lógica» (Nietzsche, 1999: 76). La negación misma del movimiento es lo que inspira la emergencia de dicho concepto como problema fundamental para la filosofía. El fenómeno del cambio y el apartamiento de las convicciones hilozoístas de la escuela milesia constituyen, a un tiempo, el ocaso del universo físico, sometido ahora a la inflexibilidad de todo conocimiento verdadero como pensar de lo inmóvil, uno, ingénito e imperecedero (Parménides, frg. 8, Bernabé, 1997) y la posibilidad de su supervivencia en la armonización de los postulados pluralistas con los atributos parmenídeos del ser. Es en este horizonte conceptual donde habrá de gestarse la respuesta del pluralismo jonio de Empédocles, Anaxágoras, Leucipo y Demócrito. Proyecto intelectual de respuesta y salvación, el pluralismo, en efecto, recoge los primeros destellos de un debate que afectará profundamente a las doctrinas aristotélicas: el distanciamiento entre el principio material y la causalidad eficiente, la necesidad teórica de fundamentar el movimiento, pues, volviendo a Nietzsche, «entre todas las preguntas concernientes al movimiento no hay ninguna más molesta que la que pregunta acerca del inicio del movimiento» (Nietzsche, 1999: 107). En este contexto aparecerá, por primera vez, la conexión irreducible que vincula el movimiento con los conceptos de orden, finalismo y regularidad. Ejercicio del pensamiento cuyo desafío de fondo será hacerse cargo de una movilidad abierta a la trama formal de la teleología, o de la incertidumbre de una táxis cósmica emergente a partir de ausencia constitutiva de

direccionalidad. Principio de orden o ausencia de principio, azar de excepción o aleatoriedad matricial, sustancia o accidente. El sentido, finalmente, entregado a la eternidad de la forma como fuente del movimiento o a la singularidad accidental de lo ente como resultado ocasional del azar combinatorio.

2. Elogio de la mezcla: Empédocles.

La herencia parmenídea se reduce a la imposición de la simplicidad constrictiva de lo Uno inmóvil, eliminando con ello toda generación y corrupción posibles como modalidades del cambio. El pluralismo jónico acogerá esta coagulación del pensamiento desde una doble perspectiva, a saber: por un lado, la asunción del rigorismo eléata en la delimitación de los atributos del ser verdadero; por el otro, el rechazo de una supresión lógica y ontológica del movimiento como fenómeno esencial del universo físico. Empédocles, en efecto, leerá a Parménides asimilando, principalmente, la imposibilidad de toda acción de génesis o destrucción absoluta en la nulidad abismática del no ser: «Pues de lo que no es, es imposible que algo nazca, / y que lo que es perezca, irrealizable e inaudito, / ya que siempre se hallará, allí donde uno quiera apoyarse» (Empédocles, frg. 9(12), Bernabé, 1997)

A partir de estos presupuestos, la negación del vacío como perteneciente al ámbito de lo que ni es ni puede llegar a ser y según una argumentación lógica inflexible, Parménides había resuelto la plenitud de lo real en los términos de la unidad y la estaticidad ontológica, deslegitimando con ello el plano del mundo físico y la diversidad doctrinal de las propuestas inmediatamente anteriores. De ser cierto, con Heidegger, que la metafísica es, en sentido propio, «saber de la *phýsis*», podríamos afirmar que en el gesto inaugural de la ontología se niega ya la autenticidad de aquello que, en el inicio, concentra la totalidad del movimiento especulativo. Desplazar y retener al tiempo la radicalidad de las tesis parmenídeas contribuyó, desde la unidad inmutable, a la apertura ontológica a una *multiplicidad primordial como fondo del ser*, pluralidad originaria que disgrega la solución parmenídea en los cuatro elementos raíces o madres expuestos por Empédocles en su *Acerca de la Naturaleza*: «las cuatro raíces de las cosas todas» (Empédocles, frg. 7(6), Bernabé, 1997). Quiebra fundamental o del fundamento que comienza a posibilitar la inteligibilidad del cambio en la mixtura dinámica y proporcional de los elementos mismos, el juego cósmico de los principios. Tan sólo el postulado de una pluralidad original de factores principiantes podía salvar la movilidad del ser sin, por ello, poner en peligro la lógica parmenídea de un imposible emerger lo múltiple a partir de lo uno. Todo surgimiento, todo brotar como constitución de lo orgánico y el fenómeno se traduce en la mutua mezclanza de elementos últimos estables en sí mismos y permanentes a través de las diversas modificaciones proporcionales: «Pues sólo ellos son reales, mas en su mutuo recorrerse/ se tornan una cosa cada vez, sin dejar nunca de ser ellos mismos» (Empédocles, frg.8(17), Bernabé, 1997)

El sustrato de lo real continúa siendo la materialidad, disgregada ahora en la cuádruple distribución de los principios arquitectónicos: fuego, aire, tierra y agua. Esta alternativa permitirá a Empédocles instaurar un plano de relacionalidad en lo múltiple originario como condición de posibilidad de la interacción y el movimiento configurador de mundo a través de la «mezcla y disociación de lo mezclado». Sin embargo, la mera multiplicación del uno parmenídeo resulta insuficiente para una restauración del movimiento. En efecto, el paso avanzado por Empédocles no vendría sino a magnificar el inmovilismo, a desplegarlo sobre la multiplicidad del fondo sin

eliminar por ello la quietud ontológica del uno eleático. En la medida en que se proyecta la recuperación del mundo físico sobre elementos primordiales cuyas características han de satisfacer el ser parmenídeo, se reitera la imposibilidad lógica del cambio a partir de *aquello que es*: no es concebible la generación desde el ser, bien sea éste caracterizado como unidad esférica, bien como número limitado de elementos raíces. El movimiento mismo entre dichos elementos exige al pensamiento una potencia que imprima, motive y, en última instancia, cause una cierta dosis de actividad en la materia. Resuena en esta necesidad explicativa el abandono de los principios hilozoístas de la escuela milesia y la apertura al desgarramiento entre el nivel receptivo o pasivo, y el nivel activo en la efectividad del cambio, aquello que recibe el movimiento y el motor agente, la materia y el espíritu. Empédocles, tal y como afirma Guthrie, es «el primer europeo que introduce en la ciencia la idea de una fuerza que actúa sobre la materia» (Guthrie, 1993, vol.II: 171). Escuchemos lo que el propio Empédocles tiene que decirnos: «Doble es la historia que voy a contarte. Pues una vez creció para ser uno, / de múltiple que era; otra, por el contrario, de uno que era, se disoció para ser múltiple. Doble es el nacimiento de los seres mortales, doble su destrucción;/ pues lo primero lo genera y lo destruye la concurrencia de las cosas todas / y el otro, al disociarse éstas de nuevo, echa a volar una vez criado. / Y estas transformaciones incesantes jamás llegarán a su fin,/ unas veces por Amistad concurriendo en uno todos ellos; /otras, por el contrario, se parados cada uno por un la do por la inquine de Odio. /De esta forma, en la medida en que lo uno está habituado a nacer de lo múltiple / y en la medida en que a su vez, al disociarse lo uno, lo múltiple resulta, /en este sentido nacen y no es perdurable su existencia» (Empédocles, frg. 8(17), Bernabé, 1997).

Philia y *Neikos*, Amor y Discordia son las dos fuerzas naturales que, dado el esquema constitutivo de las cuatro raíces, inhieren la plenitud del ser dotando a éste de un movimiento eterno de nacimiento y destrucción de constructos proporcionales. Pulsiones enfrentadas que, en su batallar constante y cuasi-heraclíteo, generan la totalidad del orden cósmico. El carácter antagonico de ambos principios ejemplifica lo que en el universo newtoniano será nombrado en las fuerzas de atracción y repulsión. Lo semejante tiende, según *philia*, a lo semejante mismo, configurando en el agregado material del compuesto la unidad a partir de la pluralidad elemental. Por el contrario, *Neikos* ejercería la repulsión de lo disímil y, por ende, la disolución de toda composición unitaria. La unificación y la separabilidad de los distintos elementos en diversas proporciones a partir de la incursión de los poderes motrices de Amor y Discordia configuran, por tanto, una respuesta filosófica ante el dilema del movimiento que anticipa ya la culminación del pluralismo en las doctrinas atomistas: pluralidad de elementos matriciales, movimiento eterno y combinación material según determinadas fuerzas intrínsecas a la naturaleza misma de los cuerpos. Empédocles halla en la parcial superación de la posición parmenídea el camino que conducirá posteriormente a una consideración del ser en términos relativos. Esto significa, por un lado, que el carácter de principio de los elementos raíces posibilita la permanencia atemporal de aquello que subyace el plano de lo fenoménico. A su vez, el ciclo eterno de la lucha cósmica entre los agentes motrices garantiza el fluir constante de la generación y la destrucción de los agregados sin, por ello, eliminar la sustantividad en que estos se fundan como meros resultados. Lo que es, desde el punto de vista de su radicalidad ontológica, se mantiene en inmutable identidad consigo mismo en el curso inasible del devenir. Asimismo, lo que es, en cuanto producto de la acción de unión y disgregación de los principios, queda sometido a una mutabilidad recurrente según el equilibrio variable de la tensión

universal entre fuerzas activas. En palabras de Heráclito: «La guerra de todos es padre, de todos rey» (Heráclito, frg. 29 (53), Bernabé, 1997)

Encontramos aquí un primer acercamiento al problema del azar en la filosofía presocrática. En efecto, la disposición cósmica de Empédocles como respuesta teórica a las aporías eleáticas se enfrenta, una vez más, a la pregunta por el sentido, por el fundamento último del orden dada la regularidad observable en el mundo de los fenómenos. Indudablemente, Empédocles hace descansar en sus cuatro elementos el horizonte de fundamentación primordial de lo ente en su totalidad. Sin embargo, dicha totalidad no es, en sentido propio, una totalidad entitativa, una pluralidad de substancias independientes estables en y por sí mismas. La que más tarde será la entidad aristotélica se desdibuja en semejante propuesta por cuanto el orden de lo existente queda condensado en la proporción variable de los principios de todos los seres. Principios, por tanto, que lejos de constituir un universo plagado de substancias irreductibles o entidades, dibujan en el flujo del devenir la combinación azarosa de sí mismos a partir de las fuerzas de atracción y repulsión eternamente activas. El predominio alternante entre ambas potencias es el gesto ineluctable que articula y disocia los elementos, y sus diversas combinaciones, el encuentro que inaugura la configuración de los agregados cuya suma denominamos *kósmos*. Éste, sin embargo, no responde a designio o proyección alguna sino a la necesidad inherente a la naturaleza misma del ser primordial. Azar y necesidad se intercalan, por tanto, de un modo harto incomprensible para la representación moderna del mundo físico, toda vez que el hilo conductor de semejante propuesta no es otro que la ausencia radical de finalidad en los movimientos que, *necesariamente y dada la constitución íntima de lo existente*, no pueden sino ejercer el impulso de atracción y repulsa entre las raíces primordiales en un plano de comunicabilidad absolutamente fortuito (Empédocles, frg. 82(104), Bernabé, 1997). Azar constituyente, por tanto, como ejemplificación de una trama ontológica regulada por la necesidad de acción contrapuesta de los agentes motrices y la conjunción aleatoria de aquello que es necesariamente impulsado. Tal y como afirma Guthrie: «La *phýsis* era, a los ojos de estos hombres, una necesidad natural inherente a cada cosa o sustancia separada, no una ley de interacción entre ellas. Con cada cosa moviéndose al dictado de su propia *phýsis*, los conflictos entre ellas serán fortuitos, si bien causados por necesidad. Mediante «azar» se quería indicar «una causa no manifiesta a la razón humana» tal y como Aristóteles lo expresó después» (Guthrie, 1993, vol.II: 175). Anánke nombra la interna movilidad o energía de los elementos substanciales dada su natural constitución. El azar, paralelamente, afectaría a las diversas e impredecibles relaciones entre dichas substancias según la presión cósmica de *Phylía* y *Neikós*. Indeterminación y contingencia de lo emergente vuelven a colmar la reflexión metafísica en torno al azar de modo que toda configuración fenoménica quede reducida al estatus de resultado arbitrario, inesencial en su composición, accidental en cuanto agregado aleatorio de los elementos primeros. Lo que aparece, pues, a partir de los presupuestos empedocleanos, no es sino la ausencia misma de consistencia entitativa en el plano del constructo fenoménico. La sustancia se relega a la persistencia invisible del componente último en la corporeidad tangible inmediata. Toda adición al fundamento brota, finalmente, «por deseo de la fortuna», dando lugar con ello a una concepción global de lo real arbitrario no conclusiva y sustentada en la indefinición de múltiples posibilidades compositivas. Permanecen ausentes aquí los motivos fundamentales de la reflexión aristotélica posterior, la esencialidad y lo sustantivo, el fin y la forma, y tal vez ello justifique de algún modo la hostilidad del estagirita frente a las propuestas de Empédocles cuando afirma lo siguiente: «La causa es la sustancia de cada cosa, y no

solamente mezcla e intercambio de lo mezclado, como expresa Empédocles (...). Las causas de los entes naturales es que poseen este cierto modo de ser, y ésta es la naturaleza propia de cada ente, sobre la cual Empédocles nada dice: Por tanto, no dice nada «acerca de la naturaleza». Pero esto es, ciertamente, lo recto y lo bueno en las cosas, mientras que él sólo canta loas a la mezcla» (Aristóteles, 333b13-20, 1998). Aristóteles advirtió a la perfección el riesgo de una ilimitada composibilidad ontológica. Si aquello que delimita la particularidad y la concreción de lo ente no es la determinidad de sus límites, esto es, si no es concebible la forma como elemento determinante en la identidad de la sustancia sino tan sólo la mixtura inesencial, el movimiento eterno del mundo físico daría lugar a las más diversas configuraciones orgánicas a partir del ensamblaje material. Empédocles no se traicionará a sí mismo, y, ante el desafío de un sistema capaz de infinidad de combinaciones posibles en ausencia de esencias determinantes, elabora una respuesta de choque que concibe la actualidad de lo existente como pervivencia de lo apto. El ordenamiento natural observable es aquél que, en el devenir eterno de la tensión cósmica, emerge casualmente como estado de mezcla y consigue adaptarse y sobrevivir en la presión selectiva de lo externo (Empédocles, frgs 50(57) y 52(61), Bernabé, 1997). Ecos imposibles de Charles Darwin que reconducen, tal y como afirmará Nietzsche, «el finalismo de lo existente... a la existencia de lo finalizado» (Nietzsche, 1999: 141).

Antes, incluso, de la instauración del *telos* como eje direccional del pensamiento, el fondo de azar sobre el que Empédocles erige la unidad fortuita de lo existente apunta ya las claves para una posible crisis de los fundamentos teleologistas, finalismo providencial o de inmanencia que las cosmologías platónica y aristotélica se esforzaran por recuperar a partir de las diversas líneas de investigación abiertas por el pensamiento jonio.

3. Anaxágoras.

«Fue luego Anaxágoras –quien recibió sus enseñanzas de Anaxímenes- el primero en pretender que aquella ordenación según la cual se regulan todas las cosas debe su designio y su ejecución al poder de una mente infinita» (Cicerón, I, 26, 1999). El pensamiento de Anaxágoras es germinal desde dos puntos de vista: en él se asientan por primera vez las bases para una posterior concepción finalista y teísta del universo material, encontrándose a la par, en su interior, la primera formulación racional del dualismo ontológico. La culminación de semejantes propuestas se enmarca en el ámbito de la recepción crítica del pensamiento parmenídeo que ya observamos entre las doctrinas de Empédocles, esto es, el ámbito del *plenum* eleático y la negación radical de un margen de nulidad como principio y fin de las cosas que son: «No tienen los griegos una opinión acertada de lo que es nacer y perecer. Pues ninguna cosa nace ni perece, sino que, a partir de las cosas que hay, se producen combinaciones y separaciones, y así, lo correcto sería llamar al nacer combinarse y al perecer separarse» (Anaxágoras, frg17, Bernabé, 1997). El fondo o principio de mixtura seguirá siendo, tanto para Empédocles como para Anaxágoras, presupuesto esencial de toda composición orgánica a partir de los elementos primordiales. Sin embargo, la solución ensayada en torno al plano sustantivo del inicio establece una notable diferencia doctrinal. El distanciamiento teórico y la innovación anaxagórica habrán de atender a la no delimitación y, finalmente, a la explosión indefinida *de las cosas que hay* como principios de todos los seres. Anaxágoras esquiva un interrogante que, antes o después, había de enfrentarse a la imposición de los cuatro elementos raíces de Empédocles, a

saber: ¿ por qué exactamente cuatro?. Desde el punto de vista de la asunción de las premisas parmenídeas, parecería de mayor solidez una hipótesis afirmativa de la plena identidad de lo real consigo mismo que, sin embargo, salvaguarde la evidente diferencialidad de lo múltiple en el plano fenoménico. Una tal identidad habrá de rebasar el desequilibrio ontológico entre un número limitado de sustancias, cuya persistencia entitativa jamás se verá alterada, y la corporeidad de lo sensible como mero agregado fortuito de aquellos elementos. Y lo hará por cuanto Anaxágoras extiende al infinito el (sin)número de sustancias primordiales sujetas al cambio y susceptibles de combinación y disgregación, añadiendo, además, el principio según el cual «todas las cosas participan de todo» (Anaxágoras, frg. 6, Bernabé, 1997). La generación, la emergencia de cada configuración concreta surge, por tanto, no ya a partir de un conjunto limitado y preeminente de factores, sino desde la totalidad del resto de lo existente que, reteniendo la perennidad inalterable de lo que siempre es, ni aumenta ni disminuye. El paso adelante protagonizado por Anaxágoras implica, de este modo, una nueva teoría de la materia dada la expansión de las sustancias elementales como semillas constitutivas y la premisa de la omnimoda presencia proporcional de cada una de ellas en todos los compuestos. El problema que queremos aquí plantear afecta, sin embargo, una vez más, al gran dilema del pensamiento jonio frente a la filosofía de Parménides. Dada una infinidad de partículas sustantivas, queda pendiente la resolución del movimiento entre ellas como juntura donadora de mundo. Tal y como afirmara Aristóteles, la concepción de ambos pensadores da una absoluta preeminencia al fenómeno de la mezcla como origen de los diversos seres (Aristóteles 187^a20ss, 1995^a). No obstante, su operatividad debe ser fundamentada en una cierta explicación de aquello que pone en marcha el mecanismo elemental de asociación y disolución.

La pregunta por el principio de movimiento en la filosofía de Anaxágoras nos pone en contacto con la fascinación y el rechazo que sintieron por ella los sistemas posteriores. Es conocida la lectura que tanto Aristóteles como Platón realizaron de sus textos, la satisfacción inicial y el posterior desengaño en las líneas de un pensamiento que, por primera vez, apelaba a instancias puramente racionales o espirituales como fundamento de toda ordenación cósmica y artífice de los procesos a cuyo través se despliega el grueso de lo existente: «Así que cuando alguien afirmó que, al igual que en los animales, hay también en la Naturaleza un Entendimiento, causa de la belleza y del orden universal, debió parecer como quien está en sus cabales frente a las banalidades que decían los anteriores. Con toda evidencia sabemos, ciertamente, que Anaxágoras se atuvo a este tipo de explicación...» (Aristóteles, 984b13-20, 1994^a). Si bien el *Nous* anaxagórico, en calidad de agente espiritual, no se deja captar absolutamente a partir de los fragmentos conservados, la posición que juega dentro de la problemática pluralista en general es, claramente, la de intentar profundizar y radicalizar la tentativa empedocleana de apertura y distanciamiento entre el móvil y el agente motriz. Las potencias cósmicas anteriores quedaban ancladas al ámbito de lo material existente como principios inherentes del cambio y la mezcolanza de los elementos. Dicha inherencia, precisamente, imposibilitaba de algún modo la satisfacción de una condición esencial en la explicación del movimiento. Anaxágoras esquivaba esta dificultad e instaura un principio racional del movimiento, impasible y sin mezcla. Y, ciertamente, el propio Anaxágoras insiste repetidas veces en el carácter separable e independiente de la causa primera de todos los seres: «Las demás cosas tienen una porción de todo, pero el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con ninguna cosa, sino que está solo y por sí mismo. Y es que, si no existiera por sí mismo, sino que estuviera mezclado con alguna otra cosa, tendría una parte de todas las cosas, caso de estar mezclado con

alguna, pues en todo hay una porción de todo, como al principio he constatado. Y las cosas mezcladas lo obstaculizarían tanto como para no dejarlo prevalecer sobre ninguna cosa, como sí que lo hace estando solo por sí mismo» (Anaxágoras, frg. 12, Bernabé, 1997).

No requiere demasiado esfuerzo conferir a semejante principio los atributos de la divinidad. Anaxágoras no emplea en ninguno de los fragmentos conservados el término *theós* para referirse a su gran descubrimiento, pero parece indudable su referencia a lo divino. En efecto, hablamos aquí de una potencia intelectual y consciente que «tiene todo el conocimiento sobre cada cosa», rigurosamente autónoma y separable respecto de la materia elemental, «la más sutil y la más pura de todas las cosas», cuya actividad, finalmente, se ejerce desde la posesión providencial de un absoluto control imperante sobre el plano de lo distinto de sí. Gobierno omnímodo del Entendimiento que nos presenta a éste como principio de estructuración de la totalidad de lo existente a partir de una producción inicial de movimiento: «También gobernó el Intelecto toda la rotación, de manera que girase al principio, a partir de una zona pequeña. Ahora gira en una mayor y girará en otra aún mayor. Tanto las cosas mezcladas como las separadas y divididas, a todas las conoció el Intelecto, y cuantas iban a ser y cuantas eran, pero ahora no son, y cuantas ahora son y cuantas serán, a todas el Intelecto las dispuso ordenadamente, así como a esta rotación en la que giran ahora los astros, el sol, la luna, el aire y el éter que se están separando» (Anaxágoras, frg. 12, Bernabé, 1997)

Nótese que el proceso descrito en el fragmento anterior no sólo destaca la función imperante del *Nous* sobre el universo constituido a modo de supremo dispensador, sino que elimina completamente toda interpretación creacionista de los poderes esenciales del principio anaxagórico. Que el *Noús* sea causante primordial del movimiento significa, sencillamente, que es a partir de su intervención sobre un plano susceptible de acción, esto es, a partir de una cantidad primera de fuerza insuflada en la materia preexistente, como se inicia el proceso dinámico que en el tiempo dará lugar a la estructuración observable del universo extenso. La propuesta concebida por Anaxágoras escinde lo real mismo en dos grandes áreas que pueden ser pensadas como extremos conceptuales y ontológicos del movimiento cósmico generador de orden. «Y después de que el Intelecto inició el movimiento, se iba separando de todo lo movido, y todo cuanto movió el Intelecto se separó; mientras las cosas se movían y se dividían, la rotación hacía que se separaran en mucha mayor medida» (Anaxágoras, frg. 13, Bernabé, 1997). La actividad diferenciadora del *Noús*, por tanto, presupone la asunción de una realidad previa cuyo carácter indiscernible sea sometido a la potencia determinante del Intelecto, lo cual es tanto como afirmar la existencia de un caos originario como matriz matérica absolutamente inmóvil, mezcolanza o confusión primaria cuya estaticidad espera la incursión genética del movimiento mismo. Ahora bien, podría llevar a equívoco una consideración superficial del caos anaxagórico desde el punto de vista del carácter diferenciador de la actividad noética. Ciertamente, la labor del Intelecto se reduce, principalmente, a un discernir original, esto es, un ejercicio crítico (*krínein*) de distinción y separación de los elementos primordiales según la premisa griega de una incuestionable tendencia de lo semejante hacia lo semejante mismo. De tal modo, el reposo infinito del origen habría de concebirse como la coexistencia ilimitada y confusa de infinitas sustancias elementales cuya determinidad aguarda el movimiento discriminatorio del Intelecto. Ello mismo implica la imposibilidad de pensar el caos de Anaxágoras como unidad primordial absolutamente indiferenciada, un magma indistinto y uniforme, en lugar de una pluralidad opaca y, sin embargo, íntegramente poblada ínfimas substantividades. La tesis inicial según la cual cada parcela de lo real contiene

una parte de todo lo demás, se mantiene en el estatus cósmico anterior al movimiento. Una continuidad que, como tal, impide considerar la acción del Nous como incisión radical entre ambos planos constitutivos. Así lo recuerda Jonathan Barnes: «La cosmogonía de Anaxágoras no puede consistir en una *apokrisis*, en una separación en el puro y simple sentido de cortar o recortar partes del *Urstoff*: esas operaciones no crearán diferenciaciones» (Barnes, 1992: 402). La diferenciación aparecerá, exclusivamente, como resultado del vórtice inicial que impulsa cada una de las partículas primordiales contenidas en la juntura caótica hacia lo máximamente semejante. El orden no resulta de una brusca extracción a partir del caos, sino, más bien, al modo de un desvelamiento progresivo, de un posicionamiento ajustado de los elementos en la combinación con sus semejantes dada la separabilidad posibilitada por la incursión del movimiento. Anaxágoras diseña, sin saberlo, el horizonte para la interpretación aristotélica de la clasificación etiológica (Aristóteles, 989b15-20, 1994^a)

El movimiento, frente a Empédocles y los atomistas, deja de ser eterno en la cosmovisión de Anaxágoras, quedando fundamentado su carácter temporal en la intervención puntual del Intelecto sobre el fondo inmóvil de un protocosmos matérico. Dicha intervención adquiere, evidentemente, el peso de una decisión tajante o acción deliberada por cuanto el agente responsable de tamaña empresa ha sido ya delimitado con los atributos propios de una divinidad legisladora y consciente, separada y simple y, por ende, no constreñida en ningún caso a la acción por la presión de lo otro de sí. El interrogante que habremos de plantearnos seguidamente, y cuya relevancia desvela ya el papel del sistema anaxagórico dentro de la problemática del azar en el mundo presocrático, es hasta qué punto hemos de concebir el gesto consciente de un Entendimiento supremo como el instrumento de una acción intencional, es decir, como la ejecución inicial de un plan inteligente que halla en la ordenación caótica preexistente el material para su desenvolvimiento y realización. Parecería lógico esperar un cierto finalismo en el interior de una doctrina que, con muchos matices, podría calificarse de intelectualista, toda vez que la atribución a nivel cósmico de la racionalidad individual transfiere al propio Intelecto la capacidad de deliberación, proyección y ejecución de una idea determinada. En este sentido, querer hallar en el universo resultante de Anaxágoras la culminación de una representación divina o «sueño de Dios» parecería legitimarse a partir de los propios presupuestos del filósofo. Sin embargo, algunos de los fragmentos conservados nos permiten alejarnos de una interpretación finalista del Intelecto motriz: «El Intelecto, *que existe siempre*, evidentemente existe también ahora donde están las demás cosas, en la multiplicidad circundante, en las cosas que han sido unidas y en las que han sido separadas» (Anaxágoras, frg. 14, Bernabé, 1997). «Que existe siempre», esto es, desde la eternidad y en la absoluta inalterabilidad de sus atributos esenciales. Unos de los presupuestos fundamentales de una concepción teísta y teleológica del universo físico, tal y como la presentará Platón al final de su vida en el *Timeo*, es la identificación del fin proyectado por la Inteligencia divina con un máximo grado de Bondad y Belleza, «pues al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello» (Platón 30^a, 1992). Ahora bien, ¿cómo un Intelecto eterno y máximamente bueno no habría de producir, desde la eternidad, el movimiento causante de la armonía y el orden cósmico?. El Nous anaxagórico genera el impulso inicial de un modo absolutamente arbitrario. Un punto cualquiera del horizonte físico primordial sometido al destello de una rotación originaria, *en un momento cualquiera* de la eterna existencia del ser supremo. Espontaneidad en el hacer que descarta el finalismo natural por cuanto, de haber residido en la naturaleza esencial del Nous la producción de un movimiento teleológicamente ordenado al Bien y lo Mejor, no podríamos en absoluto responder a la

cuestión de por qué en t1 y no en t2, por qué no antes o después y, principalmente, por qué no desde la eternidad dado el carácter óptimo de la Inteligencia primordial. Se puede concluir, por tanto, una vez más, el carácter azaroso del universo físico -esto es, exento de finalidad y no subyugado al esquema racional providencialista- asumiendo con ello una inestabilidad ontológica de fondo que causará repulsa entre las doctrinas de Platón y Aristóteles. Anaxágoras concede a su Intelecto una libertad de acción que podemos interpretar como el capricho y la incursión espontánea de una potencia cuyo efecto, por otra parte, desencadena la prosecución de un entramado causal eminentemente mecánico, en nada atento a posibles explicaciones finalistas, y que, a través de la oscilación circular original, engendra el complejo de lo existente. El azar, por tanto, desde el punto de vista del pensamiento anaxagórico, nombra el ciego impulso inicial generador de mundo, la índole del gesto propio del Intelecto en el impulso diferenciador, la ausencia de un trasfondo teleológico como orden de lo que hay y la imposibilidad de fundamentar, en última instancia, la estructuración observable sobre un principio de razón. Kant ha insistido en ello en otros contextos: «...el universo entero tendría que caer en el abismo de la nada si no supusiéramos algo independiente y originario que existiera por sí mismo, fuera de esta infinita cadena de contingentes, algo que sostuviera esta misma cadena y que, como causa de su nacimiento, le asegurara, a la vez su perduración» (Kant, A622-623 (B650-651), 1996. La independencia y el carácter principiante señalados por Kant aparecen, ciertamente, en la descripción del *Nous* de Anaxágoras. Y será a partir de ellas y del carácter fundante y legislador del Intelecto como, posteriormente, podrán desarrollarse las diversas concepciones finalistas de la *Phýsis*. Pese a todo ello, la filosofía de Anaxágoras no cumple con los requisitos de una inherencia predominante del Intelecto en el interior mismo del proceso cósmico como su hilo racional. Intelecto que inicia el movimiento y se separa de lo movido. Una separación que, dado el impulso inicial como principio de eficiencia, configura el desamparo de un universo arrojado por el propio Entendimiento a la causalidad mecánica en el ámbito de los procesos naturales, una trama de lo múltiple estructurado cuya apariencia de designio habrá de disolverse, como vieron perfectamente Hume y Kant, en argumentos analógicos no concluyentes por vía empírica. Anaxágoras constituye, por último, una molestia recurrente para aquellas mentes que, de Platón a Leibniz, viendo en el ejercicio del Intelecto la más fidedigna prueba del finalismo ontológico, no han de conformarse con la sola concatenación causal no predeterminada de los factores puramente materiales, la vacuidad del sentido (Leibniz, paragr.19, 1994)

4. *IN MUNDO CASUS NON DATUR*: el atomismo antiguo.

De Platón se ha dicho que quiso prender fuego a todos los escritos de Demócrito. El propio Kant, en su *Dialéctica del Juicio Teleológico*, afirma que el «sistema de la *casualidad*, atribuido a Epicuro o a Demócrito, es, literalmente tomado, tan manifiestamente absurdo, que no puede detenernos» (Kant, 1977: 365). Tal rechazo quizá pueda justificarse desde el punto de vista de las implicaciones o consecuencias últimas que semejante doctrina, en toda su amplitud teórica, pueda tener para una consideración metafísica de la realidad en su conjunto. Hegel subraya estas implicaciones: «La atomística es la primera filosofía que libera a la investigación natural del deber de buscar un fundamento al universo. En efecto, si concebimos la naturaleza como creada y mantenida por otro que no sea ella, la concebiremos, por ello mismo, como algo que no es en sí, que por tanto, tiene su concepto fuera de ella, es decir, como algo que descansa sobre un fundamento extraño, ajeno y que, como tal,

carece de fundamento, que sólo es concebible por obra de la voluntad de otro; tal como es, es, así concebida, algo puramente contingente, *que no responde* a una necesidad ni tiene un concepto en sí misma» (Hegel, 1997, vol. I: 283). Se dirá, no obstante, que el concepto de *anánke* es absolutamente clave en la doctrina atomista. Y se dirá con razón. La cuestión cardinal, sin embargo, aquella por la cual el atomismo constituye una amenaza contra todo pensar del fundamento no es otra que la ausencia originaria y definitiva de respuesta, esto es, la nulidad del sentido como fondo racional de la multiplicidad en sus diversas manifestaciones. Tras la incursión del concepto y el Intelecto como principio incondicionado en la filosofía de Anaxágoras, el atomismo de Leucipo y Demócrito despliega un sistema de pensamiento en cuyo interior todo argumento cosmogénico rechaza el recurso a una legalidad natural distinta de la emergente a partir de las solas fuerzas materiales. La racionalidad del cosmos atomístico se resuelve en el rigorismo del movimiento causal y el mecanismo inalterable. Cualquier reflexión en torno al factor explicativo como instrumento de una teoría natural asume, por tanto, una depuración conceptual en cuyo seno se hace evidente la repulsa histórica por parte de cualquier forma de idealismo: exclusividad material es carencia de fines, automatismo ciego (*autómaton*), combinación fortuita de elementos primeros según la necesaria efectividad de los procesos naturales sujetos a un movimiento eterno. Nos encontramos ante una propuesta teórica que asume la erradicación del sentido y la coagulación de todo pensar orientado a la validez del principio como lo primero a partir de lo cual se hace plausible el movimiento, la realización, la producción y el conocimiento de algo ente. El atomismo, en cuanto cuerpo doctrinal sujeto a la radicalidad y el rechazo de toda complejidad espiritual o intelectual en la explicación de los fenómenos naturales, puede erigirse, en la antigüedad, como la máxima expresión de un sistema de pensamiento sostenido en la fragilidad engañosa del azar epistemológico y la necesidad intrínseca de los principios materiales.

En defensa de su maestro y la unicidad del ser verdadero, afirma Meliso de Samos: «Este razonamiento es, pues, la máxima prueba de que sólo hay uno. Pero también son pruebas las siguientes: si en efecto hubiera muchos seres, es preciso que estos muchos fueran tales como yo afirmo que es lo uno. (...) que cada cosa sea siempre precisamente como es» (Meliso, frg. 8, Bernabé, 1997). El fragmento resume a la perfección el acceso del pluralismo hacia una alternativa sólidamente fundamentada de recuperación del mundo fenoménico en cuanto horizonte de movilidad. La culminación de un proyecto semejante halla su perfil más acabado en la doctrina atomista de Leucipo y Demócrito. Con ellos, la tentativa jonia de una armonización entre los presupuestos parmenídeos y la realidad del cambio se reorienta hacia la radicalidad de una configuración puramente mecánica del universo físico, cuyos parámetros explicativos serán reducidos exclusivamente a dos conceptos básicos, a saber: la materia y el movimiento local, la locomoción corpuscular en el vacío de los principios elementales en tanto que soporte de toda composición fenoménica. En su formulación originaria, el atomismo asume la filosofía de Parménides hasta el punto de hacer plausible el descrédito del mundo sensorial y la reducción de lo real verdadero a un plano de distanciamiento extremo respecto del ser del hombre: «Es menester que el hombre reconozca, de acuerdo con esta regla, que se halla apartado de la realidad» (Demócrito, frg. 6, Bernabé, 1997). La cuestionabilidad del universo sensible y la desconfianza en las facultades intelectivas para abrigar la verdad de lo ente anuncian, en su resonancia eleática, el diseño cosmogónico atomista como estructuración de la realidad a partir de primeros principios que, si bien pueden y deben denominarse metafísicos en cuanto partícipes de las

condiciones parmenídeas, son, en igual medida, elementos puramente materiales, partículas indivisibles e infrasensibles de cuyo ensamblaje brota la complejidad global de eso que llamamos mundo. Átomos. En una afortunada metáfora, Aristóteles comparará las partículas elementales del atomismo con las unidades individuales y aisladas de un alfabeto, las letras como signos gráficos susceptibles de las más hermosas y variadas composiciones, el universo-texto y la legibilidad del cosmos: «Demócrito y Leucipo, empero, imaginan las figuras y, a partir de ellas, hacen derivar la alteración y la generación, a saber, la generación y la corrupción por su asociación y disociación, y la alteración por el orden y disposición que ellas asumen (...). Con las mismas letras, en efecto, se componen una tragedia y una comedia» (Aristóteles, 315b7-15, 1998). El deseo de restituir el movimiento tras los estragos del pensamiento eléata quiebra la unidad del ser inmóvil haciéndolo estallar en la infinita dispersión corpuscular de una plétora elemental de unidades sustantivas, sustancias plenas y no engendradas, homogéneas, imperecederas e indivisibles que reproducen, miniaturalizándolo, el Uno de Parménides. Sin embargo, no será la expansión numérica al infinito de los principios materiales lo que distinga al atomismo con respecto a sus antecedentes pluralistas. La doctrina democrítea advierte en las teorías de Empédocles y Anaxágoras una dificultad extrema a la hora de concebir aquello que posibilita el movimiento mismo entre los cuerpos originarios, a saber, la densidad compacta de una masa cósmica en cuyo interior no queda espacio alguno para el desplazamiento y el intercambio entre sus componentes. Si la respuesta inicial ante semejante problemática quiso resolverse desde la lucha de los elementos mismos, ocupando los unos el lugar de los otros y salvando con ello la teoría del *plenum*, el atomismo concluirá la necesidad de otorgar un mayor y más evidente plano de movilidad a los cuerpos últimos, negando el postulado de un principio positivo del movimiento y admitiendo la existencia de un receptáculo último de relacionalidad dinámica entre la multiplicidad de los átomos: el vacío.

Lejos de ser un agente motriz al modo de las potencias concebidas en las doctrinas precedentes, el vacío atomista constituye aquello sin lo cual no cabe pensar el movimiento en el universo físico. No deja de ser problemática una delimitación precisa de semejante concepto, toda vez que el propio atomismo se encuentra aferrado a una máxima pluralista comúnmente aceptada que no concibe el ser sino en los términos de la corporeidad. «Ser» es «ser cuerpo», extensión. Partiendo de estas premisas, y sin ovidar la asunción pluralista generalizada del principio que imposibilita lógicamente todo brotar primero a partir de la nada, se complica el equilibrio teórico entre las nociones del vacío como lo real inextenso y la identificación entre la entidad y la corporeidad. Así lo recoge Aristóteles: «Leucipo expresa que el vacío es «no-ente» y que nada del ente es «no-ente», pues el ente, en sentido estricto, es absolutamente pleno» (Aristóteles, 325^a30, 1998). El vacío, por tanto, *no es* y, sin embargo, aparece como *aquello en y a través de lo cual* lo ente es y entra en relación con el resto de los cuerpos. El argumento, sin duda, puede parecer aporético desde una consideración del ser en los términos absolutos de la filosofía parmenídea. Como sugiere Bernabé, al afirmar la existencia del vacío el atomismo está satisfaciendo la exigencia lógica de una explicación del cambio, luego no «se trata de un no-ser absoluto, como el de Parménides, sino de un no-ser relativo al ser que son los átomos» (Bernabé, 1997: 288). El vacío no es, pero *se da, hay vacío* ocupando el asiento de lo real mismo tanto como lo ente. Existe aquello cuyo ser se traduce en la extensión que abarca un espacio determinado como su lugar. El vacío es un lugar sin cuerpo, no ocupado por una sustancia corpórea; es, precisamente, aquello que no es, ha de existir como lo que no existe y, de hecho y en cuanto tal, *tanto como* lo que existe. Así Aristóteles: «Por otra

parte, Leucipo y su compañero Demócrito dicen que son elementos el lleno y el vacío, denominando al uno «lo que es» y al otro, «lo que no es»: al lleno y sólido, «lo que es» y al vacío «lo que no es» (de ahí también que digan que no hay más «lo que es» que «lo que no es», puesto que tampoco hay más vacío que cuerpo), y que estos son las causas de las cosas que son, ‘entendiendo *causa*’ como materia» (Aristóteles, 985b5-10, 1994^a). La cuestión de los diversos sentidos de «ser» y «existir» en la concepción atómica del vacío es, quizá, una de las más difíciles de justificar desde su propia doctrina, y así es recordado con frecuencia por algunos intérpretes (Barnes, 1992: 474ss). En el marco de nuestra investigación, sin embargo, interesa retener los presupuestos referidos en la medida en que constituyen el basamento fundamental de un determinado panorama cosmogónico y su desdoblamiento en dos grandes niveles distributivos: la materia y el espacio vacío. Únicamente a partir de ambos principios podrá comprenderse una ulterior consolidación del universo mecanicista.

Infinitas en número, forma y tamaño, las partículas atómicas se desplazan en una extensión igualmente ilimitada combinándose según sus diversas configuraciones en la prolongación de una eterna duración. La culminación del sistema atomista retoma, por tanto, la mixtura como mecanismo de organización, crecimiento y disolución de los cuerpos según la tendencia de cada entidad hacia lo semejante de sí y la composibilidad de las múltiples formas elementales. Lo real tangible, el organismo, no deja de ser, finalmente, un *agregatum* corpuscular en la suma indefinida de los principios existentes cuya identidad con el resto de composiciones garantiza la plena homogeneidad del cosmos. En efecto, aquello en lo que aparece fundamentada la diversidad de lo múltiple reitera la unidad substantiva del fondo material de la efectividad fenoménica, quedando con ello toda diferenciación cualitativa reducida a una mera perturbación cuantitativa o alteración. Alteración no es sino diferenciación según las mencionadas determinaciones en el quantum matérico. Determinaciones que, a su vez, configuran la interactividad de los átomos y la generación de los diversos mundos al modo de la aritmética pitagórica, elaborando la complejidad de lo real sobre un fondo de relacionalidad numérica entre unidades últimas. Sin embargo, tras una excelente exposición de los principios atomistas, el estagirita sentencia: «Acerca del movimiento, de dónde y cómo se da en las cosas que son, también éstos, al igual que los otros, lo pasaron negligentemente por alto» (Aristóteles, 985b20, 1994^a). Una de las principales críticas dirigidas por Aristóteles al pensamiento atomista es la ausencia de respuesta ante el problema del principio último del movimiento. El atomismo, al contrario que Anaxágoras, ignora la problemática de una causa última del movimiento en la medida en que asume su eternidad, suprimiendo con ello la inquietud específicamente aristotélica de un primer motor inmutable. Más que una laguna en el complejo especulativo de Leucipo y Demócrito, nos encontramos ante un interrogante ajeno a las preocupaciones de los mismos. El movimiento, en cuanto realidad constitutiva del mundo físico ahora rescatada de la lógica parmenídea, no reclama una solución de principio, sino un análisis de sí mismo en cuanto dato incuestionable. En el marco de la reflexión atomista, y en relación con la concepción primitiva del azar y la necesidad, el fenómeno de la movilidad incita al desvelamiento de su naturaleza más que a la pregunta por el origen.

Conservamos un único fragmento del supuesto fundador del pensamiento atomista: «Ninguna cosa sucede sin razón, sino que todas suceden por una razón y por necesidad» (Leucipo, frg. 2, Bernabé, 1997). Sobre esta formulación aparentemente escasa se levanta, desde el propio Demócrito hasta los ensayos de Pierre Simon de Laplace, toda ulterior consideración filosófica de la realidad desde los presupuestos del mecanicismo y el determinismo causal. En principio, el férreo enclave conceptual de semejante aserto

elimina toda noción relativa al acontecer fortuito en el seno de la totalidad de los procesos naturales. Parecería, pues, contradictoria, toda atribución, por mínima que fuera, de un determinado espacio de operatividad al concepto de azar en el universo atomista. De hecho, posiblemente sea el atomismo primitivo el sistema doctrinal en el que mejor podemos contemplar una negación tajante del azar ontológico en cuanto principio objetivo de no causación en el origen de ciertos fenómenos. Todo acontecimiento, todo proceso y, por último, toda entidad emergente en el ámbito del mundo natural queda inevitablemente inscrita en una red causacional intransigente, donde cualquier manifestación obedece a una causa precedente absolutamente determinada. La excepción, el intervalo o intersticio y la espontaneidad se ven expulsados del universo maquínico del atomismo primitivo. Y, pese a todo ello, afirmábamos con anterioridad que el carácter efectivo de lo real orgánico brota de una combinación azarosa promovida por el choque fortuito entre la infinidad de las partículas elementales que, desde la eternidad, flotan en el espacio vacío. A riesgo de parecer superados por nuestros propios argumentos, diremos que el universo atomista se enmarca en el equilibrio ontológico entre una necesidad irrefragable, dado el determinismo causal de los procesos naturales, y la legislación arbitraria de los encuentros entre los átomos y agregados que desencadenan dichos procesos. La necesidad, como vimos en Empédocles, afecta a la intrínseca constitución de las sustancias, cuyas relaciones externas, en cambio, carecen de cualquier tipo de orientación final o direccionalidad. La naturaleza de los cuerpos les lleva a una necesaria movilidad en el vacío, que aparece, por tanto, como espacio de juego en el entrecruzamiento fortuito de los elementos primordiales. Todo acontecer queda preso de una estricta necesidad causal, a la vez que transido de una absoluta falta de direccionalidad en sí mismo. He aquí la naturaleza del movimiento: determinismo causacional exclusivo y necesidad mecánica, el monstruo que Aristóteles no cesará de extinguir en sus escritos, la taxis cósmica infundada y la vacuidad formal del principio teleológico. En este contexto, el azar se deja pensar, por tanto y principalmente, como indeterminación y ausencia de finalidad en el acontecer mecánico del universo físico. Desde el momento en que cualquier estado de lo existente viene determinado por el estado inmediatamente precedente y no ya por un estado cronológicamente posterior pero ontológicamente previo, esto es, por un principio formal como su fin, el desarrollo de los diversos acontecimientos no ha de obedecer un cierto tipo de designio, immanente o trascendente, en cuya virtud los elementos partícipes se dispondrían como instrumentos o medios ordenados hacia la realización de una perfección última. La libertad ontológica de la causalidad determinista, ante la ausencia de focos de absorción procesual, admite en su seno el azar como posibilidad múltiple indeterminada de composición material. Ello no afecta, sin embargo, a la inflexibilidad de la interconexión mecanicista. El azar seguirá siendo un nombre atribuido a la incapacidad subjetiva del intelecto humano para descifrar la indefinición desmesurada de las causas que intervienen en el acontecer fenoménico.

La racionalidad del cosmos atomista es el entramado inflexiblemente conexionado pero asombrosamente ciego de cuyo movimiento maquínico emergen el orden y la belleza de lo existente. Azar, dijimos, no implica desorden, no es en ningún caso una modalidad apocalíptica del ser y, en última instancia, con los atomistas, azar no existe en cuanto realidad substantiva o principio ontológico de indeterminación objetiva en el acontecer natural. La noción de azar en el pensamiento presocrático aparece, por último, específicamente centrada en la territorialidad no entitativa de la totalidad en su conjunto, esto es, posicionada en un ámbito que podríamos denominar narrativo o de

ilación entre realidades primeras conectadas entre sí al margen de cualquier matemática divina. Azar narrativo cuya máxima expresión se hace patente en la inabarcabilidad, por parte del sujeto cognoscente, de la enorme complejidad textual del orden aparente. La textura del cosmos ofrecida al débil aparato conceptual del individuo, cuyo carácter limitado condena todo posible desciframiento integral del libro de la naturaleza, tal y como pasará a denominarlo posteriormente Galileo. Un libro no escrito, impensado, un libro-máquina o libro de azar que, en cuanto tal, desplaza la autoría y la obra al plano del mecanismo infundado y el resultado fortuito, la composición desfondada, la quiebra prematura del metarrelato.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES (1994): *Metafísica*, trad. de Tomás Clavo, Madrid, Gredos.
 --- (1995): *Física*, trad. de G.R. de Echeandía, Madrid, Gredos.
 --- (1998): *Acerca de la generación y la corrupción*, trad. de E. la Croce y A. Bernabé, Madrid, Gredos.
 BARNES, J (1992), *Los presocráticos*, trad. de Eugenia Martín, Madrid, Cátedra.
 BERNABÉ PAJARES, A. (1997): *Fragmentos Presocráticos*, Madrid, Alianza.
 GUTHRIE, W.K.C. (1991-1993), *Historia de la filosofía griega*, 6 vols, trad. de A. Medina, Madrid, Gredos.
 HEGEL, G.W.F.(1997): *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., trad. de Elsa Cecilia Frost, México D.F, 1997.
 HEIDEGGER, M. (2000): *Sobre la esencia y el concepto de la Phýsis. Aristóteles, Física B, I*; en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza Universidad.
 KANT, I. (1977): *Crítica del Juicio*, trad. de Manuel G. Morente, Madrid, Espasa Calpe
 --- (1996): *Crítica de la Razón Pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara.
 KIRK, G.S.-RAVEN, J.E. et al., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de J. García Hernández, Madrid, Gredos.
 LEIBNIZ, G.W. (1994): *Discurso de Metafísica*, trad. de Julián Marías, Madrid, Alianza editorial.
 NIETZSCHE, F., *La filosofía en la época trágica de los griegos*, trad. de Luis Fernando Moreno, Madrid, Valdemar.
 PLATÓN (1992): *Timeo*, trad. de Francisco Lisi, Madrid, Gredos.
 VLASTOS (1975): *Studies in the presocratic philosophy*, Londres.

J. P. SARTRE: ESTÉTICA Y ÉTICA DE LA IRREALIDAD¹

Michele Botto

RESUMEN: La teoría sartriana sobre la imagen fue el germen de la peculiar filosofía del autor, que ve la conciencia como el ámbito de la nada respecto al ser de los entes. La imagen es un acto de la conciencia y no, en absoluto, una cosa. Sartre busca las propiedades de la imagen (mental y no) mediante el método fenomenológico y entrelaza sus descubrimientos, en el arco de varios decenios, con otras disciplinas, dando lugar a una teoría original sobre estética y ética. El presente estudio sintetiza cuestiones y resultados, intentando juzgar la validez y la actualidad de ellas mismas.

ABSTRACT: Sartre's theory about image was the beginning of his characteristic philosophy, which sees the conscience such as the field of nothing as regards being of entities. Image is an act of one's conscience and nothing at all a thing. Sartre looks for the image's (mental or not) properties through the phenomenological method, and interweaves his discoveries, over many years, with other disciplines, creating some original theories about aesthetic and ethic. This article synthesises problems and results, trying to judge the validity and the actuality of the aforementioned theories.

En Italia, con los Borgias, tuvieron guerras, terror, asesinatos, sangre, pero también a Miguel Ángel, Leonardo Da Vinci y el Renacimiento. En Suiza tienen amor fraternal, tuvieron 500 años de democracia y paz, y ¿qué produjeron? ¡el reloj cucú!

Orson Welles en «El tercer hombre» (1949).

¹ El presente artículo nace de la síntesis de unos capítulos de mi tesina de licenciatura en filosofía, titulada *Immagine e immaginazione nel pensiero di J. P. Sartre* (defendida en la Università di Padova el 7 noviembre 2002). La complejidad del pensamiento sartriano y su capacidad de abarcar diferentes ámbitos del pensamiento, me condujeron hacia una dificultad no rara en la filosofía: la cantidad y la calidad de los temas enfrentados sólo superficialmente pueden ser condensadas en 15 páginas. Sin embargo, ni varios volúmenes podrían satisfacer realmente la tarea, entonces pensé que la síntesis puede ser virtud, porque permite abarcar, con una mirada de conjunto, el alma del pensamiento del autor. Con el siguiente artículo quisiera presentar un recorrido más que el análisis de un aspecto singular, así como, cuando viajamos a alta velocidad, la mirada se fija más en el panorama que en las grietas de la carretera. Tratando el tema de la irrealidad, rogamos algo de paciencia pero, sobre todo, de imaginación. Quiero agradecer José María Zamora Calvo (director del presente estudio), David Sánchez Usanos, Juan Pablo Blanco Pulet y David Nagore Zabaleta.

Las cuatro características de la imagen.

«Nos figurábamos la conciencia como un lugar poblado por pequeños simulacros y esos simulacros eran las imágenes»². Contra esta actitud, definida como «metafísica ingenua», surgen las reflexiones sartrianas sobre la imagen, que nacen de una interpretación radical de la fenomenología de Husserl. En *La imagination* (1936) Sartre subraya con decisión el hecho de que una imagen no es una cosa, sino un *acto* de la conciencia, una manera particular de la conciencia de enfrentarse a un objeto (las demás son la percepción y el concepto). La imagen es un acto y nunca una cosa, un contenido de la conciencia. Es una intención (según el significado husserliano del término³) que priva al objeto-en-imagen de cualquier característica física (como la localización espacio-temporal o el tamaño).

Cuatro son las características determinantes de una imagen. La primera es que, como ya hemos visto, una imagen es siempre un acto de la conciencia y no un contenido de la conciencia.

Consecuencia de eso, la segunda característica: la imaginación es una función irrealizadora de la conciencia, es decir que imaginar un objeto es renunciar del todo a su presencia física y concreta, a su realidad. Entre un objeto y la imagen correspondiente hay una trascendencia, un paso desde el ámbito de las cosas (que pueden ser tocadas, oídas, etc.) hacia el ámbito de la conciencia (etéreo, impalpable). El objeto como imagen está privado de su realidad. Hay que especificar que cuando Sartre habla de irrealidad no entiende, con esto, la imposibilidad, sino algo que participa de la peculiar dimensión de la conciencia, puro acto intelectual y personal (y no real porque real sólo es, para él, lo sensible). Cuando imaginamos un objeto, lo hacemos como algo nada-presente, nada-físico, nada-tangible. En este sentido Sartre afirma que la imagen se da como casi-nada.

¿Cómo es posible, entonces, imaginar un objeto? Según Sartre, la imaginación deriva del saber. La imaginación es hija del saber y de la experiencia sensible, que le dan los elementos para recrear cosas que ya sabíamos y que ya vimos, sólo que de otra forma⁴. Sin embargo, cuando imaginamos hacemos algo diferente de pensar por conceptos o de percibir: la imaginación puede ser fantasía, es decir, puede ser creativa, constituir algo nuevo (es experiencia común y sencilla)⁵. A pesar de esta creatividad,

² J. P. SARTRE, *Lo imaginario, Psicología fenomenológica de la imaginación*, trad. de M. Lamana, Editorial Losada, Buenos Aires 1968, p. 14.

³ «Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. [...] Una percepción es percepción de algo, digamos de una cosa; un juzgar es un juzgar de una relación objetiva; una valoración, de una relación de valores; un desear, de un objeto deseado, etcétera. [...] En todo *cogito* actual, una “mirada” que irradia del yo puro se dirige al “objeto” que es el respectivo correlato de la conciencia a la cosa, la relación objetiva, etc., y lleva a cabo la muy diversa conciencia de él», E. HUSSERL, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, F.C.E., Mexico-Buenos Aires 1985, p. 199 (§ 84).

⁴ Es lo que afirma también Aristóteles cuando, diferenciando la imaginación de la percepción, dice: «lo que ve posee en algún sentido el calor, porque cada órgano de sentido es capaz de recibir el objeto percibido, pero sin su materia. Esa es la razón por la que, aun cuando los objetos de la percepción se hayan ido o hayan desaparecido, las sensaciones y las imágenes mentales están aún presentes en el órgano del sentido», Aristóteles, *Obras*, trad. de F. De P. Samaranch, Aguilar, Madrid 1977, p. 859 (cfr. *De Anima*, III, 2-3).

⁵ La imagen aquí descrita difiere de la memoria y de la anticipación. Esas facultades, en efecto, no ponen sus objetos como inexistentes. «Existe una diferencia esencial entre la tesis del recuerdo y la de la imagen. Si recuerdo un acontecimiento de mi vida pasada, no lo imagino, lo recuerdo. Es decir, que no lo propongo como *dado-ausente*, sino como *dado-presente en el pasado*», *ibid* p. 268. De la misma manera la anticipación: «Cuando juego al tenis veo que mi adversario golpea la pelota con la raqueta y salto junto a la red. Hay, pues,

Sartre afirma que la imaginación no nos enseña nada nuevo (es esta la tercera característica de la imagen): una imagen es un acto y, en cuanto tal, no puede ser observada como un objeto físico. «Ahora bien, puedo guardar cuanto quiera una imagen ante mi vista, que nunca encontraré más de lo que haya puesto en ella»⁶. Para definir la manera en la que podemos percibir nuestras imágenes, entonces, Sartre habla del fenómeno de la *cuasi-observación* (no se puede ver una imagen mental como si fuera algo objetivamente visible).

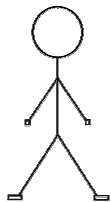
La cuarta característica de la imagen es la espontaneidad de la conciencia que imagina: a diferencia de la percepción, pasiva (relativa a lo percibido), la imaginación no pone límites a la producción y a la conservación de los objetos imaginados. La conciencia es absolutamente libre de imaginar lo que quiera y, a partir de esto, Sartre construye su controvertida teoría de la absoluta libertad de la conciencia.

Resumiendo, imaginar un objeto, para Sartre, consiste en: 1) hacerlo trascender de cualquier realidad físico-espacial (a diferencia de un perro real, física y concretamente determinado, el perro imaginado no tiene un lugar ni dimensiones ni relaciones reales); 2) crear la imagen de manera absolutamente libre y espontánea (puedo imaginar al perro de seis, ocho o noventa y nueve patas, si me da la gana); 3) resignarse a no conocer nada nuevo, puesto que la imagen es creación y no contemplación.

Imagen y estética.

¿Cuál es la relación entre lo imaginario y lo bello? En las últimas páginas de *L'imaginaire* (1940), Sartre esboza los principios de una estética propia, es decir, de una teoría original sobre lo bello. La observación principal es que «la obra de arte es un irreal»⁷. Pero para entenderla debemos dar un paso atrás y tomar un ejemplo.

Estamos frente a un cuadro (el ejemplo es visual, pero hay que subrayar que se puede tratar de una obra musical, de un texto, etc.: por imagen, naturalmente, no se entiende sólo un tipo de experiencia visual) y lo estamos observando: hay unos cuantos colores, unas líneas, unas formas pintadas sobre la tela. Para Sartre, el cuadro en sí no es una imagen. La imagen surge cuando nuestra conciencia elabora los datos de la percepción y constituye una conciencia del objeto-cuadro en imagen. A partir del cuadro en concreto (estratos de color, dimensiones reales y localización espacio-temporal, condiciones climáticas etc.), la conciencia extrae una imagen. Pero, en cuanto imagen, participa del ámbito trascendental e irreal de la conciencia.



Lo que Sartre quiere subrayar es que debemos distinguir el cuadro de la imagen del cuadro, así como antes debíamos distinguir la cosa de la propia imagen (el perro imaginado tiene características totalmente diferentes a las del perro real). Observemos el ejemplo que figura a la izquierda de este texto. ¿Qué es? Todos somos capaces de interpretarlo. Pero la percepción, sola, nos indica sólo una serie de líneas que, sin un saber previo, no sabríamos interpretar. Todos reconocemos una figura humana, pero sólo porque, en el dibujo, reconocemos el

una anticipación, ya que preveo la trayectoria de la pelota. Pero esta anticipación no propone por sí misma el paso de la pelota por tal o cual punto. En realidad, el porvenir no es aquí más que el desarrollo *real* de una forma empezada por el gesto de mi adversario», *ibid.* p. 269.

⁶ *Ibid.*, p. 20.

⁷ *Ibid.*, p. 241.

analogon de un ser humano. Entre el dibujo (las líneas, el color, la bi-dimensionalidad) y la imagen hay una diferencia crucial: el paso de lo real (físico y concreto) a lo irreal (la elaboración creativa de una percepción). Repetimos que con irreal no debemos entender lo imposible, sino una manera particular de darse de los objetos (distinta de la realidad, por así decir, tangible). Otro claro ejemplo puede ser la escritura: quien no conoce el código no puede entender que una letra (un signo) indique un sonido y que la unión de más letras indique una palabra, que a su vez evoca una imagen.

La idea de separar un cuadro (o un dibujo, un árbol, una cosa cualquiera) de su imagen es difícil de aceptar para el sentido común porque, en la mayoría de los casos, todos conocemos el código. Pero el principio es sencillo (y es nada menos que la distinción entre significante y significado): si leo “lluvia”, la palabra “lluvia” tiene que ver sólo indirectamente con las gotas de agua, con la sensación de estar mojado y con las emociones que nos evoca esta palabra. La realidad es “lluvia” trazada en línea cursiva con la pluma, mientras que la imagen evocada es algo totalmente diferente de la tinta. Lo mismo pasa frente a un cuadro: cuando observo el “Guernica” de Picasso, la imagen surge sólo si voy más allá de la bi-dimensionalidad del cuadro, de la materia (óleo) utilizada, de las dimensiones reales (...x...). Para Sartre, ir más allá del cuadro significa irrealizar todo esto para constituir una imagen.

Volvemos al principio. Hemos dicho, con Sartre, que la obra de arte es un irreal. La estética se ocupa de juicios: ¿Qué es bello? ¿Qué no? Según Sartre, el juicio estético se aplica siempre a la imagen y nunca a la realidad, la cual cumple la función de soporte o substrato para la imagen. Mas si la imagen es una irrealidad, el juicio sobre lo bello concernirá siempre a la irrealidad. El hecho parece más evidente si reflexionamos sobre el arte contemporáneo que, a diferencia del arte renacentista, poco tiene que ver con la imitación de la realidad. «Este cuadro sigue funcionando como *analogon*. Sencillamente, lo que manifiesta a través de él es un conjunto irreal de *cosas nuevas*, de objetos que no he visto ni veré nunca, pero que no por eso dejan de ser objetos irreales, objetos que no existen *en el cuadro*, ni en ninguna parte del mundo pero que se manifiestan a través de la tela y que se han apoderado de ella por una especie de posesión. Y es el conjunto de estos objetos lo que calificaré de *bello*»⁸.

Podemos decir que, para Sartre, el arte no es imitación de la realidad, sino su reelaboración. El artista toma la realidad como substrato para luego negarla, afirmando un punto de vista particular, una imagen, que, en cuanto irreal, renuncia con decisión a la objetividad. Se deduce que no hay universalidad de la producción ni de la fruición artística. Cada verdadero artista, para el autor, además, deja su huella, la huella del propio imaginario, de la propia manera de negar la realidad para afirmar la imagen.

El movimiento artístico conlleva una primera visión imaginaria y un sucesivo intento de realizar lo irreal, es decir de concretar la propia visión mediante la obra o, mejor dicho desde el punto de vista sartriano, irrealizar lo real. «El acto que imagina, tomado en su generalidad, es el de una conciencia que apunta a un objeto ausente o inexistente a través de cierta realidad que en otra parte he llamado *analogon* y que funciona no como un signo, sino como un símbolo, es decir, como la materialización del objeto apuntado. Materializar no significa aquí realizar sino por el contrario, *irrealizar* el material por la función que se le asigna»⁹.

⁸ Ibid., p. 244.

⁹ SARTRE, *El idiota de la familia. Gustave Flaubert desde 1821 a 1857*, trad. de P. Canto, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires 1975, tomo II, p. 22. La biografía sobre Flaubert fue escrita en los años sesenta

Modelo de Giacometti, por ejemplo, es el hombre y, más exactamente, un hombre cuyas partes no se puedan aislar, es decir, un hombre que aparezca en bloque y no una simple yuxtaposición de brazos, piernas, nariz, ojos, etc. El hombre, para Giacometti, es una unidad indisoluble y el objetivo de su arte es crear un hombre íntegro y dinámico, mediante una materia inerte y estática como el yeso o el bronce. Se trata de un hombre imaginario porque el artista italiano no busca un hombre particular, su intento no es el retrato sino su contrario: la falta de individuación, la universalidad.

Para conseguirlo, el escultor quiere invocar la imaginación del espectador, de manera que su obra emane calor, movimiento, vida, a pesar de la fría inmovilidad de la materia. El sentido de la búsqueda de Giacometti es, entonces: «¿Cómo hacer un hombre de piedra sin petrificarlo?»¹⁰.

Para Sartre, el error de los escultores clásicos era precisamente eso: confundir el espacio real con lo imaginario, es decir intentar atribuir al objeto esculpido facciones lo más realistas posibles, definiendo así cada parte singular y haciendo de la obra una yuxtaposición de las mismas.

Poniéndose desde un punto de vista opuesto al de los escultores clásicos, Giacometti rindió a sus estatuas un espacio imaginario y sin particiones. «A sus personajes de yeso confiere una distancia absoluta, como el pintor a los personajes de su tela»¹¹.

El objetivo se consigue abandonando la idea de semejanza e imitación para intentar modelar la materia de manera que pueda acercarse a la percepción irreal del espectador. La tarea del artista, entonces, no es independiente del espectador. El artista busca un puente con lo imaginario del espectador y la obra es una especie de catalizador entre lo real y lo imaginario¹². Para hacer esto, Giacometti resuelve el problema de la unidad de lo múltiple eliminando la multiplicidad: sus obras parecen un bloque único vital y un material como el bronce asume cierta energía. El bronce deja así de ser bronce para ser, irrealmente diría Sartre, un hombre que camina. «Para donar una expresión sensible a la presencia pura, a este don de sí, a este surgimiento instantáneo que Giacometti busca, recurre al alargamiento»¹³. Sus estatuas son filiformes porque, de esta manera, la división en partes del hombre es limitada.

Para Sartre, sin embargo, Giacometti nunca podrá conseguirlo: su búsqueda de lo absoluto no podrá tener fin, «Este nuevo Aquiles jamás alcanzará la tortuga». El arte es eternamente perfeccionable: en cuanto irreal, es expresión de libertad y la libertad no podrá jamás dejarse absorber enteramente en lo real; es perpetuo reenvío a otro que no está. El artista sigue, no obstante, porque es una especie de poseso¹⁴.

(y publicada en 1972), hay que subrayar como Sartre confirma enteramente, en esta, las teorías sobre la imagen de *L'imaginaire* (1940).

¹⁰ SARTRE, *Situations III*, trad. propia, Gallimard, Paris 1949, p. 293.

¹¹ *Ibid.*, p. 299.

¹² «El arte de Giacometti está emparentado con el del prestidigitador; nosotros somos sus explotados y sus cómplices. Sin nuestra avidez, nuestra precipitación atolondrada, los tradicionales errores de nuestros sentidos y las contradicciones de nuestra percepción, Giacometti lo lograría dar vida a sus retratos», SARTRE, *Literatura y arte*, trad. de M. Scuderi, Editorial Losada, Buenos Aires 1977, p. 279.

¹³ SARTRE, *Situations III*, p. 301.

¹⁴ «Giacometti ha comprendido, desde mucho tiempo atrás, que los artistas trabajan en lo imaginario y que no creamos otra cosa que trampantojos; sabe que los monstruos imitados por el arte sólo provocarán terrores artificiales en los espectadores. Sin embargo, no pierde la esperanza; un día mostrará un retrato de Diego muy semejante, en apariencia, a los otros. Estaremos prevenidos, sabremos que sólo es un fantasma, una vana ilusión prisionera de su marco. No obstante, ese día experimentaremos, delante del mudo lienzo, un choque, un pequeñísimo choque. El mismo que experimentamos cuando regresamos tarde y un desconocido avanza

Lo que hemos dicho no vale sólo para la pintura y la escultura, sino para cada expresión artística. Por ejemplo, un actor, aún siendo un hombre real, vive irrealmente su personaje. Cuando el público podía observar a V. Gassman recitar Hamlet, sabía que tenía en frente, realmente, al mismo Gassman, pero la estética de la obra no podía ser alcanzada si no a condición de abandonarse a la imaginación, a las atmósferas de Elsinor e identificando, irrealmente, al actor con Hamlet¹⁵.

Lo que Sartre no dice, pero estoy seguro de serle fiel, es que hay una diferencia fundamental entre *ver* y *mirar* una escultura o una obra teatral, así como hay diferencia entre *oír* y *escuchar* un fragmento musical. Hay dos maneras de disfrutar de un objeto: con la percepción el objeto es cogido en su dimensión real, con la imaginación en su dimensión estética, en su sentido profundo.

Para Sartre, lo bello pertenece exclusivamente al ámbito irreal de una obra. «Se puede concluir de estas observaciones que lo real nunca es bello. La belleza es un valor que nunca se podría aplicar más que a lo imaginario y que comporta el anonadamiento del mundo en su estructura esencial. Por eso es estúpido confundir a la moral con la estética»¹⁶. Sobre la confusión entre moral y estética volveremos más tarde.

Por ahora anotamos que el arte es lo que se opone a la caducidad del mundo. Este está destinado a sobrevivir porque no está anclado a dimensiones reales, al contrario es irrealidad y por esto sobrevivirá al devenir del ser: «El disco ha de estar rallado en ese sitio, porque hace un ruido raro. Y hay algo que aprieta el corazón: que esa tosecita de la aguja en el disco no afecta en absoluto a la melodía. Está tan lejos, tan lejos, atrás. También lo comprendo: el disco se raya y se gasta, quizá la cantante haya muerto; me iré, voy a tomar el tren. Pero detrás de lo existente que cae de un presente al otro, sin pasado, sin porvenir, detrás de esos sonidos que día a día se descomponen, se descansan y se deslizan hacia la muerte, la melodía sigue siendo la misma; joven y firme, como un testigo despiadado»¹⁷.

Imagen y ética.

L'imaginaire parecía excluir una relación entre imaginación y moral. Para Sartre, la imagen no es más que una entidad irreal y, en cuanto tal, incapaz de influir sobre la realidad (excepto a nivel patológico), siempre es efecto y nunca causa (porque si fuese causa de algo, sí que debería ser real). Entre las consideraciones estéticas del final de la obra, además, Sartre habla de “desinterés” hacia el objeto artístico, en el sentido que el

hacia nosotros en la noche», *Literatura y arte*, pp. 279-280. Cfr. M. SICARD, *Esthétiques de Sartre*, “Obliques” 24-25 (1978), pp. 28-35.

¹⁵ Desde el punto de vista del actor, «cada nuevo personaje se convierte en una *imago* provisional, un parásito que, incluso fuera de las representaciones, vive en simbiosis con él y, a veces,..., lo irrealiza, dictándole sus actitudes» *El idiota de la familia* cit., p. 24.

¹⁶ *Lo imaginario*, p. 247.

¹⁷ SARTRE, *La náusea*, trad. de A. Bernárdez, Editorial Losada, Buenos Aires 1979, p. 195. No hay que pensar, de toda manera, que un objeto artístico se preste a *cualquier* interpretación. Aún siendo irreal, está vinculado a una idea correspondiente con el *analogon* material que, en este punto, constituye un *centro real y permanente de irrealización*: «el objeto es soporte de la irrealización, pero la irrealización le da su necesidad porque es menester que él sea para que ella se produzca. Aquí lo imaginario está lejos de ser huida, vaguedad sin contornos, puesto que él mismo tiene la fuerza, la impenetrabilidad y los límites del pedazo de mármol. El ser compacto e inerte de piedra está allí para desrealizarse públicamente al desrealizar a quienes lo miran», *El idiota de la familia* cit., p. 153. Sobre las palabras como centros de irrealización, consultar el interesante capítulo “Scripta Manent” (en particular, pp. 302-20 de la edición citada). Cfr. también F. JEANSON, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Seuil, Paris 1965, p. 90-96 y A. GONZI, *Fondazione, creazione e creazione artistica in Sartre*, “Revista di filosofia” 85 (enero-abril 1992).

objeto estético, hijo del objeto imaginario, nada tiene que ver con la *acción* del hombre en el mundo real.

Con todo, en el año 1952, el autor admite, en *Saint Genet comédien et martyr*, una dimensión moral de lo imaginario, con todas las consecuencias previsibles desde antes: que la imagen puede ser causa de algo, que el bien y el mal se distribuyen según la pareja antitética real/irreal. Saint Genet es la biografía escrita con ocasión de los encuentros que lo ligaron a Jean Genet, escritor que Sartre, y otros representantes de la cultura francesa, contribuyeron a excarcelar.

Respecto al tema del presente artículo, poco importa el suceso personal de Jean Genet. La suya es la historia de una liberación: desde la alienante calificación de “ladrón”, él asume sobre sí esta objetivización, la elabora y vive sus consecuencias; después de que entiende que no podía realizar las previsiones de sus detractores, los «justos», busca una evolución que lo conduzca más allá y se hace esteta, descubriendo así las posibilidades de la irrealidad (mediante la celebración del gesto); en fin, se inventa escritor, para poner en práctica el intento de desvencijar el mundo de los justos que mediante el gesto sólo estaba bosquejado; mediante la escritura, Genet puede insertar en el ser no sólo el propio imaginario sino también el mal, o sea la crónica romanizada de la propia mezquina y maligna odisea.

Genet representa, para Sartre, el ideal del autor maldito, rebelde (a pesar suyo, al menos al principio) frente a su sociedad, la provincia agrícola francesa de la primera mitad del siglo XX. El intento que ahora nos proponemos es el de establecer una relación entre la moral y la estética sartriana, y el peculiar enlace entre lo real y lo irreal, el ser y lo imaginario.

El escenario que Sartre nos presenta en *Saint Genet* es una inquietante división social: de un lado el bloque conservador, la clase campesino-burguesa (los que Sartre llama los justos); del otro lado Genet, que representa a los rechazados, los huérfanos, los marginados; de un lado los que *son*, que son fuertes de una propia identidad ligada a la dinastía familiar o a los valores de la tradición, del otro los que *no son* porque no conocen más que una identidad impuesta, de cuyos valores intentan escaparse. Claro, también Genet *es* (vivió, actuó), pero ser y no ser significan, en este contexto, una participación o una exclusión de la sociedad: ser y no ser en sentido fuerte, como una identidad, como algo clasificable, como, en pocas palabras, una cosa o, al contrario, como una *libertad*.

Sartre nos dice que la sociedad campesina (de la que Genet huye) representa bien lo que significa *ser* para un grupo humano: tener continuidad, tradición, valores que se confunden con el ritmo de las estaciones y con la solidez de la tierra, la perpetuación del esfuerzo cotidiano, el despertarse y el acostarse según el sol. El campesino tiene una identidad fuerte, experimentada y consolidada en el contacto milenar con la naturaleza y vive inmerso en la *realidad*. Sartre, en *Saint Genet*, aplica las características del ser (del *en-sí*, con el lenguaje de *L'être et le néant*) a la sociedad campesina, conservadora, como si la conservación de los valores antiguos se pareciera a la inercia con la que una cosa perpetua su presencia. Es normal que desde el punto de vista de una sociedad agrícola, que cree firmemente en la realidad, la irrealidad deba ser algo maligno. Este probablemente es el mensaje de *Saint Genet*: para una sociedad de valores firmes, de tradiciones, etc., cualquier acto excesivamente imaginativo es susceptible de ser mirado con sospecha. Si son valores: la tierra, los ciclos de la naturaleza, el despertarse al canto del gallo, la fiesta del sábado y sólo el sábado, si estos son los valores del ser, como nos dice Sartre, y si sobre el ser se aplica el juicio de bueno, un juicio positivo (la realidad,

la naturaleza, el trabajo cotidiano es el Bien), entonces soñar con huir de esta realidad es, en sí, maligno.

El campesino observa con desconfianza a quien huye de la realidad para refugiarse en lo que Sartre llama “irrealidad” o “imaginario”. Es normal: el campesino sabe perfectamente, sin que Kant se lo explique, que cien sacos de fruta imaginarios no son cien sacos reales¹⁸. Él conoce el trabajo, el sacrificio, la dura realidad y una correspondiente espiritualidad que lo hace reaccionar con sospecha frente a las fantasías. Lo mismo se puede decir de la clase burguesa y de la vida de las metrópolis, aún si es evidente para todos que la ciudad siempre es más permisiva con las novedades y es un ambiente mucho más (quizá demasiado) humano.

Resulta que el Ser, la realidad, coincide con el Bien, porque es un apoyo firme, sólido, constante. «Al hacer el Bien me pierdo en el Ser, abandono mi singularidad, me convierto en sujeto universal: en relación con el Bien los hombres de buena voluntad son intercambiables. Son, está bien que sean, el ser es un bien, el Bien es el Ser»¹⁹. Se deduce que el Mal es lo irreal, o sea lo que escapa a la realidad, lo que subvierte la realidad. La irrealidad (el término seguramente es desafortunado, porque permite demasiada confusión) no es la imposibilidad. El mal, claramente, conlleva realidad, pero para Sartre el mal coincide siempre con una disminución del ser, de la realidad misma. También un homicidio, que afecta sin duda la realidad, aporta una carencia de ser, una disminución de la realidad: un hombre muere, el ser pierde una pieza. Lo malo es lo irreal porque se opone a la realidad: es negar algo, intentar o conseguir destrozarse algo y, sobre todo, es oponerse a la realidad de los hechos. Lo imaginario es irreal porque las imágenes son descompresión de lo real, irrealidades sin sensibilidad, realidades profundamente subjetivas. «Es que el Mal se llama también, muy simplemente, lo imaginario»²⁰. Cumplir el mal, como sabe perfectamente el campesino, es negar la realidad, huir de la realidad y con mayor razón hacia la imaginación. Porque la imaginación es cosa débil, volátil, poco seria. La creatividad gusta si se adecua a la realidad, pero la fantasía *tout court*, la que va mucho más allá de la realidad, es negativa: aleja del ser, de la naturaleza, del sacrificio físico. Queda claro que Sartre no coincide con esa concepción del bien. El campesino y el burgués así descritos viven un bien limitado, privado de la imaginación y (como veremos) de la libertad.

Sartre cumple una ecuación arriesgada, con cierta coherencia (luego examinaré su eventual validez): lo imaginario, único ámbito de la belleza, es el ámbito también del mal. El criminal y el artista, aun si no son de la misma especie, ambos contribuyen a negar la realidad. El criminal niega la realidad social. El artista niega la realidad física. El encuentro de los dos es el *autour maudit*, el esteta, él que niega la realidad para consagrarse en el gesto, en la apariencia, en la artificialidad. El gesto huye de la realidad por su inconsistencia, su inutilidad desde el punto de vista de las sociedades sólidas, firmes, cuyos valores reflejan la realidad y desprecian las huidas en lo imaginario.

¹⁸ «Cien escudos efectivos no contienen en absoluto nada más que cien escudos posibles. En efecto, como éstos significan el concepto y aquéllos el objeto y su posición en sí, en el caso de que éste contuviera más que aquél mi concepto no expresaría todo el objeto y por ende no sería tampoco su concepto adecuado. En cambio, en mi estado patrimonial tengo más con cien escudos efectivos que con su mero concepto (es decir, con su posibilidad), puesto que en realidad el objeto no sólo está contenido analíticamente en mi concepto sino que se añade sintéticamente a mi concepto (que es una determinación de mi estado), sin que mediante este ser ajeno a mi concepto sufran el mínimo aumento esos cien escudos mencionados», I. KANT, *Critica de la razón pura*, trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires 1979, p. 254.

¹⁹ SARTRE, *San Genet, comediante y mártir*, trad. de L. Echavarrí, Editorial Losada, Buenos Aires 2003, p. 204.

²⁰ *Ibid.*, p. 206.

Ovidio escandalizaba a la Roma de Augusto, aun ligada a los valores republicanos. Baudelaire escandalizaba a la sociedad burguesa parisina, así como Genet. Los ejemplos son muchos y se perpetúan en la contemporaneidad (aunque la sociedad de los consumos supo absorber las transgresiones integrándolas en el mercado).

La realidad es fea. Lo bello, entendido como huida de la realidad, como imaginación, puede ser el mal²¹. «La imaginación tiene un rostro doble; si el justo quiere utilizarla bien es una confesión de impotencia: se imagina lo que no se posee y lo que no se puede crear; pero si a alguna alma orgullosa y perdida le gustan las imágenes por ellas mismas y pretende crear un orden de apariencias engañosas, un universo parasitario que se nutre cínicamente del nuestro, una caricatura diabólica de la Creación, entonces la imaginación se convierte en blasfemia y desafío. [...] El sueño pone de manifiesto el reino humano porque sólo el hombre puede producir la apariencia, pero es para presentar inmediatamente este reino como una nada. En el sueño el hombre lo puede todo, pero este imperio absoluto no es sino el absoluto poder de destruirse. El hombre de Genet, criatura del orgullo, se arranca del ser para instalarse en un puro parecer»²².

Algunas dificultades.

Hemos visto como Sartre hace de lo imaginario un lugar favorable al Mal y a la Belleza. Cabe la sospecha que se trate de una provocación: frente a una sociedad que prefiere la estabilidad y el mantenimiento del *status quo*, Sartre insiste en el valor de la libertad. Libertad en el sentido más profundo: un hombre siempre puede hacer algo de sí de lo que la sociedad hizo de él. Libertad de conciencia, es decir, de pensamiento e imaginación, antes que de acción. En este sentido, libre es quien se opone a la realidad, vista como el cristalizar de las personas en roles y dimensiones atribuidas por la familia, el entorno social, el estado etc.: “tú serás ladrón”, “tú serás abogado”, “una buena mujer se porta así y así”.

Estas, para Sartre, pueden ser llamadas realidades. Lo que se opone a la realidad es la “irrealidad”. El término es desafortunado, porque también una imagen es un tipo de realidad (real sin estar en acto). Poco importa: para Sartre la imaginación, la fantasía, son maneras de perderse en algo que se opone, que niega la realidad. En vez de hacer de lo imaginario fantástico el lugar de la creación, Sartre hace de eso el lugar de la negación. ¿Es así? Cabe la tentación de afirmar que *omnia creatio negatio est*.

Creación y negación conviven en la imagen. De un lado se niega una realidad presente, del otro se intenta crear una nueva. La verdadera creación empieza en lo imaginario, que es irreal, para acabar, otra vez, en la realidad: el artista transforma la imagen en cuadro, el escritor deja las huellas de sus palabras, el arquitecto proyecta edificios que nacen de su fantasía, el cocinero aplica lo imaginario a los sabores de la mesa. Los ejemplos son infinitos porque todo “nuevo” pasa por lo imaginario.

La teoría sartriana de la imaginación parece tener su validez. Hay cuestiones, sin embargo, que no convencen. Primero la excesiva radicalidad de la división entre

²¹ Morpurgo Tagliabue, en un magnífico artículo, evidencia el hecho que Sartre se refiere exclusivamente a los artistas decadentes del siglo XIX, pero el arte no se acaba allí. Justa la observación, aun si hay que preguntarse: ¿Un artista persigue el bien o la belleza? Más a menudo la segunda, aun cuando se ocupa de pinturas de carácter religioso o moral. El artista *tout-court* persigue la belleza y, para Sartre, esto significa privilegiar lo bello al bien y, de consecuencia, estar abierto al mal. Cfr. G. MORPURGO-TAGLIABUE, “Estética ed etica in Sartre”, *Aut-aut* n. 51-52, pp. 254-264 (primera parte) y 195-203 (segunda parte).

²² *San Genet* cit., p. 425.

realidad e irrealidad, entre cosas e imágenes. La frontera no es tan marcada como pretende el autor. El surrealismo nos ha enseñado que de una cosa cualquiera se puede sacar un elemento fantástico. La conciencia no es el único guardián de la imagen. La imagen está guardada en los objetos y no sólo en los objetos artísticos, porque los objetos poseen cierta virtualidad, potencialmente infinita. Con Sartre y contra Sartre descubrimos que el ser en-sí es una ilusión tal y cual lo es el *noumeno* respecto al *fenómeno*. Realidad e imagen están en las cosas o, para decirlo con H. Bergson, las cosas son imágenes²³. Todo puede participar, en efecto, de la dimensión artística o fantástica: también un retrete; es la gran lección de las vanguardias²⁴.

Un segundo orden de dificultades nace de la teoría estética de Sartre. ¿Dónde está lo bello? ¿En las cosas? O ¿en la conciencia? El juicio estético es por la conciencia, sin duda. Pero se refiere a las cosas (un cuadro, una sinfonía, una poesía, una mujer, un paisaje, etc.). Sartre nos dice que se refiere a las cosas en tanto que irrealizadas por la conciencia, pero esto es un sofismo: lo que pretende Sartre es que juzguemos bella una obra sin percibirla, sino sólo imaginándola. La realidad de los hechos demuestra todo lo contrario, demuestra la necesidad de la percepción y, según el pensamiento sartriano, la percepción nos pone en contacto con la realidad. Este contacto es necesario porque hay una riqueza en el mundo insaciable para la conciencia. Si así no fuera, todo ya habría sido imaginado o pensado. El mundo excede la conciencia y la belleza está presente en el mundo, en las cosas, en las obras artísticas. Calvino definía como “clásico” lo que no acaba de decir lo que tiene que decir²⁵. Una obra artística, un cuadro por ejemplo, necesita ser mirado más y más veces, necesita ser percibido a fondo, porque lo bello no se acaba en una imagen de la conciencia, sino que está presente (a veces escondido) en una realidad, en la realidad cuadro y sólo mediante la percepción podemos llegar a entenderlo. Hay que buscar la belleza mediante los ojos, el oído, el tacto, porque las cosas son bellas y lo bello es un juicio y no una exclusividad de la conciencia. Es lo que el mismo Sartre parece comprender en su primer artículo, cuando afirma: «Él [Husserl] arrambló para un nuevo tratado sobre las pasiones que se inspirará a la siguiente verdad, tan sencilla y desconocida por los refinados: si amamos una mujer, es porque ella es amable»²⁶. Así, si atribuimos la belleza a un cuadro, es porque el cuadro es bello. El juicio será siempre subjetivo, pero cada juicio va hacia un dato que es percibido como realidad. A diferencia de lo que piensa Sartre, se puede y se debe afirmar que la belleza es real y que la realidad puede ser bella.

Otra dificultad reside sin duda en la relación que el autor establece entre Ser, Bien y Belleza. Hemos visto como Sartre niega que la realidad pueda ser bella, pero le atribuye, en *Saint Genet*, el carácter de buena. La realidad, el Ser, es como mujer fea de la que se dice que, por lo menos, es buena o simpática. Sartre es un autor que cultiva cierto patetismo en sus obras: dramatiza y aspira a constituir categorías absolutas; a

²³ Cfr. el capítulo I de H. BERGSON, *Matière et mémoire*, P.U.F., Paris 1896. Cfr. también M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, trad. de J. Cabanes, Península, Barcelona 1975, sobre todo pp. 25-47.

²⁴ La virtualidad de las cosas no necesita de la conciencia. La conciencia nombra, dispone significados, aporta lo nuevo al mundo. No hay conciencia sin un mundo, es lo que el joven Sartre había entendido perfectamente cuando descubrió, con Husserl, que la filosofía podía y debía hablar las cosas mismas: «toda conciencia es conciencia de algo. No se necesita nada más para acabar con la filosofía dulzona de la immanencia, en la que todo ocurre por compromisos, cambios protoplásmicos, mediante una tibia química celular. La filosofía de la trascendencia nos echa a las calles, entre las amenazas, bajo una luz cegadora». SARTRE, *Situations I*, trad. propia, Gallimard, Paris 1947, p. 31.

²⁵ Cfr. I. CALVINO, *Perché leggere i classici*, Mondadori, Milano 1991.

²⁶ *Ibid.*, p. 32.

veces es convincente, otras parece dejarse llevar por la propia inspiración y nos encontramos con algo extraño, lejano del sentido común.

En la época del nihilismo, Sartre contesta con un provocativo maniqueísmo: el Ser/Bien y el No-Ser/Mal. Hasta aquí nada nuevo: el mal como carencia de ser; pero, Sartre añade: lo malo participa del ámbito de lo imaginario, que asume, así, cierta connotación maldita. Vivir la irrealidad, entonces, es malo y es bello al mismo tiempo. Aquí Sartre se equivoca, pero el engaño es sutil. Como Platón, condena las fantasías de los poetas, de los artistas y del hombre común: mediante aquellas no se vive la realidad y vivir la irrealidad es malo²⁷. El autor nos dice algo que pocos filósofos tienen la valentía de afirmar: que lo malo tiene su encanto, su propia peculiar belleza.

Debemos, entonces, distinguir dos valores por la conciencia: el bien (cuando aquella permanece en la realidad, se entrega a esa) y lo bello (cuando trasciende lo real hacia lo irreal, lo artístico, lo imaginario). Bien y bello son dos valores distintos: se puede vivir para uno o para el otro. Difícilmente pueden convivir: si elegimos lo bello, elegimos (aun en mínima parte) el mal, es decir la ruptura, la separación, la negación de la propia realidad, del entorno social, de la tradición. Oscar Wilde afirmaba que una obra de arte no participa del bien o del mal, sino sólo de lo bello o de lo feo²⁸. Sartre va más allá: si una obra prescinde de la moral, si un hombre vive para la belleza, si no cultiva la tensión hacia el bien, simplemente el bien deja de ser un valor y, precisamente por esto, la obra de arte es ausencia del valor del bien, es decir una apertura al mal. El desinterés para el bien conlleva el hecho de que el artista sea, casi por definición, maldito, o al menos sus obras.

Las indicaciones sartrianas dan el paso hacia una nueva moral, que comporta la necesidad de afirmar la vida humana como una constante elección entre el bien y lo bello, entre la costumbre y la novedad, entre la fidelidad a lo que es y la libertad de imaginar lo diferente, como cuando se elige entre la fidelidad matrimonial y las inconsistentes aventuras nocturnas. El bien no es lo bello: comporta sacrificio, constancia, fidelidad, mantener lo prometido. Lo bello no es el bien: en la filosofía sartriana es la experiencia de la fuga, de la aventura, del intento de sustituir los antiguos valores.

¿Cuántas veces nos encontramos en el cruce entre la acción buena y la acción bella? ¿Cuántas veces nos decimos: sería bello pero no está bien? ¿Cuántas veces renunciamos al bien conocido para gozar de lo bello imprevisible? Siguiendo las indicaciones sartrianas, hay que elegir y la elección siempre es una elección de valor: de un lado está lo bueno, del otro lo bello. Qué significa: ¿Queremos la realidad o lo imaginario (que comporta la planificación de lo nuevo, la sustitución de los valores)? Sartre identifica la realidad con la salud y lo imaginario con cierta embriaguez del alma, una huida de las reglas, la rebelión que se opone al ritmo, a la costumbre de lo cotidiano.

Si todo se resolviera en esta dramática dicotomía, la vida y la sociedad humana serían precarias o imposibles. Aquí está el error de Sartre: dar a la realidad y a la irrealidad, al bien y a lo bello, al ser y a la nada, el mismo *peso*. Pero no es así: el Ser pesa más que la Nada y la realidad más que la irrealidad. La irrealidad nunca es totalmente irreal: las fantasías no nacen de la nada, quizá se dirigen hacia la nada pero surgen a partir de una negación de la realidad (como afirma el mismo Sartre): la imaginación, la irrealidad, es descompresión de ser, re-elaboración de la realidad. Aún aceptando que la fantasía es nada-real, siempre conlleva *algo* real.

²⁷ Cfr. PLATÓN, *Republica*, libro VI.

²⁸ Cfr. la prefación a O. WILDE, *El retrato de Dorian Gray*, Losada, Buenos Aires, 1998.

Las imágenes son realidades débiles. Si la realidad es un agarradero eficaz, la vida imaginaria es frágil, incorpórea, constituida por relámpagos que se desvanecen y dejan una huella sólo cuando decidimos pasar a la acción, transformar en realidad lo que antes sólo era un fenómeno imaginario (es el caso, entre otros, del arte). La realidad, el bien, la sociedad, las costumbres, pesan porque conllevan continuidad y consistencia. Lo bello sartriano es efímero, fugaz, ineficaz.

El bien y lo bello pueden ser considerados valores distintos. La experiencia de todos nos indica que, a veces, pueden convivir porque, tal vez, persiguiendo lo bello se encuentre algo bueno²⁹. El estetismo sartriano no convence, porque el mundo excede la conciencia y debemos aferrarnos a la realidad. De la misma manera, las fantasías se aferran a las percepciones y lo irreal a lo real. Puede haber un Ser sin la Nada. Pero nunca habrá una Nada sin un Ser previo y consistente que le de origen. La misma imaginación, de hecho, es fruto de nuestro saber (tercera característica de la imagen) y nuestro saber, inevitablemente, deriva de percepciones previas. «Así, invirtiendo la fórmula de Spinoza, podríamos decir que toda negación es determinación. Lo cual significa que el ser es anterior a la nada, y la funda. Esto ha de entenderse no sólo en el sentido de que el ser tiene sobre la nada una precedencia lógica, sino también de que la nada toma su eficacia, concretamente, del ser. Es lo que expresábamos al decir que *la nada infesta al ser*. Eso significa que el ser no tiene necesidad alguna de la nada para concebirse, y que se puede examinar exhaustivamente su noción sin hallar en ella el menor rastro de la nada»³⁰.

La relación entre imaginación y libertad.

Otro problema, que surge en la aproximación de lo imaginario al mal, tiene que ver con la relación muy particular que existe entre imaginación y libertad.

En S. Genet, Sartre nos presenta la imaginación como el ámbito metafísico del mal, porque niega la realidad y la situación en la que nos encontramos. Mas, en su pensamiento, la imaginación tiene también una función positiva. Esta capacidad que todos tenemos, de negar la realidad, revela el aspecto más importante de la conciencia, la característica que nos diferencia de los demás entes: que somos libres. La libertad es, precisamente, el tema recurrente y fundamental de la filosofía sartriana. Ya escriba Sartre sobre De Gaulle, sobre Freud o Spinoza o sobre la conciencia, el sentido de sus análisis y de sus razonamientos siempre es lo mismo: que un hombre puede modificar su situación, que siempre puede hacer algo de lo que la sociedad hizo de él.

La conciencia, para formar una imagen, debe poder ser *libre*. Debe poder retroceder respecto al mundo, es decir que ella debe poder negar la realidad para poner un objeto irreal. La negación y la posición de una imagen, como hemos visto, constituyen un acto único. Es, entonces, mediante la imaginación que la conciencia puede habitar el mundo y huir hacia lo imaginario. La conciencia es, entonces, libre, pero, al mismo tiempo, en

²⁹ El caso ejemplar es la catarsis, es decir, la experiencia en que, pasando por lo malo de los acontecimientos de la tragedia, el espectador purifica sus sentimientos. La posibilidad catártica del arte es la prueba no todo lo que es imaginario, inventado, artístico, sea ámbito del mal. «Es, pues, la tragedia imitación de una acción esforzada y completa, de cierta amplitud, en lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones», Aristóteles, *Poética*, trad. de V. García Yebra, Gredos, Madrid 1974, p. 145.

³⁰ SARTRE, *El ser y la nada*, trad. de J. Valmar, Losada, Buenos Aires 1983, p. 56.

situación. La situación es el fondo en el que la conciencia obra, lo que puede ser negado en cuanto situación carente del objeto imaginario en cuestión³¹.

La imaginación es una función necesaria de la conciencia porque, sin la posibilidad de imaginar, ésta no sabría escapar del determinismo de las cosas, sería una cosa entre otras, no pudiendo elegir y auto-determinarse³². Si la imaginación es lo que permite que haya una libertad de la conciencia, Sartre debería admitir la función éticamente positiva de la imaginación. En efecto, hoy, se considera la libertad como un valor imprescindible y quien escribe participa de la misma opinión. ¿Cómo justificar, entonces, la relación entre el mal y la imaginación, si la imaginación nos permite ser libres? ¿Quizá la libertad es un aspecto maligno del hombre?

No creemos que Sartre quisiera sostener esta opinión en estos términos, pero es cierto que en numerosas ocasiones él sostuvo que el hombre está *condenado* a la libertad: «Estoy condenado a existir para siempre allende mi esencia, allende los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse a mi libertad otros límites que ella misma, o, si se prefiere, que no somos libres de cesar de ser libres»³³. Siendo la libertad una característica implícita al hombre, no podemos quitárnosla por gusto, sobre todo una vez que la hemos reconocido como nuestro rasgo más marcado. Y quizá aquí está la llave para entender qué entiende Sartre cuando habla de condena. Para comprender todo esto nos referimos, *en passant*, a una de las obras literarias más importantes del siglo XIX: *Los hermanos Karamazov* (1879) de Dostoievski y, más específicamente, el cuento del Gran Inquisidor.

Ivan Karamazov, ateo, cuenta a su hermano Dimitri, profundamente religioso, el encuentro imaginario entre el Gran Inquisidor y Cristo, en la Sevilla del siglo XVI, en la época del control político y social más eficaz por la Iglesia católica. El Gran Inquisidor, contra cualquier desarrollo lógico de la historia, hace arrestar a Cristo y, en una oscura celda de las prisiones sevillanas, da vida a un apasionante diálogo teológico. La acusación del Gran Inquisidor es que la palabra divina, cuyo mensaje es de libertad interior y de esperanza, en realidad ha echado a los hombres al desorden y a una serie de aspiraciones ilegítimas. El Inquisidor no comparte la idea, esencialmente, de que la libertad sea un bien porque conlleva la rebelión y la responsabilidad y, en consecuencia, el dolor y la culpabilidad. «¡En vez de adueñarte de la libertad de los hombres, la

³¹ «Una imagen, al ser negación del mundo desde un punto de vista particular, no puede aparecer nunca sino sobre un *fondo de mundo* y en unión con el mundo [...] Así, aunque por la producción de irreal pueda parecer la conciencia momentáneamente liberada de su “estar-en-el-mundo”, es este “estar-en-el-mundo”, por el contrario, la condición necesaria de la imaginación», *Lo imaginario*, ed. cit., p. 274.

³² «Entonces podemos concluir que la imaginación no es un poder empírico y superpuesto a la conciencia, sino que es toda la conciencia en tanto que realiza su libertad; que toda situación concreta y real de la conciencia en el mundo está llena de imaginario, en tanto que siempre se presenta como superación de lo real. No tiene esto como consecuencia que toda percepción real tenga que invertirse en lo imaginario, sino que como la conciencia siempre está “en situación” porque siempre es libre, para ella hay siempre y en todo momento una posibilidad concreta de producir irreal. Son las diferentes motivaciones las que deciden en todo momento si la conciencia será sólo realizadora o si imaginará. Lo irreal está producido fuera del mundo por una conciencia que *queda en el mundo* y el hombre imagina porque es trascendentalmente libre», *Lo imaginario*, p. 275.

³³ *El ser y la nada*, ed. cit., p. 545. Para el autor la libertad parece no sólo una condena sino también absurda, propio por su carácter necesario: «<<Por el momento, nos bastará con decir que la realidad-humana puede elegirse como bien lo entienda, pero no puede no elegirse; ni siquiera puede negarse a ser: el suicidio, en efecto, es elección y afirmación de ser. Por este ser que le es *dado*, la libertad participa de la contingencia universal del ser y, por eso mismo, de lo que llamábamos absurdidad. La elección es absurda no porque carezca de razón sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse>>», *ibid.*, p. 590. Cfr. también L. GASPARINI, *La libertà nell'ontologia di J. P. Sartre*, Liviana, Padova 1974.

umentaste todavía más! ¿O as olvidado que la tranquilidad y hasta la muerte son para el hombre preferibles a la libre elección en el conocimiento del bien y el mal? Para el hombre no hay nada más seductor que la libertad de su conciencia, pero tampoco hay nada más doloroso»³⁴.

La libertad, para Ivan Karamazov, es *seductora* (¿Lo bueno, acaso, *seduce*?) pero, al mismo tiempo, origina cierto tipo de sufrimiento (¿El Mal?), porque arroja el hombre a la vacuidad y al enigma. Ser libres significa renunciar o poner en discusión el orden constituido, romper las cadenas, responsabilizarse, decidir por sí qué es el bien y qué es el mal. La idea de la libertad es encantadora pero este encanto conlleva un sacrificio. En el caso específico, no hay que olvidar que, para el Gran Inquisidor, cualquier desviación de la conducta social y moral impuesta por la tradición católica constituye una herejía. Y al herético (que al fin y al cabo manifestaba su libertad de pensamiento) se le castigaba con la hoguera, así que se entiende qué nivel puede alcanzar el sacrificio que impone la libertad.

Esa es cosa divina, afirma el Inquisidor, pero el hombre no está listo (y para el Gran Inquisidor jamás lo estará), necesita que alguien lo conduzca y la iglesia (nosotros diríamos, más en general, el centro de poder que emana la ideología dominante) ofrece esta función, mediante los tres verdaderos elementos del poder: milagro, misterio, autoridad.

El hombre libre, que elige saber y auto-determinarse, está destinado a la derrota: «la libertad, el espíritu libre y la ciencia los llevarán a tales laberintos y misterios insolubles que [...] se arrastrarán a nuestros pies y clamarán: “Sí, teníais razón, vosotros solos poseáis su secreto y a vosotros volvemos; salvadnos de nosotros mismos»³⁵. A la idea de la libertad, romántica y seductora, se opone la serenidad, la aceptación tranquila del *status quo*. Sartre nos propone, mediante la biografía de J. Genet, un modelo de adversario al Gran Inquisidor, porque quiere instaurar paradigmas (mediante la literatura) opuestos a los principios éticos de la sociedad campesina y burguesa del siglo XX. La libertad interior es irreal (equivale a la nada, a algo que no encuentra una correspondencia en las cosas y en la estructura de la sociedad) hasta cuando, pasando por el dramático obstáculo del sacrificio, se transforma en acción.

La represión del Gran Inquisidor es tan banal como eficaz y conlleva una cuestión vieja como el hombre: ¿Es mejor elegir la propia existencia (y determinar por nosotros mismos los valores y las ambiciones) o aceptar un orden cultural y político impuesto por otros (la tradición o ciertas personalidades carismáticas)? Optar por la segunda solución no excluye la libertad interior pero, quitando el estatuto de valor a la libertad en sí, necesariamente el individuo se aliena³⁶: son los otros los que nos dicen cómo emplear nuestra libertad. Si no la ejercemos, es como un órgano que se atrofia y deja de ser útil. De la misma manera podemos imaginar un hombre que renuncie a entrenar su imaginación. ¿Eso estaría mal o bien? Depende de lo que queramos: un hombre privado de la imaginación no se comportaría diferentemente del animal que caza solo cuando tiene hambre y que duerme solo cuando tiene sueño. Un hombre parecido no sería capaz de imaginar una estructura social diferente, ni se plantearía cuestiones filosóficas o

³⁴ F. DOSTOEVSKI, *Los hermanos Karamazov*, trad. de J. Laín Entralgo, Debate, Madrid 2000, p. 373.

³⁵ *Ibid.*, p. 378.

³⁶ No olvidemos la tercera característica de la imagen: ésta deriva del saber. Entonces, limitando el saber, limitamos nuestra capacidad imaginativa. Una conciencia que no sabe, en cierto modo es alienada (no imaginando, vive con la inercia típica de las cosas), y consiguientemente se aliena su libertad. Es fácil comprender como una sociedad que quiere disminuir la libertad de sus ciudadanos debe limitarse a educar sus almas con banalidades y lugares comunes.

artísticas. El escenario de una humanidad privada de la imaginación parece, claramente, inhumano: aun suponiendo que la imaginación sea un mal (porque nos aleja del ser y porque participa de la posición del desorden y del conflicto con la tradición) seguramente sería un mal aceptable, paragonado a la pasividad y a la ataraxia del troglodita privado de la fantasía³⁷.

También Sartre abordó el tema a nivel literario, sobre todo en la novela *L'âge de la raison*, de 1945. Aquí, el protagonista Mathieu Delarue, intenta vivir sin comprometerse en nada, guardando como máximo bien su libertad: la única manera de preservarla es no vincularse a nada. Los acontecimientos le pasan al lado pero Mathieu no quiere tomar partido, ni en su vida social (elige no partir, como otros, para la guerra civil española) ni en su vida íntima (evita reconocer un hijo propio) en el nombre de una libertad que, en este punto, suena como vacía e inútil. Lo que realmente rehuye el protagonista de la novela es el sacrificio y el compromiso, por que cualquier compromiso nos envasca a algo, limita nuestra libertad, nuestro radio operativo. Sin embargo, el mismo Mathieu se da cuenta de la inutilidad de una libertad parecida: «¿Mi libertad? Me pesa: años hace ya que soy libre para nada. Reviento de ganas de cambiarla de una vez por una certidumbre»³⁸.

El problema de la libertad, como el de la imaginación, supone siempre, para Sartre, un conflicto con una situación particular y, en consecuencia, un rechazo o una huida. Allí encontramos la discriminación entre el bien y el mal de lo imaginario. Un hombre que quiere ser libre debe aceptar este conflicto que genera, como decía el Gran Inquisidor, la responsabilidad, el sacrificio y la culpabilidad. El rol de la imaginación aparece (además de la simple divagación fantástica), en este sentido, como el de hacernos prever, imaginar nuestra existencia futura y lo de hacernos, en definitiva, una imagen de nosotros digna de ser perseguida³⁹. Cualquier proyecto (que nace siempre a partir de una imagen mental) supone un cálculo: ¿queremos transformar en realidad lo irreal, queremos conseguir otra situación que nos haga dejar el camino sereno y seguro para conseguir algo todavía incierto e informe?

Desde el punto de vista sartriano la imaginación no tiene que ver con la realidad. En efecto, las imágenes que formamos representan siempre un objeto ausente, así que la imaginación (que difiere de la memoria y de la anticipación) concierne a algo irreal. La imaginación es una facultad, un instrumento que nos separa de la realidad propiamente dicha.

Parece singular, entonces, que una imagen mental pueda ser juzgada buena o mala, siendo, al fin y al cabo, algo irreal. Lo mismo se puede decir sobre el arte: ni es bueno ni es malo, porque nace como una fantasía cuyo objetivo es la estética y no la ética. Y también la libertad interior, siguiendo las indicaciones sartrianas, no comporta una

³⁷ «Si fuera posible concebir un instante una conciencia que no imaginase, habría que concebirla como totalmente pegada a lo existente y sin posibilidad de aprehender más que lo existente. Pero precisamente es lo que no es ni podría ser: en cuanto está propuesto, todo existente queda superado por este mismo hecho. Pero además tiene que estar superado *hacia algo*. Lo imaginario es en todos los casos el “algo” concreto hacia lo cual se supera a lo existente. Cuando lo imaginario no está propuesto de hecho, la superación y el anonadamiento de lo existente se han hundido en lo existente, la superación y la libertad *están ahí* pero no se descubren, el hombre está aplastado en el mundo, atravesado por lo real, está lo más cerca posible de la cosa», *Imaginario*, ed. cit., p. 276.

³⁸ SARTRE, *La edad de la razón*, trad. de M. R. Cardoso, Losada, Buenos Aires 1977, p. 125.

³⁹ «Así, por lo menos *explícitamente*, la imaginación se muestra por lo que es en el nivel de *la praxis*: una mediación que no se re-encuentra al término de la empresa –dado que su realización la elimina– y que se subordina a los propósitos reales, una exploración sistemática e interesada del campo de los posibles, un desprendimiento del *ser* hacia *el ser*», *El idiota de la familia*, ed.cit., p. 21.

elección ética: lo queremos o no, estamos condenados a la libertad, pero esa condena anticipa la moral. Nuestra libertad nos constituye como seres humanos, porque siempre podemos oponernos a una situación particular. Entonces, al mismo tiempo, la imaginación que constituye la libertad anticipa el bien y el mal.

Conclusiones.

El objetivo del presente artículo es delinear un recorrido filosófico que nos parece interesante y estimulante: la imaginación es una facultad de la conciencia siempre presente en nuestra vida cotidiana, pero raramente discutida en los tratados de filosofía, donde la racionalidad, vista como el cálculo y la repetición/posición de la *realidad*, triunfa. Sin duda, es merito de Sartre haber expuesto el problema y bajo diferentes puntos de vista.

La tentativa sartriana es compleja y se desarrolla a lo largo de toda su obra, cruzándose con temas de distinta naturaleza: éticos, estéticos, metafísicos, fenomenológicos. Además, cambiando la disciplina cambia el método: el discurso sartriano se presenta bajo diferentes modalidades que no siempre pueden reconducirse a meditaciones estrictamente filosóficas. Como hemos visto, Sartre funda su teoría sobre el método fenomenológico, pero pronto lo abandona. En las descripciones sucesivas participan la ontología, la metafísica, la psicología. La fenomenología no permite, en efecto, tratar cuestiones morales, porque es un método que suspende la realidad natural de los hechos. Sartre se arriesga y encuentra diversas contradicciones o imprecisiones que subrayamos arriba⁴⁰.

La identificación de la imagen con algo irreal comporta la distinción de dos esferas de la práctica humana: realidad e irrealidad. No es impreciso pensar que cada uno de nosotros vive en un ámbito personal (la imaginación, el pensamiento, que Sartre identifica con nuestra irrealidad) y uno público (la realidad constituida por el otro y los hechos físicos, o simplemente lo que limita nuestra libertad). El hombre sartriano siempre vive una situación (real) pero, al mismo tiempo, siempre puede separarse de ella, suspenderla (y suspendiendo la realidad nos topamos con algo irreal: la imagen de un objeto ausente). De ahí la idea que el hombre no siempre está en situación, no siempre vive la realidad: a menudo imagina o sueña (aún con los ojos abiertos) y soñando huye o toma distancia. El presente artículo no trata la moral o la estética sartriana *tout court*⁴¹, sino la estética y la moral sartriana *de la irrealidad*.

Hemos visto las dificultades de una radical separación entre realidad e irrealidad. «El hombre se presenta, ..., como un ser que hace surgir y desplegarse la Nada en el mundo, en tanto que, con ese fin, se afecta a sí mismo de no-ser»⁴². Es, entonces, en el nivel de la conciencia donde surge lo irreal, pero la conciencia crea imágenes a partir de su experiencia sensorial. Lo irreal se genera, entonces, a partir de lo real.

Mediante la obra artística, lo imaginario se materializa y deviene público, pero de manera que sólo la imaginación del espectador puede sacarlo de la materia inerte. No sólo con el arte lo irreal incide en la vida y en las acciones humanas. La libertad es, en el campo ético, la manifestación de nuestra imaginación. Sartre le atribuye cierto

⁴⁰ Cfr. también G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Dunod, Bordeaux-Paris 1969, pp. 15-27; R. MILANI, *Jean-Paul Sartre: l'immaginazione nell'aura del pensiero irriflesso*, "Revista di estetica", 42 (1994), pp. 145-157 y F. GEORGE, *Manes et fabula*, "Les temps modernes" 531 (1990).

⁴¹ Ni siquiera Sartre llegó a acabar una moral o una estética completas.

⁴² *Ser y la nada*, ed. cit., p. 65.

carácter de maldad. En efecto, la libertad es dolor y sufrimiento (según la descripción del Gran Inquisidor); es vacía e inútil si no compromete de alguna manera, y entonces cesa de ser una absoluta libertad (es éste el problema de Mathieu en *L'âge de la raison*); nos obliga a la responsabilidad, porque ser libres significa que no hay excusas y que cualquier acción cumplida surge de una libre elección (no-elegir, también acto de libertad, es otra manera de vivir y, entonces, otra responsabilidad).

Pero, al mismo tiempo, la libertad es seductora y creativa. El hombre, libre por esencia, puede cumplir lo bello o lo feo, como el bien o el mal. La irrealidad nos empuja hacia la libertad y crea siempre un conflicto con una situación real. Este conflicto es necesario porque, según la descripción sartriana, el hombre no puede elegir no elegir y cualquier elección produce una grieta en la realidad, algo que nos empuja hacia el futuro (hacia el bien y hacia el mal).

En la perspectiva del autor, la imaginación no es, *a priori*, el ámbito ni del bien ni del mal, porque anticipa o suspende la realidad de los hechos y no tiene que ver con la acción. Con la imaginación nos quedamos en un mundo (irreal) hecho de posibilidades tan vacías cuanto inocuas (menos cuando la imaginación deviene patológica⁴³). *A posteriori*, cuando la imagen se mezcla con la acción (es decir, cuando queremos dar realidad a nuestras imágenes fantásticas), es posible juzgar (para Sartre la discriminación entre bien y mal pasa por la noción de responsabilidad, de sacrificio e, inevitablemente, de compromiso⁴⁴). La verdadera libertad es la imaginación al servicio de un fin, de un objetivo que le dé sentido. Así es como Genet intentaba subvertir el mundo real, de los Justos, insertando en él la propia malvada irrealidad: «personalizándose como el Poeta del Mal el delincuente ineficaz se convierte en el desmoralizador eficaz de sus lectores, las gentes de bien»⁴⁵. Lastima que, interpretando coherentemente a Sartre, parece que la gente de bien renuncie a su propia libertad. Pero aquí ya entramos en un ámbito, lo real, que no pertenece, sino como límite, al presente artículo.

⁴³ Cfr. P. CABESTAN, *Rêve, obsesión, hallucination: qu'est-ce qu'une consciente captive?*, en AA. VV., *Sartre et la phénoménologie*, ENS, Fontenay/Saint-Cloud 2000.

⁴⁴ «Mathieu pensó: “Mucho ruido para nada”. Para nada; esa vida le había sido otorgada para nada, él no era nada y sin embargo no cambiaría ya; estaba formado. Se quitó los zapatos y permaneció inmóvil, sentado en el brazo del sillón, con un zapato en la mano; tenía aún, en el fondo de la garganta, el calor rojizo y azucarado del ron. Bostezó; había terminado su jornada, había terminado con su juventud. Ya unas morales acreditadas le proponían discretamente sus servicios; estaban el epicureísmo desengañado, la indulgencia sonriente, la resignación, espíritu de seriedad, el estoicismo, todo cuanto permite saborear como conocedor y minuto por minuto, una vida frustrada. Se quitó la chaqueta, se puso a desatarse la corbata. Se repetía, bostezando: “Es cierto, es cierto después de todo: tengo la edad de la razón”», *La edad de la razón*, ed. cit., p. 313.

⁴⁵ *El idiota de la familia*, ed. cit., p. 203.

**LA EXPERIENCIA CORPORAL EN PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA
PERCEPTION COMO GIRO METODOLÓGICO Y ONTOLÓGICO
RADICAL**

Pere Riera

RESUMEN: Este artículo pretende tomar en serio la indicación de Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* según la cual la experiencia es la «maîtrise» de la fenomenología. Por ello, propone partir de algunas observaciones cruciales de la psicología de la percepción para derivar cambios metodológicos y ontológicos radicales en nuestro modo de pensar, tales como la aceptación de una reflexión de segundo grado cuyo fundamento último es la experiencia, o la fuerte crítica a los supuestos realistas o idealistas que subyacen todavía en la ciencia y en cierta filosofía, desde la experiencia corporal que es presencia a sí y presencia al mundo simultáneamente.

ABSTRACT: This article claims to take seriously the suggestion of Merleau-Ponty in *Phenomenology of perception* that experience is the «maîtrise» of phenomenology. For that reason, it proposes to start from some crucial statements of psychology of perception, trying to deduce radical methodological and ontological changes in our usual way of thinking, such as the acceptance of a second degree reflection having in the experience its last foundation, or the strong criticism to the realistic and idealistic suppositions that still underlies in science and in certain philosophy, all this on the basis of the body experience, which is presence to itself and presence to the world simultaneously.

Desde la introducción, *Les préjugés classiques et le retour aux phénomènes*, la intención de Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* no es otra que la de ser fiel al proyecto fenomenológico recusando, al tiempo, una concepción idealista y realista del mundo y del sujeto. Ya en Husserl, especialmente en *Crisis*, la vuelta a las cosas mismas era concebida, al tiempo, como objetivo central de la filosofía y como denuncia del «modus operandi» de las ciencias en la medida en que han olvidado la génesis misma de la objetividad en que se sustentan y han convertido lo vivido en algo pétreo, cosificado. Merleau-Ponty coge el testigo de este empeño explicitando todo lo que la experiencia muestra y convirtiendo el «dar cuenta» de lo percibido, o de lo que dice el cuerpo, en auténtico estallido de todos los prejuicios metodológicos y ontológicos que, más allá de las ciencias, encuentran en realismo e idealismo su raíz última. Lejos de ser un mero continuador de la labor del autor de *Crisis*, Merleau-Ponty reformula totalmente los términos usuales de la fenomenología y les da una interpretación y sentido radicalmente nuevos. Puede decirse, por supuesto, que, en Husserl, la vuelta a los fenómenos era el camino para «reducir» los prejuicios de mundo y reencontrar la esencia originaria y vivenciada. Sin embargo, la reducción de la actitud

natural parecía implicar un nivel distanciado para dar cuenta de la misma, suponer también la contraposición entre teoría y experiencia y un nivel eidético como fundamento último de la experiencia. En cambio, lo que encontramos en *Phénoménologie de la perception* es que la recta comprensión de la experiencia perceptiva y corporal es, sin más, auténtica reducción y ello vuelve problemáticas todas estas escisiones junto con un lenguaje y un modo de comprender la filosofía que no ha asimilado todas las lecciones de la vivencia corporal. El reto que nos plantea esta obra es cómo puede ser la Gestalt, el campo fenomenal o la experiencia del cuerpo propio un nuevo modelo metodológico y ontológico, un nuevo modo de filosofía trascendental, en suma, una nueva y más radical fenomenología. En esta exposición trataré de hacer patente el giro («*détour*») radical que una auténtica vuelta («*retour*») a los fenómenos comporta tanto si nos referimos al camino del pensar como al modo de decir filosófico, tanto si hablamos del cuerpo como si lo hacemos del ser mismo. Ese giro adquiere diversos rostros según se centre en la filosofía realista o intelectualista, que no serían sino dos caras del mismo prejuicio, en la fisiología mecanicista o, por extensión, en toda ciencia objetivista, incluida la psicología clásica, o, finalmente, en la propia fenomenología como insuficientemente reflexiva y radical ; en todos los casos, se presenta como superación del subjetivismo/objetivismo imperantes.

La experiencia perceptiva.

Retour aux phénomènes, desde el *Avant Propos* de la obra entendido como tema central de la filosofía, implica denunciar el olvido de los fenómenos propio tanto del realismo como del intelectualismo. Para probar ese olvido, acude a la psicología, especialmente a la Gestalttheorie, cuyas descripciones muestran lo inadecuado de las construcciones y deducciones de la experiencia que se encuentran en ambas posiciones. Ahora bien, a su vez, la psicología no escapa de tesis implícitas : subyace en ella un naturalismo y un causalismo que hacen que esté por debajo de sus propias descripciones y no entienda su envergadura filosófica.

El prejuicio clásico de la percepción, propio del asociacionismo y latente en filosofía hasta ahora, consiste en partir de una correspondencia constante entre estímulos y percepción que obligaría a corregir los datos inmediatos - como la disminución de las figuras cuando se alejan- desde la hipótesis de la constancia del tamaño de los objetos o de la permanencia de los mismos. Según el asociacionismo, los órganos de los sentidos no son sino transmisores de mensajes que, una vez descifrados, reproducen en nosotros el texto original. «*La perception dévient une "interprétation" des signes que la sensibilité fournit conformément aux stimuli corporels, une "hypothèse" que l'esprit fait pour "s'expliquer ses impressions."*»¹. La crítica de la hipótesis de la constancia efectuada por la Gestalttheorie implica un sentido inmanente en la multitud de impresiones, una unidad del objeto que precede como un presentimiento y organiza los elementos, una atmósfera, un campo perceptivo que envuelve los «datos sensoriales». En ese sentido, aparece, a los ojos de Merleau-Ponty, como auténtica «reducción fenomenológica»². Así, toda tesis, realista o idealista, que parte de la distinción entre lo real y lo aparente, del presupuesto de un en-sí que debe ser simplemente des-ocultado en sucesivas aproximaciones, es denunciada por tal reducción. Es el acto de la percepción como tal lo que debe manifestarse y , en tal acto, nos instalamos en plena

¹ M.Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Col. Tel, Gallimard, 1945, p.42.

² Ph.P., p 52.

verdad (v. El final de *Avant Propos* y p. 50). El idealismo substituye la percepción por pensamiento de la percepción, el acto percipiente por las condiciones de posibilidad del mismo, y, con ello, se pierde la percepción en su estado naciente que manifiesta la unidad del sistema «yo-el mundo-el otro».

Para volver a los fenómenos no debe partirse de una coincidencia ciega, intuición inmediata que es denunciada como tesis deudora, en último término, del realismo. Precisa, pues, cierta reflexión si bien ésta cabe verla nada más que como una profundización de la crítica a los prejuicios. En efecto, si por reflexión se entiende, al modo de Descartes e incluso de Kant, poner en cuestión la experiencia sensible en beneficio de lo significativo, sólo posible a través del juicio, lo fenoménico queda comprendido como meros datos, material por sí mismo in-significante y no se comprende su relación con la apropiación intelectual de los mismos. Tal crítica, lejos de ser desprejuiciada parte precisamente de cierta tesis sobre un en sí, de la aceptación de las conclusiones de la ciencia sobre el mundo. Además, reduce lo percibido a condiciones de posibilidad, lo real a lo posible. La auténtica reflexión debe partir de sí misma como acto fundado, de su propia finitud. Es por eso que precisa, digamos, una cura de humildad que la devuelva, por la descripción psicológica, al campo fenomenal en la que surge.

Pero hay que evitar el peligro contrario : confundir «retour aux phénomènes» con la «vie solitaire, aveugle et muette»³ que nos augura la introspección, con la que a menudo se confunde tal vuelta a la experiencia «privada». La introspección se funda en la oposición entre los «datos» de las impresiones externas y lo vivido «interno» sin cuestionar la separación interior-exterior ni la reducción a material empírico de la experiencia. La intuición bergsoniana como experiencia de un tenebroso interior, ignorado y para el que no hay «paso metódico» no puede ser la vuelta a los fenómenos.

¿Qué aparece entonces cuando volvemos a los fenómenos?. De forma inmediata lo que aparece es una cualidad vinculada a un contexto perceptivo en el que los estímulos precisamente no son ya lo inmediatamente dado. En la hipótesis de la constancia se parte del prejuicio de mundo lo que supone partir de impresiones «mudas», sin ver que siempre tienen sentido, verlas como momentos de la percepción, lo que es impensable cuando lo que se presenta es algo perceptivo siempre en medio de otra cosa, como parte de un campo visual. La crítica de la hipótesis de la constancia cuestiona radicalmente el prejuicio de mundo. Este es el propio de la actitud natural que encierra una tesis, una creencia inmediata, un realismo espontáneo que, en la ciencia y la filosofía que la toman como evidente, provocan el olvido de su propia condición, la negación de su finitud. Así, en el intelectualismo no se pone en cuestión la distinción entre lo real y las apariencias sino que se confiere a un «naturante universal el poder de reconocer esta misma verdad absoluta que el realismo coloca ingenuamente en una naturaleza dada».⁴ Y, sin embargo, el problema no es tanto la «doxa» originaria sino el pasarla por alto viéndola como resultado o producto de la conciencia ; el problema no es el realismo ingenuo sino pasar por alto la constitución de la objetividad, lo que es dogmático no es tanto la actitud natural como su utilización no tematizada por la reflexión filosófica o científica. La auténtica reducción fenomenológica que la descripción psicológica contiene, aunque con un lenguaje objetivante y causalista, sirve para despertar esa conciencia dormida.

³ Ph.P., p.70.

⁴ Ph.P., p.70.

«Mais si l'essence de la conscience est d'oublier ses propres phénomènes et de rendre ainsi possible la constitution des « choses », cet oubli n'est pas une simple absence, c'est l'absence de quelque chose que la conscience pourrait se rendre présent, autrement dit, la conscience ne peut oublier les phénomènes que parce qu'elle peut aussi les rappeler, elle ne les néglige en faveur des choses que parce qu'ils sont le berceau des choses.»⁵

La manera en que tensa Merleau-Ponty los términos cruciales de la fenomenología es bien patente aquí. En efecto, la «descripción» del psicólogo no siendo aún la auténtica descripción fenomenológica supone, en cambio, una forma de «reflexión» y una auténtica «reducción»; reducción justamente porque describe y se ajusta a la percepción, cuestionando todo realismo – que es la negación misma de la percepción. Con tal operación se está, pues, en el camino adecuado : el de una arqueología de la objetividad. Sin embargo, el lenguaje usado es deudor de tal objetivismo con lo que la reducción no es completa precisamente por no cuestionar el lenguaje tradicional («causas» etc.) en el que supuestamente «describe» y no ver que supone un quebrantamiento definitivo de la filosofía basada en tal objetividad: «esencia», «conciencia» deben ser pensadas de otro modo. ¿En qué sentido psicología y filosofía se complementan?. Como hemos visto, la psicología permite despertar a sí misma a la filosofía y la conciencia reflexiva. Despertar no es sino recordar el origen. Así, la descripción se justifica como método porque no hace sino recoger lo implícito en toda reflexión y toda conciencia. La conciencia reflexiva sería, pues, respecto a la «reflexión» de la «descripción» psicológica, segunda y menos consciente de sí en tanto niega su origen.

Pero el auténtico «a priori» que es la percepción real (no las condiciones de posibilidad de la percepción) es la cuna de la que habla el texto sin la cual toda reflexión es infundada. La reflexión «radical» que con frecuencia propugna Merleau-Ponty es la que lleva consigo lo originario en verdad : no desde la conciencia separada sino como finitud, perspectiva. Esto es, una conciencia perceptiva, tácita es la única que corresponde a lo originario porque es la reflexión implícita ya en la percepción, en el surgimiento donde no hay separación entre datos y juicio, entre lo sin sentido (la *hylé* sensorial) y lo significativo -apuntado por una reflexión ulterior. En este desconocimiento la filosofía de Kant y de Descartes se hermanan. La descripción de lo percibido en la medida en que lo percibido es cierta reflexión, reflexión sin razones, es denuncia del olvido del origen de la conciencia constituyente y de la objetividad como ya dada.

En resumen, la reflexión segunda del psicólogo, que critica, y en cierto modo «reduce», la reflexión primera del idealismo como sujeto a un dogmatismo no examinado señalando su génesis, es válida, a su vez, únicamente porque se basa en la reflexión tercera de la percepción misma y sólo mientras no intente buscar «razones» (causas ...) a lo que es una reflexión sin razones. A este surgimiento, a este – muy peculiar- modo de reflexión puede llamársele también lo irreflejo. Si llamándolo reflexión desvelamos los prejuicios que desde siempre separan los datos de su significación y apelamos al carácter perceptivo que integra toda conciencia, llamándolo «irreflejo» simplemente recordamos que es ese origen siempre «*en retard*», el lastre permanente con el que carga la conciencia y anula su pretendida transparencia. Pero, claro, no simplemente como un resto, como lo «material» que la significación no puede

⁵ Ph.P., p.71.

recoger porque lo irreflejo es –como hemos dicho– no otra cosa que una reflexión, aunque implícita. Por otro lado, la reflexión filosófica debe hacerse no sólo para tomar conciencia de sí al retomar lo irreflejo-que-es-reflexión-implícita pero también porque, como irreflejo, supone una constante recaída en la actitud natural. La percepción, carente de conciencia de sí, substituye la operación perceptiva por su objeto, nos hace caer inmediatamente en un realismo ingenuo porque en el ser mismo de la percepción está el actuar como una transparencia que deja ver sólo pero se encubre como lo que deja ver. Es como acto que la percepción me instala en la verdad, que es yo-mundo-otro, ser-en-el-mundo, así pues, perspectiva que es surgimiento. Ahora bien, igual que se pierde lo originario al no reconocer en la cosa la operación perceptiva desde la que ha surgido (y el campo fenomenal, la perspectiva etc que esto implica), se pierde también cuando se substituye por una conciencia constituyente que olvida que ha surgido, olvida su carácter perceptivo, olvida que su operación constituyente no es posible sino por su ser-en-el-mundo.

Tanto si lo «irreflejo» se entiende como «material» *hylético* o cualquier otra cosificación – perdiéndose así lo propio del acto perceptivo- como si la reflexión no es más que otra operación- desvinculada de la percepción – por la que se llevan unos «datos» a «significaciones» acabadas, se descuida lo que es la auténtica reflexión de lo irreflejo. Porque, como el genitivo señala, lo irreflejo es ya cierta reflexión sin razones – ya que supone un acto, un surgimiento del sentido- y sólo eso puede ser origen ya que partir de datos o de material es siempre recaer en el dogmatismo y en el cierre de la apertura. Y porque la reflexión está sumida en lo perceptivo que no es su «contenido», el «origen» acabado que se piensa o el origen sustraído que se constituye sino lo que la constituye a su vez como aparición de la significatividad y de la objetividad ; la reflexión, pues, abierta a sí misma y por eso abierta a lo originario que es su sí mismo más propio porque es conciencia perceptiva. La razón sólo es tal si, más allá de toda tesis (idealista o realista) nos muestra el aparecer mismo de la objetividad que es el propio aparecer de la razón ; si es, en suma, razón operante.

De algún modo, también lo originario se muestra en el carácter operante, en el inacabamiento y en la opacidad esencial que lastra la conciencia y sólo así, no en el mítico fundamento sino en el estar remitido esencialmente, en el ser un necesario volverse sobre sí mismo por esa finitud que nos constituye y se presenta precisamente en esa reflexión inacabada. Reflexión que es, pues, irrefleja.

Aunque sólo hayamos tratado la cuestión de la experiencia perceptiva, puede verse ya cuál es el giro radical que Merleau-Ponty plantea con el lema fenomenológico: ir a las cosas mismas.

1. Vuelta a los fenómenos, indica la necesidad de una reflexión que supere tanto el empirismo como el intelectualismo y que sea, respecto a la filosofía trascendental, una reflexión segunda, radical y, por ello, verdaderamente fenomenológica. Desde la negación de la positividad de los hechos y de las esencias, aparece la genuina reflexión que es pregunta, que es génesis ; ése es el carácter negativo de la propuesta de Merleau-Ponty que se ha visto como originario – preguntar nunca cerrado, imposibilidad de un *cogito* transparente- como modo de desvincular de toda tesis que está más acá o más allá de los fenómenos y no los atrapa en su fenomenalidad. En suma, es negación que se abre desde un «darse», desde una experiencia que siempre se plantea como incógnita y que recusa toda interpretación reduccionista.
2. Vuelta a los fenómenos es lo que encontramos en la descripción que la psicología asume implícitamente y la fenomenología explícitamente. Permite abrir la fenomenología verdaderamente a la experiencia, mostrando la génesis de lo intuido,

evitando recaer en una escolástica de esencias e impidiendo la vuelta atrás desde la *Lebenswelt* al sujeto trascendental, la tentación de un *cogito* finalmente auto y omnicompreensivo.

3. Vuelta a los fenómenos es buscar en la propia experiencia, en la percepción la clave de todo pensar. El *cogito* se convierte en perceptivo porque procede de la percepción pero sobre todo porque ésta lleva a reconsiderar lo que se entienda por pensar. En efecto, no se parte ya de hechos que necesiten ser categorizados para encontrar su orden significativo sino de «formas» (también «*gestalten*») en provocativo término aristotélico-kantiano. Lo significativo se encuentra siempre presente en lo percibido si éste nunca se ve como mero dato. La no exterioridad ni interioridad de la experiencia descoloca también toda reflexión en términos de objetividad-subjetividad. Mi necesaria situación, perspectiva como sujeto percipiente se hace extendible a toda «posición» teórica.

Experiencia corporal y sus consecuencias ontológicas.

Cuando Merleau-Ponty habla de experiencia se refiere a experiencia corporal donde el cuerpo no es ya cuerpo-objeto (*Korps*) como la fisiología lo trata sino como experiencia vivida, como cuerpo propio (*Leib*). En su obra, vemos un continuo esfuerzo por superar la escisión del orden de lo en sí, de lo mecánico y lo para sí como lo significativo, lo voluntario o lo consciente de sí. La experiencia del cuerpo propio aparece como un rotundo desmentido a la objetivación del cuerpo y , desde ahí, a toda objetivación científica en general como alicorto modo de entender lo real pero también como lo que impide considerar la conciencia como absoluta al mostrar su génesis corporal, su arraigo perceptivo y motriz. Podemos partir de una observación, de un ejemplo trivial, si se quiere, pero que no debe hacernos olvidar que nunca en Merleau-Ponty los ejemplos son simplemente eso ni los datos algo que se contraponga a significación, ni mera ilustración de la teoría porque la experiencia es «*maîtrise*» y auténtica génesis de toda posición teórica.

La psicología repara en la peculiaridad del cuerpo en relación a otros objetos : así es claro que yo puedo o no dirigirme hacia una mesa o una lámpara pero en cambio no puedo dejar de percibir mi cuerpo a cada instante. El cuerpo propio es de un orden de realidad, de permanencia radicalmente opuesto al de la objetividad ; no puede en modo alguno objetivarse la experiencia corporal.

La presencia del objeto no es, pues, última ni absoluta. Es relativa doblemente : en primer lugar, sólo puede hablarse de permanencia del objeto a través de la variación perspectiva, esto es, partiendo de lo no presente en tal perspectiva ; relativa, en segundo lugar, porque para que esa variación sea posible hace falta una presencia in-variable que es la del cuerpo desde el que se mira. El objeto es presente-ausente, así pues, no es primero ontológicamente sino derivado, su permanencia, deudora de los movimientos corporales por los cuales lo ausente en tal o cual prisma se revela. La permanencia o el ser del objeto es, en fin, contingente en comparación con la permanencia absoluta y necesaria de lo corporal. Lejos de ser el objeto el que impone «su» aspecto y su «realidad», es ésta la que depende de mi perspectiva corporal. El giro («*détour*») metafísico es aquí patente: nos referimos a una permanencia de ser que no es del orden del objeto siempre cambiante, a una presencia radical frente al aparente ser y no ser propio de las cosas. Efectivamente, todo aparecer requiere un fondo desde el que se recortan los distintos aspectos o esbozos de las cosas, ese fondo es un campo de presencia inagotable, sin variación posible, inobjetivable, no reducible a figura.

Precisamente porque es lo «ausente» radicalmente como lo no perceptible, como el ojo que, por ver, no es visible ni la mano que toca, tangible, porque es fondo de todo aparecer y de todo objeto, su presencia es absoluta porque no entra en el juego de perspectivas, de lagunas y ausencias relativas, de incompletitud que es propio de lo percibido, y su presencia es necesaria porque, lejos de la contingencia de lo que, igual que aparece desaparece y de lo que precisa incluso de lo imaginario para completarse, es el campo de presencia mismo. Pero eso no modifica sólo nuestro concepto de presencia; la presencia a sí que es el cuerpo propio supone otro tipo de conciencia, una conciencia enraizada en nuestro ser, en la experiencia que somos, que es contacto al mundo y a sí, de modo que la autoconciencia sólo puede serlo a cambio de recoger todas las redes de mundo y desde un ámbito previo a toda distancia y presencia pura.

La experiencia como «*maîtrise*» de la fenomenología, tal como la entiende Merleau-Ponty, ha mostrado que, si quiere ser fiel a sí misma, solicita un cambio radical en el modo de pensarla respecto a empirismo e intelectualismo. Pero eso supone, lo hemos visto, la necesidad de replantear completamente la reflexión filosófica y su posición ante la donación fenomenal. Finalmente, hemos apuntado que repensar el fenómeno requiere interrogarse sobre qué quiere decir presencia, ser, realidad, presencia a sí o conciencia. Si la experiencia y la conciencia son corporales, la primacía de un concepto de realidad y de sujeto «objetivistas» necesariamente entran en crisis.

GILLES DELEUZE: EI CAMÍ CAP A LA IMMANÈNCIA

Teresa Ribes

RESUM: Aquest article pretén oferir un breu esbós de l'origen de la proposta que Gilles Deleuze i Felix Guattari acaben realitzant, en aquest llibre escrit a quatre mans que és *Mille Plateaux*, al voltant de l'antic problema filosòfic de l'origen d'allò individual. També s'intenta mostrar d'una manera fugaç alguns dels elements de la revisió que realitza principalment Deleuze a *Différence et répétition* que assenyalen les limitacions característiques d'algunes de les filosofies dominades per un model metafísic de pensar que impedeixen explicar plenament el ser de les individualitats. I a la fi, es dibuixa aquesta alternativa que vol situar-se al pol oposat de la metafísica mentre mira cap a Spinoza.

ABSTRACT: This article tries to introduce a brief summary of the proposal that Gilles Deleuze and Felix Guattari offer in this book written between the two of them: *Mille Plateaux*, about an ancient philosophical problem, that is the origin of the individual. It also tries to give a quick look at some of the elements of this review, which Deleuze mainly in *Différence et répétition* does underline the actual limits of some philosophical thoughts attached to metaphysical patterns that avoid a fully explanation of individualities' being. Finally there is an alternative placed on the other side of Metaphysics taking Spinoza into great consideration.

«Hi ha un mode d'individuació molt diferent del d'una persona, un subjecte, una cosa o una substància. Nosaltres li reservem el nom d'heceitat. Una estació, un hivern, un estiu, una hora, una data, tenen una individualitat perfecta a la que no li maca res, encara que no es confongui pas amb la d'una cosa o amb la d'un subjecte [...]. Hom diu: quina història, quina calor, quina vida!, per a designar una individuació molt particular [...]. Un grau de calor, una intensitat de blanc són individualitats perfectes; i un grau de calor pot compondre-se en latitud amb un altre grau per a formar un nou individu [...]. El clima, el vent, l'estació, l'hora no són d'altra natura que les coses, els animals o les persones, que els poblen, els segueixen, hi dormen o s'hi desperten.»¹

D'aquesta manera hom pot concentrar la formulació que Gilles Deleuze realitza a *Mille Plateaux* sobre la individuació, problema que inunda tota aquesta obra invertebrada i en la que definitivament amb Guattari arriba a la culminació d'una qüestió que inevitablement es planteja ja a *Différence et répétition* després de passar per obres importants en relació a l'elaboració de la gènesi de l'individual com són *Logique du sens* i *Anti-oedipe*. Si a *Différence et répétition* la qüestió només pot ser esbossada al fil del plantejament, aclariment i ubicació del problema de la diferència romanent en un pla més aviat teòric, és a *Mille Plateaux* que es resol i es realitza aquest plantejament

¹ G.DELEUZE, F. GUATTARI, *Mille Plateaux* (MP), Minuit 1980, pàg. 318 i ss.

inicial. Així doncs mentre a la primera obra Deleuze insisteix en la necessitat d'explicar l'individual, el fonament de la individuació, l'individuant, sense que es produeixi un calc de l'empíric, a *Mille Plateaux*, malgrat la pretensió dels autors d'eliminar d'una obra que ha de ser rizomàtica tot centre organitzador, el problema és la individuació, l'origen o la gènesi de l'individu, però sobretot és l'exemplificació i la realització de l'anterior exigència de Deleuze: explicar el principi pel que es produeix la individualització sense que aquest s'aixequi damunt d'allò que ha d'explicar, no confondre l'individu amb l'individual, allò que ha de ser transcendental² amb allò que només és empíric. Distingir clarament que és allò que individua, l'individuant d'allò que és ja individual —un element singular— suposa evitar i eliminar tot tipus de relacions entre un i altre pròpies de l'univers de la representació. Perquè només havent eliminat les relacions de semblança, analogia, oposició i identitat, és possible obrir un nou camp d'individuació que definitivament substitueixi el model d'individuació que pràcticament ha dominat el panorama filosòfic occidental fins al segle XIX. En aquest aspecte *Mille Plateaux* és una obra que reflexa tot allò que no és el pensament representatiu característic de la Metafísica. És l'exemple del desenvolupament del que tal com s'estableix a la seva introducció ha de ser la «literatura del rizoma»: la cartografia d'una lògica oberta, múltiple i nòmada, en continua variació. Tot el contrari del que els autors anomenen «obres arbòries», aquelles que representen a la cultura de l'arbre, a la transcendència que domina tots els àmbits i aspectes de la cultura occidental, un centre, una unitat, un Model superior que s'ha d'imitar. Aquestes són les obres que necessàriament es disposen al voltant d'estructures tancades i centralitzades a fi i efecte de configurar una determinada imatge del món. Al rizoma en canvi li manquen arrels, no és subjecte a cap punt fix, no té per tant cap mena de nucli central de significació perquè al perdre tota arrel és just l'exemple de manca de profunditat, de l'art de la superfície, del pensament lleu i intempestiu que exaltà Nietzsche.

L'objectiu d'aquest article és doncs parlar de com arriba Gilles Deleuze a obrir aquest nou camp d'individuació des de la lectura d'alguns capítols de *Différence et répétition*. Això requereix en primer lloc seguir amb l'autor el tractament que d'aquesta qüestió es realitza en alguns moments claus de la H^a de la Filosofia, després explicar l'alternativa que Deleuze proposa i que com ja hem dit amplia i duu a terme a *Mille Plateaux*.

El principi d'individuació

La qüestió que demana el per què de la individuació s'ha presentat al llarg de la història enganxada al que s'ha dit Principi d'individuació. Una definició breu i senzilla d'aquest terme ens diu que quan es parla del Principi de la individuació o de la individualització es fa referència «al principio que da razón de por qué algo es un individuo, un ente singular».³ Quan hom pregunta, què és allò que fa que alguna cosa sigui un individu s'està preguntant pel principi que fa possible que un individu sigui cert individu determinat, però a la vegada s'està també demanant la raó per la que cert

² El sentit que al llarg de tot l'article se li dona al terme *transcendental* és un que se'n pot derivar del que li atorga Kant quan el distingeix d'*empíric* (*Crítica de la raó pura*, B 81/ A 565), fa referència doncs a tot allò que no és empíric per no donar-se espaciotemporalment però que justament fa possible l'experiència. Però és com he dit un sentit derivat, no el mateix sentit kantian, doncs en Deleuze-Guattari hom pot parlar de transcendental tenint en compte que es tracta de quelcom que mentre per una part es relaciona amb l'esdeveniment per l'altra s'oposa al món de l'objecte i del subjecte.

³ FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Ariel 1994, veu «Individuación», pàg 1800.

individu es distingeix de la resta. D'aquesta manera preguntar pel principi d'individuació és preguntar per allò que fa possible diferenciar, consisteix en cercar la raó de les diferències individuals o interindividuals. Veiem que la qüestió que pregunta quin és i en què consisteix el principi d'individuació, no només està lligada sinó que acaba reduint-se a les següents qüestions: com es produeix i s'explica la diferenciació?, en què consisteix el principi pel que hi ha diferenciació o pel que les diferències són?

Intentaré arribar a la resposta elaborada primer per Deleuze i més tard ja realitzada amb Guattari seguint per damunt l'anàlisi que Deleuze fa del desenvolupament d'aquest problema en Aristòtil i en Leibniz a *Différence et répétition*. Amb això s'intenta recordar primer el constant diàleg i la continua interpel·lació que Deleuze manté sempre però sobretot i d'una manera més directa a les seves primeres obres amb la Història de la Filosofia, analitzant i estudiant el pensament de determinats autors, endinsant-s'hi i compartint amb ells alguns dels temes de la Filosofia que contínuament es reinicien i que mai no són tancats, aquells que hom pot considerar clàssics, tal vegada tots... L'elecció d'Aristòtil i de Leibniz? En part per un criteri ben domèstic i material com és l'extensió limitada del que ha de ser un article que requereix seleccionar i ben delimitar el seu contingut, però sobretot he triat aquests dos autors perquè pretenc parlar del tema de la individuació mostrant de quina manera el plantejament primer a *Différence et répétition* i després a *Mille Plateaux* sorgeix per un costat com una alternativa al model explicatiu aristotèlic basat en l'analogia mentre que per l'altre es nodreix d'alguns elements fonamentals del pensament de Leibniz.

L'especificació aristotèlica

Al primer capítol de *Différence et répétition* quan Deleuze es disposa a analitzar els resultats de representar les diferències comença parlant d'Aristòtil com el primer pensador que elabora tot un aparell conceptual per a representar la realitat, tot allò que és, el ser. En aquest model, al que Deleuze qualifica com a orgànic, els individus s'obtenen a mesura que són situats en gèneres i en espècies mitjançant un procediment de divisió descendent fins a arribar a l'*species ínfima*, quelcom que ja no es pot dividir més i en la que s'ubiquen els individus que la componen. La divisió és el mecanisme que Aristòtil emprà per a distribuir el Ser que a partir de l'organització categorial s'anirà repartint en gèneres que alhora s'aniran dividint en espècies. Cal que un gènere determinat es vagi dividint en espècies definides per a acabar situant els individus en el lloc que els hi correspon. Però un cop s'ha realitzat aquesta ubicació ontològica resulta que just allò que no hom pot distingir són precisament els individus que es situen sota una determinada *species ínfima*, s'ha arribat a un punt en el que només se'ls pot distingir numèricament, de forma extrínseca, però no hom pot dir per què cadascun d'ells és el que és i per quina raó són individus diferents que es distingeixen uns dels altres. Podem dir doncs que aquest mecanisme de divisió no ens condueix a un procediment d'individuació perquè no hi ha manera de saber què és el que fa la diferència, allò que fa possible les diferències interindividuals, sinó que en estar al seu servei acaba sent pura especificació. En Aristòtil per tant al no aclarir-se el per què d'allò que és individual es produeix especificació però no individuació, arribant-se a una situació paradoxal perquè mentre aquesta concepció ontològica, que dominarà la filosofia medieval, suposa que el món està compost de substàncies individuals, no hi ha manera d'explicar quin és el seu fonament. A la zona inferior de la jerarquia del ser regna la més completa indiferència.

En Aristòtil tot passa de la següent manera: els individus són substàncies determinades, compostos de matèria i forma, el principi d'individuació per tant vindrà donat per la forma i per la matèria, radicarà doncs en la mateixa entitat singular, no és necessari cercar cap principi d'individuació transcendent, fora de cada substància concreta. Però si la forma és quelcom comú a tots els individus que pertanyen a la mateixa espècie (Pere, Joan i Pau són el mateix des del punt de vista de la forma: animals racionals), la forma explica el *ser* però no el *fet* concret de ser, explica allò *què* és una cosa però no que *és*, ja que no s'aclareix a partir de quin moment l'universal passa a ser particular i esdevé factor individuante. Llavors haurà de ser la matèria el principi individuante —diferenciador com més tard aclarirà Sant Tomàs amb la «matèria signata quantitate». Com la forma és doncs una qualitat universal caldrà cercar el principi individuante en la matèria, allò que diferencia és el mode com es fa patent, es materialitza la forma en cada cas, els principis essencials que constitueixen els sers són els mateixos, allò que varia és el mode com aquests principis es constitueixen en cada individu. Amb Aristòtil però tota diferenciació es queda a nivell extrínsec, només hom pot establir l'existència d'individus diferents de forma empírica —numèrica i materialment— sense poder establir per quina raó els individus que pertanyen a una mateixa espècie són diferents. Manca el principi intrínsec i essencial del per què de les diferències individuals, que expliqui per què un individu determinat és el que és. Allò que Deleuze anomenarà concepte de diferència —l'universal per a totes les singularitats i per a tots els girs de la diferència—⁴ roman sense resoldre. La qüestió del principi de la individuació queda oberta encetant una de les discussions importants a la que es dedica part de la filosofia elaborada durant l'Edat Mitjana. Pel que fa a l'explicació d'Aquino tampoc aquesta no és pas satisfactòria doncs si és la matèria l'element individuante, quina és la raó per la que una síntesi de l'extens acaba aquí i comença enllà? pregunta Deleuze.⁵ En un i altre cas la mancança d'un principi individuador clar manifesta segons Deleuze un error de base, un punt de partida erroni consistent en que el procediment que intenta ser d'individuació es situa damunt dels individus —les substàncies— prèviament constituïts, és a dir el que hauria d'explicar allò individual agafa com a model d'explicació el mateix individual ja realitzat. L'equivocació es produeix per intentar donar la raó d'una cosa a partir de la mateixa cosa que es dona en l'experiència, per situar allò que ha de ser transcendental en allò que és empíric, tot el que s'ha d'evitar segons Deleuze, com ja s'ha dit a la primera pàgina d'aquest escrit.

Leibniz i el principi d'identitat dels indiscernibles

Enfront del model d'individuació aristotèlic-medieval Leibniz presenta un model d'individuació que s'explica a partir de diferències intrínseques i essencials. Leibniz és un pensador preocupat constantment pel problema de la individuació, problema lligat al «Principi de la identitat dels indiscernibles», un principi inferit per altra part del Principi de Raó Suficient i que ve a dir que en la natura no hi ha dos sers que siguin iguals perquè en el cas de què els hi hagués Déu i la natura obrarien de qualsevol manera, sense raó, tractant així de manera indistinta a tots els sers reals amb la qual cosa tot allò que és cauria en la més absoluta indiferència, essent impossible qualsevol elecció. Leibniz ho deixa ben clar als *Nouveaux essais*: «Si dos individus fuesen perfectament semblants, iguales y, en una palabra indistinguibles por si mismos, no habría principio

⁴ *Différence et répétition* (DR), P.U.F 1996, p. 48.

⁵ DR, p. 318.

de individuació; me atrevo a decir incluso que entonces no habría distinción individual o individuos diferentes en este supuesto».⁶ I també a *Monadología* trobem: «Es necesario también que cada mónada sea diferente de cualquier otra. Pues no hay en la Naturaleza dos seres que sean perfectamente el uno como el otro, y en donde no sea posible encontrar una diferencia interna o fundada en una denominación intrínseca».⁷ Per tant un cop establerta la necessitat de diferenciació ha d'haver, a part de les diferències espaciotemporals que sempre acompanyen a la diversitat, un principi intern de distinció que permeti distingir individus de la mateixa espècie. A partir de les anteriors declaracions Leibniz estableix que els sers concrets no difereixen entre sí només numèricament i fonamenta les distincions individuals primer en la mateixa entitat (recollint així certes idees que anteriorment havien defensat Scoto i Suárez) i en últim terme en la Raó Suficient. Leibniz per tant insisteix en la idea que els individus s'individuen per una distingibilitat en sí, de cada ens, de cada substància, rebutjant la idea d'una identitat sintètica dels individus per a admetre que cada ens és una unitat analítica infinita, cada individu és una classe d'un sol membre, hi ha un concepte per a cada individu. Com s'explica aquesta individuació? «Infinitesimalment». A *Différence et répétition* Deleuze d'una manera més superficial estableix les bases de la seva interpretació del pensament de Leibniz que posteriorment desenvoluparà extensament a *Le Pli*. En un i altre lloc trobem els elements característics que componen l'univers leibnizià: el càlcul infinitesimal que és l'expressió matemàtica de la continuïtat existent en la natura, la perfecta harmonia entre llei de continuïtat i principi dels indiscernibles, el domini últim de la Raó suficient i l'existència d'un camp d'individuació previ en el que s'aniran formant i distingint les substàncies individuals. Segons Deleuze en Leibniz trobem que allò que constitueix els individus és l'inessencial, tot allò que és considera més accidental, allò canviant i desigual que acumulant-se constituirà essències individuals. Leibniz ens descobreix que la totalitat és infinitament indivisible i que hi ha diferències minúscules més enllà dels límits de la intuïció sensible, diferències que no poden captar-se sensiblement però que acumulant-se constituiran unitats individuals. És doncs des d'una totalitat infinitament divisible que s'aniran distingint els individus, però el que també mostra Deleuze és que aquest fons fa possible la constitució d'individus gràcies a que és ple de moviment, perquè és intensiu, pura potencialitat. És quan un determinat grau de variació s'actualitza que s'originen les substàncies, les mónades. En el sistema de Leibniz si que s'explica doncs que fa les diferències individuals, quin és el principi d'individuació, què és allò que fa possible diferenciar uns individus dels altres, en definitiva quin és el concepte de la diferència. La diferència és una relació qualitativa interna, dy/dx ⁸ que s'estableix com a quelcom que es va determinant a partir de les relacions que es produeixen en el si del subsòl intensiu, és un punt remarcable que es determina a partir dels graus de variació d'allò més profund, és el límit cap al que tendeixen i convergeixen aquestes microintensitats que constitueixen el continu. Un domini físic infinitament indivisible coexisteix amb un domini metafísic de mónades tancades i fixes, un és el camp d'individuació previ, l'altre és ja el món dels individus, un és el món de l'inessencial, l'altre el de les essències, un el de les diferències infinitament petites, l'altre el de les diferències determinades. Entre els dos expliquen com en un món analític en el que tot ja està prèviament contingut en el fonament, es van

⁶ G.W.LEIBNIZ, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Edit. Nacional 1983, Lib II, cap. XXVII, (3), p. 268.

⁷ G.W.LEIBNIZ., *Monadología* (9), Alhambra, p. 28.

⁸ DR, p. 66.

desenvolupant les mònades intrínsecament diferents que a la vegada concentren tot el món al que pertanyen.

Deleuze admira de Leibniz el protagonisme adquirit per aquesta profunditat bàquica, fluida, inundada de moviment que fa possible i que explica per què cada individu és el que és, intrínsecament diferent de la resta, una singularitat que s'expressa i que expressa des de la seva perspectiva única el món d'una determinada manera sense haver de recórrer a l'experiència. El principi d'individuació és ara ja immanent, en la mateixa base originària de tot allò que és. Per què malgrat tot això Deleuze necessita encara cercar un altre model d'individuació? Per dos motius, a causa de dos prejudicis que la filosofia de Leibniz no s'acaba de treure de sobre. Un que hom podríem considerar «pròpiament metafísic» i que perdura des de Plató consistent en la identificació de les diferències, en aquest cas concret es produeix per la convergència última de tot allò que és, de tot element singular, de tota la producció de diferències envers la identitat analítica de Déu que mitjançant la Raó Suficient manté l'ordre en un infinit que mai no s'acaba de desbocar. D'aquesta manera la raó de ser de diferències individuals acaba depenent de la unitat d'un principi últim. L'altre prejudici és ja més característic de la filosofia de l'Edat moderna i consisteix en lligar les diferències a la negació. Un individu és allò que és per tot allò que no és, un individu es defineix no únicament pel *fet* de ser i pel *què* és sinó per tot allò que no està inclòs en la seva noció individual. Leibniz realitza al peu de la lletra la màxima spinozista tantes vegades pronunciada «Omnis determinatio est negatio». D'aquesta manera mentre que en un principi sembla ser que tot individu s'individua per tota la seva entitat, per tot el caramull d'accidents i de mínimes diferències que concentra, a la fi trobem que acaba determinant-se per tota la sèrie d'elements que no contempla. Així doncs la distinció individual no es realitza com a afirmació plena sinó a mode de privació ontològica, en tant que és absència de ser. La negació és en última instància, com un preliminar de la futura dialèctica hegeliana, l'element necessari per a establir diferències.

Un cop reconegudes les limitacions que també afecten al sistema leibnizià, Deleuze tot i considerant i valorant alguns dels elements que Leibniz introdueix en la qüestió que aquí ens preocupa, cerca una nova direcció des de la que enfocar el problema de la individuació. Si el model d'individuació aristotèlic no justifica el ser de les diferències individuals perquè en aquest el ser es reparteix seguint les proporcions imposades per l'esquema de l'analogia, de manera que al perdre's la seva raó de ser aquestes —les diferències— resulten indiferents, caldrà cercar una explicació millor en el pol contrari. Si a més a més en un sistema com el de Leibniz no s'acaba de contemplar la possibilitat d'explicar el ser dels individus des de la mateixa singularitat considerada com a quelcom que s'afirma plenament perquè persisteixen elements propis de la metafísica que lliguen la diferència a la identitat i la determinen relacionant-la a la negació, caldrà també cercar un nou camí que exclouï completament tot allò que impossibilita accedir a una explicació satisfactòria de la raó de les diferències. El camí que inaugura Deleuze dóna lloc al que hom podríem dir una ontologia afirmativa i intensiva que sorgeix com una alternativa radical a l'analogia aristotèlica i a la metafísica en general.

La univocitat

L'única manera de donar sortida a la qüestió de la individuació que l'analogia deixa enlaire ha de ser des d'una altra perspectiva en la que s'hagin eliminat totes les condicions que en l'analogia substancialitzaven els individus mantenint-los subjectes al sistema categorial. Cal considerar ara una ontologia que reuneixi ser i diferències,

considerar el ser unívocament. Que el ser és unívoc significa en primer lloc que el ser es diu en el mateix sentit de tot allò que és, així s'eliminen tot d'una intermediaris —el treball realitzat per categories, gèneres i espècies per a relacionar el ser amb les diferències— i el ser passa a dir-se immediatament de tot allò que és. Però si tal com afegeix Deleuze només és i ha de ser la diferència, el ser es dirà en el mateix sentit de la diferència, doncs ser és ja Diferència.⁹ Si totes les diferències són sense la participació de cap mecanisme distribuïdor s'elimina tota jerarquia que en l'analogia ordenava i establia els distints modes de ser, desapareixent modes de ser més preeminents que altres, la relació dels sers amb un Model generalíssim al que imiten i tota mena de relació proporcional. Ja a *Différence et répétition* Deleuze proposa un mode de ser en el que aquest es diu immediatament de les diferències perquè tot és diferència i en el que les relacions existents són relacions purament immediates entre diferents parts i diferents individus. Ha de ser doncs, des d'una concepció unívoca que el ser ontològicament un és digui de la multiplicitat diferent, que l'unívoc es digui de l'equívoc. Això és possible des de l'horitzó d'un ser que com hem dit es desintegra en diferència que a més és esdevenir, expressió i pura intensitat. Però si el ser és Diferència cal ben aclarir abans què entén Deleuze per diferència per a veure com els altres trets sorgeixen inevitablement d'aquesta consideració. La diferència és «allò pel que allò donat és donat»¹⁰ i no pas la diversitat tal com ha considerat el món de la representació metafísica, perquè mentre que allò divers se'ns apareix de forma empírica, la diferència és la raó d'aquesta diversitat que no és més que l'efecte del moviment de la diferència. Aquesta distinció és fonamental per a evitar un dels errors dels que parteixen part de les teories metafísiques que Deleuze denomina *il·lusió transcendental* i que es produeix per subordinar la diferència a la semblança de la percepció.¹¹ En pensar que la natura de la diferència es qualitativa i extensiva les diferències són portades fins als mateixos individus que es donen espaciotemporalment quedant reduïdes a la pura sensibilitat fenomènica, llavors s'estableixen semblances entre allò que és sensible que són conduïdes a la identitat d'un concepte que les engloba, el resultat és que la diferència tendeix a anul·lar-se mentre que allò que és desigual tendeix a igualar-se. La *il·lusió* es produeix al veure que la natura de la diferència és extensiva i no pas intensiva. Aquesta confusió implica al mateix temps que a l'hora de cercar la raó de les diferències individuals es parteixi d'individus particulars ja configurats material i formalment, millor dit, substancialitzats, dels que únicament hom pot donar raó des del concepte, en tant que particulars sobre els que es retalla la generalitat conceptual.¹² Des del moment que Deleuze entén que l'origen de la diversitat individual és la diferència i interpreta aquesta en termes d'intensitat, potència, diferents graus de potència i d'energia, es situa a un altre nivell anterior al de la sensibilitat, en una profunditat quantitativa de la que precisament deriva la sensibilitat. Això implica en primer lloc que la raó de la diversitat individual sigui la diferència, que els individus siguin fruit de relacions intensives i finalment que els factors individuants no siguin reproduccions d'allò que és empíric.

En un marc unívoc en el que es considera el ser com a pura diferència intensiva tot passa doncs d'altra manera que en l'analogia aristotèlica. Deleuze recull de Leibniz part del fons infinit poblat de diferències que es relacionen infinitament i li afegeix expressió, la capacitat de manifestar-se diferentment expressant-se que Spinoza atorga a

⁹ DR, p. 57.

¹⁰ DR, p. 286.

¹¹ DR, p. 324.

¹² DR, p. 318.

la Substància, però suprimint la distància que Spinoza encara manté entre la Substància i els modes. Les conseqüències són l'eliminació de tota barrera representativa i de la consegüent distància que en l'analogia hi havia entre el ser i les diferències així com l'alliberament de tota constricció lògica i ontològica. El resultat és: el fluir incondicionat de tot allò que és en tant que diferent que s'expressa lliure, sense límit, l'eliminació de tota relació de transcendència amb qualsevol primer principi i la immediatesa de tot allò que és i que pot arribar a ser; en definitiva, l'absoluta immanència.

El ser és Esdeveniment, producció múltiple i diferent, que és en tant que es produeix expressant-se i que alliberat de tota condició es diu en el mateix sentit de tot, de tot allò que és diferent i que s'expressa diferentment, és principi dels individus que se'ns presenten distints (empírica i materialment). I és des d'aquesta concepció de la diferència que s'estableix un plànol d'individuació previ i anterior a la constitució dels individus, preindividual i presubjectiu, un principi transcendental nòmada que desplaçant-se d'individu a individu els diferencia donant raó de les individualitats, el diferenciant de la diferència que li mancava a l'analogia. La individuació és d'aquesta manera quelcom que es produeix també intensivament, és l'actualització del potencial intensiu fet de relacions diferencials. És d'aquesta manera que s'evita que l'individu es confongui amb l'individual ja que la individuació és produïda en un nivell previ a qualsevol constitució individual, en un àmbit anterior a les determinacions extensives i qualitatives.

El plànol universal-virtual d'individuació

S'ha vist la necessitat de concebre el ser com a quelcom completament equívoc i dispers per a eliminar qualsevol element constant i previ que configura una determinada imatge de la realitat que no arriba a justificar el ser de tot allò que és singular. Aquesta imatge és la pròpia de la Metafísica que segons Deleuze manté tot allò que és subjecte a una sèrie de condicions i supòsits que són manifestacions d'un principi transcendent com és el Principi d'identitat. Per aquest motiu si hi ha un tret que reuneix tots els models de pensament metafísic aquest és el domini del Mateix que actua darrera de nocions com la Substància, la Matèria, la Forma, el Subjecte. La proposta d'una altra perspectiva que possibilita trobar l'origen de la individuació exigeix eliminar tot pressupòsit i tot rastre de permanència per a trencar amb la transcendència que deixa a la fi indiferents les diferències. Allò que Deleuze intenta dur a terme i mostrar és precisament que des de l'extrem contrari això és viable. L'extrem contrari és la manca d'unitat, l'absència absoluta d'identitat, doncs només «des de» i «en» el mateix ser dissolt s'aconsegueix trobar un principi de la individualització. La univocitat d'un ser que és Diferència és l'únic requisit de la immanència que fa les diferències des de la mateixa diferència, que explica allò que és diferent des d'allò diferent.

Immanència significa dinamisme, producció i variació a partir d'un àmbit envaït de moviment i de relacions que funciona sense haver de recórrer a cap mena de centre ordenador, sense unitat de significació, sense categories i sense Subjecte. Spinoza és el gran inspirador de la immanència deleuziana per tot el moviment que recorre la Substància, pel principi de variació inherent, per les diferències que brollen com a emanacions de la Substància que s'afirma expressant-se. És la Substància infinita plànol de variació universal, causa infinita de les diferències finites. Individuació intrínseca i

quantitativa en un camp d'individuació que ara és «cos-sense-òrgans»,¹³ un pla variable també recorregut per intensitat que essent el contrari d'un organisme és el pla de composició dels individus.

I finalment què provoca aquest nou mode d'individuació que esdevé explícit a *Mille Plateaux*? La desconstrucció de subjecte i objecte. Un jo que no només és com el jo kantià escindit pel temps sinó un «jo» que és diluït en les circumstàncies i en els accidents i que substitueix definitivament al subjecte substancial modern. Singularitats que són constel·lacions de trets diferencials, embolcalls de circumstàncies i d'accidents que actuen per baix d'ells, per això també esdeveniments incorporals com una intensitat de blanc i un grau de calor són «individualitats perfectes».

Deleuze i Guattari trenquen amb els anteriors models en presentar una individuació que no és ni conceptual ni empírica, sinó d'allò que és preconceptual, preindividual i a-subjectiu doncs tot allò que es produeix no és més que l'actualització d'un horitzó virtual però real poblat d'intensitats i d'esdeveniments que componen les singularitats i que es relacionen lliurement sense atènyer-se a la sintaxi pròpia de les relacions analògiques. Ara són les diferències intensives les que posseeixen un caràcter individuador, per això els individus perden tota l'estabilitat que els donava la identitat del concepte que en l'aristotelisme actuava darrera de gèneres i d'espècies. Deleuze i Guattari agafen de Scoto el terme «hecceitat» per a designar aquestes individualitats que no poden copsar-se simplement en la concreció dels individus ben definits. A la fi s'arriba a diferències individuals que no són numèriques, a individus que són el que són per la capacitat que tenen d'afectar-se i de ser afectats, de relacionar-se, que es defineixen per tant pel conjunt de relacions intensives que encarnen. La individuació es produeix per nexes mòbils, combinacions transitòries i energia no codificada i els individus ja no són part d'una jerarquia que s'articula en funció d'un model transcendent, doncs en el cas de què encara hom pugui parlar de *model* aquest fa referència a estats que sense cap centre de referència canvien constantment, l'antimodel i l'antiestructura. I allò que desapareix definitivament és l'individu que era substrat orgànic, un individu és ara, un esdeveniment fortuït, un plegament intensiu fruit de les relacions entre qualitats intensives:

«Teniu la individuació d'un dia, d'una estació, d'un any, d'una vida (independentment de la duració), d'un clima, d'un vent, d'una boira, d'un eixam, d'una gossada (independentment de la regularitat). O al menys podeu tenir-la, podeu arribar-hi. Un núvol de llagostes, portat pel vent a les cinc de la tarda; un vampir que surt a la nit, un home-llop a la lluna plena. No hom creurà pas que l'hecceitat consisteix simplement en un ornament o en un fons que situaria als subjectes, ni tampoc en apèndixs que retindrien les coses i les persones al sòl. Tota la disposició individuada en conjunt resulta ser una hecceitat.»¹⁴

Després d'això salta la pregunta: podem seguir tranquil·lament identificant les coses cridant-les pel seu nom?

¹³ MP, p. 185 i ss.

¹⁴ MP, p. 321.

LOS PRIMEROS PLANTEAMIENTOS EPISTEMOLÓGICOS EN LAS CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN: LA HERENCIA KANTIANA A TRAVÉS DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

Joan C. Rincón Verdera

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: La gran dificultad epistemológica para la Pedagogía proviene de su herencia histórica. Casi de partida se empezó a confundir lo educativo con la idealización del hombre, lo que sirvió para mantener discursos alejados de la realidad fáctica, situándolos en el mundo de la mera especulación idealista. La fundamentación de la Pedagogía se fue convirtiendo en un espacio vacío que poco decía de lo pedagógico y, por contra, mucho de las creencias de los autores que especularon sobre ello. Desde esta perspectiva, es fundamental el pensamiento filosófico y pedagógico desarrollado en Alemania desde el último tercio del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, a través de los trabajos de Windelband y Rickert.

ABSTRACT: The big epistemological difficulty in Pedagogy comes from its historical background. In the beginning, educational matters began to be confused with the idealisation of man. Discourses were constructed which were far from factual reality and entered the world of mere idealistic speculation. The foundation of pedagogy turned progressively into a kind of vacuum that spoke little about pedagogical concerns and in turn said a lot about the personal beliefs of the authors who speculated on this matter. From this perspective, the philosophical and pedagogical thought that was developed in Germany through the Works of Windelband and Rickert, from the last third of the XIX century till the first of the XX century, is fundamental.

1. Introducción: la filosofía crítica alemana en el último tercio del siglo XIX.

Los primeros planteamientos epistemológicos en las ciencias de la educación coinciden con los que se llevan a cabo en las ciencias humanas y sociales (históricas, culturales y del espíritu), es decir, en la filosofía crítica alemana del último tercio del siglo XIX: Windelband, Rickert y Dilthey. El punto de partida es la necesidad de solucionar el problema de la fundamentación científica de estas ciencias, como respuesta a la asimilación que el positivismo había querido llevar a cabo entre ellas y las ciencias naturales. Esta filosofía crítica realizará una clara distinción entre las ciencias históricas y las ciencias de la naturaleza, haciendo extensible la teoría kantiana del conocimiento a la fundamentación de dichas ciencias, rechazando cualquier temática que sobrepase los límites de la conciencia. Estos posicionamientos epistemológicos los encontramos, por una parte, en las ciencias del espíritu, de las que Dilthey extraerá una

nueva metodología y una doctrina del hombre; y, por otra, en el neokantismo de Windelband y de Rickert que se propondrán definir y justificar, por medio del análisis trascendental, la ciencia del pasado. En este artículo nos ocuparemos de las aportaciones de Windelband y Rickert, dejando para un posterior trabajo la obra de Dilthey. Windelband y Rickert tendrán en común la exigencia kantiana de considerar la validez del conocimiento con independencia de las condiciones subjetivo-psicológicas en que tal conocimiento se verifica. Para Windelband, en la práctica, las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura se distinguen por los fines que se proponen, pues mientras las ciencias naturales buscan una explicación de los fenómenos desde el punto de vista de las leyes, las ciencias culturales lo hacen desde los acontecimientos aislados. En el primer caso el pensamiento científico es nomotético (leyes), mientras que en el segundo es idiográfico (ideas). Estos elementos serán el punto de partida de las reflexiones de Rickert que los desarrollará y sistematizará en una lógica de las ciencias históricas, preguntándose por el objeto de las ciencias, y distinguiendo entre ciencias naturales y ciencias culturales. En el plano educacional¹ la gran dificultad para el desarrollo de la Pedagogía (ciencia de la educación), proviene, en gran parte, de esta herencia neokantiana, pues se fue confundiendo lo educativo con la idealización del hombre (ontología, antropología, axiología, teleología), creándose una corriente espiritual y cultural pedagógica que sólo sirvió para elaborar discursos teóricos, poco prácticos (poca ciencia y pocas técnicas), de corte idealista, alejados de la realidad material de la ciencia. La fundamentación de la Pedagogía se fue convirtiendo en un foro de opinión que decía mucho de las creencias de los autores que especularon sobre ello, pero muy poco de lo verdaderamente pedagógico, de la realidad fáctica educacional y de su intervención para mejorarla. En otras palabras, la ciencia de la educación acabó reduciéndose a filosofía de la educación o, si se me permite, a filosofías de la educación o teorías educacionales que eran incomprensibles si no se conocía la filosofía de la educación en las que se fundamentaban. El lastre de esta situación se hizo notar hasta bien entrada la década de los setenta del siglo XX. En este sentido, la fundamentación epistemológica de nuestro campo de acción sólo se clarificará con la aparición de las Ciencias de la Educación, y dentro de ellas la Teoría de la Educación de corte anglosajón y pragmático.

2. El fin de la ciencia en Guillermo Windelband: las ciencias nomotéticas y las ciencias idiográficas.

Para Windelband las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias de la Cultura se distinguen por los fines que se proponen: mientras las Ciencias Naturales buscan una explicación de los fenómenos desde el punto de vista de las leyes, las Ciencias Culturales buscan la explicación de acontecimientos aislados. En el primer caso el pensamiento científico es *nomotético* (generalizador), mientras que en el segundo es *idiográfico* (particularizador). En este sentido, la educación forma parte de la cultura

¹ Esta filosofía crítica neokantiana se concretará educativamente en el historicismo culturalista de Rickert, en el historicismo psicologicista de Dilthey y en las pedagogías especulativas de Eduardo Spranger, Herman Nohl, Guillermo Flitner, Jonas Cohn y Augusto Messer. Cohn y Messer reciben la influencia de la Escuela de Baden y, por lo tanto, están condicionados por las teorías axiológicas de Rickert, construyendo pedagogías centradas en los valores que emanan del ámbito de la comunidad cultural.

humana objetiva, y la Pedagogía, Ciencia de la Educación, debe proceder idiográficamente, alejándose de las ciencias experimentales y generalizantes.

2.1. El mundo de los valores universales: la Escuela de Baden.

La Escuela de Marburgo y la Escuela de Baden quieren hallar críticamente la validez del conocimiento con plena independencia de las condiciones subjetivas en que tal conocimiento se da (Messer, 1933, p. 84; Flamarique, 1991, pp. 153 a 163). Mientras la Escuela de Marburgo reduce los procesos subjetivos del conocer a los métodos objetivos que garantizan la validez del conocimiento (dimensión *lógica*), la Escuela de Baden elabora una *filosofía o teoría de los valores* (Schnädelbach, 1991) considerados independientes de los hechos psíquicos que los atestiguan (dimensión *axiológica*). Windelband, y posteriormente Rickert, se encargarán de *la esfera de la cultura humana objetiva* investigada por *las Ciencias de la Cultura*². Se trata de una vuelta crítica a la doctrina kantiana, condicionada por una interpretación del mundo histórico y cultural, por una ciencia histórica que precisa de un sistema de principios críticamente sólidos. Estos principios serán los *valores*, considerados como normas ideales de validez absoluta. La *filosofía de los valores* será para Windelband *la ciencia crítica de los valores universales* (Cacciatore, 1993).

La tarea de la filosofía crítica consiste en preguntarse si hay una *ciencia* que tenga *un valor absoluto y necesario de la verdad*, si hay una *moral* que tenga *un valor absoluto y necesario del bien*, y si hay un *arte* que posea *un valor absoluto y necesario de la belleza*. La filosofía no tiene como objeto el material empírico de la realidad fáctica, sino las *normas* en las cuales *el pensamiento, el querer y el sentir* pueden poseer el valor de verdad a que aspiran (Windelband, 1947, pp. 168 y 169). Desde esta perspectiva, la filosofía no elabora *juicios de hecho*, sino *juicios de valor* referenciados a una conciencia valorante. Pese a ello, la reacción que se expresa en tales juicios ha tener una validez universal en el sentido que tales juicios *deben ser* reconocidos. Este deber ser es una *necesidad ideal* (indeterminismo, presencia de libertad), distinta de la necesidad natural (determinismo, ausencia de libertad). Esta idealidad configura una *conciencia normativo-valorativa* no fáctica, en la que sus leyes no deben verificarse, necesariamente, en todos los hechos singulares (Messer, 1933, p. 14), pues se trata de normas a las cuales deben ajustarse todas las *valoraciones lógicas, éticas y estéticas*. La conciencia normativa, por lo tanto, es un sistema de normas (código axiológico) que no sólo vale objetivamente, sino que también *debe valer subjetivamente*.

En esta necesidad ideal la *libertad* es la determinación de la conciencia empírica por parte de la conciencia normativa. Esta libertad siempre nos remite a lo religioso, a lo que Windelband llama lo *santo*, donde la conciencia normativa es una realidad trascendente y supramundana y, en cuanto que absoluta, se erige en la guía de los valores de verdad, bondad y belleza. En esta realidad trascendente y supramundana es real todo lo que *debe ser* y no lo es lo que *no debe ser*. En este plano de cosas los juicios valorativos (universalidad) se distinguen de lo subjetivo (relatividad) por su pretensión de *validez absoluta* (deber ser). Estos juicios críticos o valorativos pueden adoptar tres

² Desde el punto de vista teórico son fundamentales sus *Preludios*, en particular el ensayo *La ciencia natural y la Historia*, pues supone la esencia de su *lógica de la historia*, la sistematización de sus planteamientos epistemológicos. Ver WINDELBAND, G. (1947) "La scienze naturali e la Storia", pp. 156 a 174, en *Preludi. Saggi e Discorsi d'Introduzione alla Filosofia* (Milan, Valentino Bompiani).

formas: *lógicos*, *éticos* y *estéticos*, dando lugar a las tres ciencias filosóficas fundamentales: la *lógica*, la *ética* y la *estética*. Para Windelband la *lógica* no es otra cosa que *axiología*, ya que, al igual que nos encontramos con normas éticas y estéticas, que posibilitan, por su adecuación a ellas, el *bien* y la *belleza*, también hay normas lógicas que posibilitan, por su adecuación a ellas, la *verdad*. Si en la realidad trascendente y supramundana es real todo lo que *debe ser* y no es real lo que *no debe ser*, para Windelband no todo lo que es pensado será verdadero, sino *sólo lo que deba ser pensado*. Este hecho es fundamental en la teoría del conocimiento windelbandiano, siendo la Psicología y la Metafísica excluidas de la filosofía crítica.

2.2. La metodología histórica.

En el ensayo *La ciencia natural y la Historia*, Windelband elabora una teoría del conocimiento de la historia, distinguiendo entre *Ciencias Naturales* y *Ciencias de la Cultura*, siendo la principal diferencia la meta que unas y otras se proponen conseguir (aspecto finalístico). Las Ciencias Naturales buscan encontrar una explicación de los fenómenos desde el punto de vista de las generalidades, intentando descubrir las *leyes* a que obedecen los *hechos*, siendo, por ello, ciencias *nomotéticas*; las Ciencias de la Cultura, por su parte, buscan la explicación comprensiva de acontecimientos aislados y tienen como objeto lo *singular* en su forma históricamente determinada, por lo que son llamadas ciencias *idiográficas* (Windelband, 1947, pp. 162 y 163). Las primeras generalizan los hechos como ejemplares típicos de una misma especie, pues tienen como objetivo final el reconocimiento de lo universal; las segundas son ciencias individualizantes que buscan comprender la forma de lo particular en la vida del hombre, de los pueblos, de las sociedades, en el desarrollo de su lengua, su religión, su educación, su ordenación jurídica o sus producciones culturales, literarias y artísticas, teniendo, por lo tanto, como objetivo final el reconocimiento de lo contingente (Windelband, 1947, p. 166). A las ciencias nomotéticas pertenecen todas las *Ciencias de la Naturaleza*, mientras que a las idiográficas pertenecen las *Ciencias Culturales e Históricas* (Losee, 1989, p. 56)³.

Por lo general, las ciencias idiográficas son esencialmente *históricas* y *culturalistas*, siendo su finalidad fundamental hacer revivir el pasado en sus características individuales, como si la temporalización del pasado estuviese situada idealmente en el presente. Dicho en otras palabras, la historia se dirige hacia lo que se puede *intuir*, mientras que la ciencia de la naturaleza tiende a la *abstracción* (Windelband, 1947, p. 163). Desde esta perspectiva, intuición y abstracción nunca pueden subsumirse (reducirse una a la otra), pues el momento histórico (intuición) y el momento naturalista (abstracción) del saber humano no se dejan reducir, según Windelband, a una única fuente (Windelband, 1947, pp. 170 a 173): la *ley general* y el *suceso singular* quedan uno al lado del otro como las últimas magnitudes inconmensurables de nuestras representaciones del mundo (Windelband, 1947, p. 174). En este sentido, podemos decir que la ciencia que estudia la fenomenología educacional (Pedagogía) pertenece al amplio campo de las Ciencias Culturales e Históricas, buscando, sobre todo, el conocimiento de los sucesos singulares: ideas (Historia de la Pedagogía) y práctica

³ La distinción que establece Windelband (ciencias nomotéticas y ciencias idiográficas), no obstante, se ha de entender como puramente lógico-formal y metodológica, pues sobre un mismo objeto de la realidad puede, en ocasiones, actuarse por ambos procedimientos.

(Historia de la Educación). La Pedagogía se reduce a la reflexión teórica y especulativa sobre los fines de la educación.

3. El objeto de la ciencia en Enrique Rickert: las ciencias naturales y las ciencias culturales.

Rickert, siguiendo a Windelband, elabora una teoría formal de la ciencia, en la cual opone naturaleza a cultura, lo cual le permitirá distinguir las Ciencias Naturales de las Ciencias Culturales. Unas y otras ciencias se erigen en ciencias empíricas particulares de la realidad. Los objetos culturales se constituyen por referencia a los valores, mientras que los objetos naturales son ajenos a ellos. También se distinguen por el tipo de método que emplean: en las Ciencias Naturales se sigue el método naturalista, y en las culturales, el método histórico. El método naturalista es el método generalizador que procede por conceptos y leyes universales; en cambio, el método histórico es individualizador, no se preocupa de formar conceptos universales, sino que quiere exponer la realidad en su individualidad. En este sentido, la Psicología no puede ser la ciencia modelo de las Ciencias Culturales, pues al estudiar la psique (naturaleza) debe proceder por el método generalizador, buscando leyes universales que expliquen los procesos mentales. La ciencia en la que deben reflejarse todas las Ciencias Culturales es la Historia que quiere reflejar el pasado en el presente, en su individualidad y particularidad. En este sentido, es fácil deducir que la educación es un bien de cultura, un bien en el que residen valores; consecuentemente, la Ciencia de la Educación, la Pedagogía, se erige en una de las Ciencias Culturales y, como tal, debe investigar su realidad empírica (objetos y procesos educacionales) con una metodología histórica (especulativa), alejándose del método científico y experimental.

3.1. Cómo conoce la ciencia: la lógica del conocimiento.

Rickert⁴ pretende definir y desarrollar los intereses, problemas y métodos comunes a las disciplinas empíricas que pertenecen a las Ciencias Culturales, al tiempo que trazar la demarcación entre éstas y las Ciencias Naturales. Para ello elabora una lógica del conocimiento (teoría del método), a partir de la cual expone las dos formas fundamentales en las que se manifiestan los planteamientos científicos (Rickert, 1965, p. 25). Las ciencias pueden distinguirse por los objetos de que tratan (principio material) y por los métodos que aplican (principio formal). Rickert se opone al principio material de clasificación de la ciencia, propio de la época, que tiene en los conceptos de *naturaleza* y *espíritu* su punto de demarcación. Por lo general, el significante *naturaleza* se refiere al ser *corporal*, y el de *espíritu* al ser *ánimico*, y, de las peculiaridades que presenta el contenido de la vida psíquica en oposición con el contenido del mundo físico, se derivan las diferencias entre los dos métodos con que han de proceder las Ciencias del Espíritu y las Ciencias de la Naturaleza (principio formal). De ahí, precisamente, que junto a la *física*, la más general y fundamental de las ciencias del cuerpo, normalmente se coloque la *Psicología* como ciencia general y fundamental del

⁴ Para el desarrollo de este apartado nos fundamentaremos, básicamente, en su obra (1965) *Ciencia cultural y ciencia natural* (Madrid, Espasa-Calpe), pues supone una síntesis perfecta de su pensamiento en lo referente al *objeto* de las Ciencias Culturales.

espíritu (Rickert, 1965, pp. 37 y 38). No es éste el camino correcto y en lugar de una distinción entre naturaleza y espíritu, la teoría del método debe establecer otras dos parejas de conceptos fundamentales para establecer el principio material de la ciencia empírica: los de *naturaleza* y *cultura*.

La realidad, holística y sistémicamente considerada, como conjunto de toda la existencia física y espiritual, puede y debe considerarse, según Rickert, como un todo unitario, *monísticamente*. En consecuencia, hay que investigarla por medio de disciplinas particulares que utilicen un único y mismo método. En este sentido, sólo es posible conseguir una oposición material de los objetos de la realidad, que sirva como fundamento para la clasificación de las ciencias empíricas, si de la realidad total se destacan un cierto número de objetos y procesos en los que el investigador vea algo más que simple naturaleza. Desde esta perspectiva, ya no será suficiente la exposición naturalista, sino que se deberán plantear otras preguntas muy distintas referidas a los objetos y procesos llamados *culturales*. Se trata de oponer, como podemos ver, *naturaleza* a *cultura*, y, en este sentido, una división en *Ciencias Naturales* y *Ciencias Culturales*, basada en la especial significación de los objetos y procesos de la cultura, expresa la radical oposición de intereses de uno y otro campo de investigación en las ciencias empíricas (Rickert, 1965, pp. 41 y 42). Por otra parte, a este principio material hay que añadir el principio formal que nos conducirá a los diferentes métodos que utilizan una y otra ciencia. La oposición al concepto lógico de la naturaleza (en el sentido formal kantiano, en cuanto que está determinada por leyes universales), no puede ser más que el concepto lógico de *historia*, en el sentido formal del *sucedo singular*, en su peculiaridad e individualidad (que no está determinada por leyes universales). El concepto de suceso singular está en oposición formal al concepto de ley universal, por lo cual deberemos distinguir entre el *método naturalista* y el *método histórico* (Rickert, 1965, pp. 42 y 43; Ledesma, 1982, pp. 35 a 44)⁵. Veamos todos estos aspectos con más detenimiento.

3.2. Naturaleza y cultura: conceptualización.

Para Rickert *naturaleza* es el conjunto de lo nacido por sí, oriundo de sí y entregado a su propio crecimiento; enfrente se sitúa la *cultura*, ya sea como lo producido directamente por un hombre en función de fines valiosos; ya sea, si la cosa existe con anterioridad, como lo cultivado intencionalmente, en atención a los valores que en ella residen (Rickert, 1965, pp. 45 y 46). En todo objeto o proceso cultural hay siempre incorporado algún *valor* reconocido por el hombre y en función del cual lo produce o, si ya existe, lo cuida y cultiva. Lo que ha nacido y crecido por sí, debe considerarse sin referencia a ningún valor. En los objetos y procesos culturales residen valores, que llamaremos *bienes*, para distinguirlos, como realidades valiosas, de los valores mismos que no son realidades, sino idealidades valiosas (Dacal, 1995, p. 32). Los procesos naturales no son pensados como bienes y están libres de valores. Si de un objeto cultural se retira el valor, éste queda reducido a mera naturaleza. Por medio de esta referencia a los valores podemos distinguir dos clases de objetos, los *culturales* y los *naturales*; y sólo por ese medio podemos hacer la distinción entre ambas clases de objetos. Un valor

⁵ Sin embargo, al igual que Windelband, entiende que para la consideración lógica de la ciencia empírica aparecen *territorios intermedios* en los cuales están estrechamente unidas investigaciones que pueden ser culturales en su contenido y naturalistas en su método y viceversa. Ver *Ibidem*, pp. 43-44.

de cultura, o es reconocido de hecho por todos como válido, o su validez debe ser afirmada, al menos, por un hombre de cultura. Además, a los valores culturales nos sentimos obligados, ya sea porque el valor es reconocido por todos los miembros de una comunidad, ya sea porque su reconocimiento les es exigido a todos ellos (Rickert, 1965, pp. 47 a 49).

La palabra cultura puede tener muchas connotaciones, siendo la que más equívocos produce la que señala como nota distintiva de lo cultural la manifestación de *factores psíquicos*, tomándose éstos como la única limitación posible de los objetos culturales frente a los naturales (Cohn, 1944, p. 32). Paralelamente a ello, la Psicología es considerada como la base principal de toda ciencia cultural (Mardones y Ursua, 1982, p. 45). Rickert piensa que el factor psíquico es condición necesaria, pero no suficiente, pues si desaparece la referencia a los valores culturales, aunque haya actividad psíquica, no hay más que naturaleza ante nosotros y en tal caso falla el criterio de clasificación (Rickert, 1965, pp. 51 y 52). Es cierto que los procesos culturales deben considerarse, no sólo en relación a un valor, sino también a un ser psíquico que los valora (conciencia psíquica valorativa), y, en este sentido, lo psíquico, en general, se suele considerar como lo más valioso, en comparación con lo corporal. Es evidente que existe un nexo de unión entre la oposición de naturaleza/cultura y la de naturaleza/espíritu (factores psíquicos), ya que en los procesos culturales, en tanto que bienes valiosos, hay siempre una valoración, con lo cual la vida psíquica también juega un papel importante (Bueno, 1978, p. 14). Pese a ello, no puede justificarse una división de las ciencias fundada en la oposición entre naturaleza y psique, pues la mera presencia de lo psíquico (naturaleza) no constituye por sí sola el objeto cultural⁶.

3.3. La transformación de la realidad empírica para su conocimiento.

La realidad empírica se manifiesta como una *pluralidad incalculable* (complejidad), siendo el conocimiento que un hombre puede adquirir insignificante comparado con lo que tiene que dejar de conocer (Rickert, 1965, p. 57). Por ello, el conocimiento de lo real no puede ser nunca una reproducción (positivismo), sino una *transformación* simplificadoria de la realidad (Rickert, 1965, pp. 59 y 60). La imposibilidad de aprehender en conceptos la realidad, tal cual es, hace que Rickert afirme la *irracionalidad* de la realidad empírica, extrayendo dos principios de aplicación a todo objeto real que conozcamos inmediatamente (Rickert, 1965, pp. 61 y 62): por una parte, en la realidad empírica todo fluye constantemente (*principio de la continuidad de todo lo real*); y, por otra, en la realidad empírica no hay nada absolutamente homogéneo porque todo es diferente (*principio de la heterogeneidad de todo lo real*). El principio de la heterogeneidad (diferencia) se combina con el principio de la continuidad (fluidez), encontrando en la realidad una *continua diferencia*, lo cual imprime el sello característico de *irracionalidad*. Por ello, sólo mediante una separación conceptual de la heterogeneidad y de la continuidad puede la realidad hacerse racional: se trata de transformar la continuidad heterogénea en *discreción heterogénea*. Si queremos mantener las cualidades de la realidad tendremos que atenernos a su heterogeneidad,

⁶ Rickert distingue conceptualmente entre la valoración, los valores y los bienes. En este mismo sentido ver los trabajos de FRONDIZI, R. (1977) *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología*, pp. 60-73 (México, FCE); y RUGER, R. (1969) *La filosofía del valor* (México, FCE).

para lo cual será preciso hacer cortes en su continuidad, poniendo límites a nuestro campo de investigación, aunque para ello simplifiquemos la realidad, pues perderemos todo aquello que esté fuera de lo acotado (Rickert, 1965, pp. 63 a 65).

Para que no sea arbitrario este proceder transformativo, las ciencias necesitan un *a priori* que puedan utilizar para la acotación recíproca de las realidades. Se trata de definir un *principio formal de selección* en el que apoyarse para proceder a separar lo *esencial* de lo que no lo es (Rickert, 1965, pp. 63 a 66). En este sentido, el *conocimiento*, en su aspecto formal, es el conjunto de lo esencial, nunca una reproducción del contenido de la realidad (esencia de las cosas). A la metodología le corresponderá poner de manifiesto, según su carácter formal, la manera en que se forman dichas esencias, pues el carácter del método científico dependerá del modo cómo se hagan los cortes en la realidad y se seleccionen las partes esenciales. En este sentido, la solución al problema de si entre los dos grupos de ciencias particulares empíricas hay diferencias metodológicas, coincidirá con la solución al problema de saber si hay también dos puntos de vista diferentes en el principio que utilizan para separar lo esencial de lo que no lo es y reducir a la forma de *concepto* el contenido intuible de la realidad (principio formal de la *conceptualización*). En definitiva, para comprender el método de una ciencia debemos estudiar el modo que tienen de proceder cada una de las ciencias empíricas particulares (Rickert, 1965, pp. 67 y 68).

3.4. La cuestión metodológica en las ciencias: generalización versus individualización.

Para las Ciencias Naturales, la realidad se divide en lo *físico* y en lo *psíquico*, dando lugar a dos territorios separados de investigación y a dos sistemas de ciencias particulares generalizadoras: las que se ocupan de las *realidades corporales* y las que lo hacen de las *realidades anímicas*. Ambos sistemas son iguales en cuanto a su estructura lógica, y toda investigación de objetos y procesos corporales o espirituales (naturales) debe desarrollarse por el mismo procedimiento. Este proceder consiste en formar conceptos universales, a los cuales puedan subordinarse las distintas realidades empíricas. Lo fundamental será lo que tienen en común (general) todos los objetos y procesos que caen bajo el mismo concepto universal, mientras que lo que no sea común (particular) será considerado como no esencial y, por lo tanto, no entrará en la ciencia. Conocer la realidad significará descubrir *leyes generales* (universales), cuya esencia lógica incluya el no contener nada de lo que se encuentre sólo en los objetos y procesos singulares. Este es el proceder propio de las Ciencias Naturales, es decir, de las ciencias que utilizan una metodología generalizadora. El modelo del primer tipo de ciencia empírica particular es la *Física* (mecánica), mientras que la *Psicología* lo es del segundo tipo. En este sentido, lo psíquico (naturaleza cuando no se refiere a valores) debe ser investigado por el método generalizador propio de las Ciencias Naturales, es decir, estableciendo conceptos universales y elaborando leyes generales (Rickert, 1965, p. 80).

Lo cierto es que la realidad es más compleja (incalculable) de lo que piensa el proceder positivista que sólo ve realidades físicas y psíquicas que *son*; también existe la dimensión axiológica, donde las normas ideales *valen* (Rickert, 1965, pp. 84 y 85; Cuellar, 1998). El hombre es capaz de establecer valores y cuando la unidad de lo real no se limita a lo físico y psíquico, sino que también se presenta como una referencia a valores, entonces puede afirmarse que la consideración generalizadora no es suficiente, y que no es lícito investigar la realidad sólo por el método naturalista. Si lo hiciéramos no nos quedaría más remedio que suprimir la referencia a los valores, que son los que

individualizan la realidad, haciéndola irrepetible. Con esto, sin embargo, no se demuestra que la vida anímica, como tal, se oponga a entrar en una concepción naturalista, sólo se demuestra que determinadas especies de la vida anímica, por la significación que en ellas reside (los valores), no pueden tratarse únicamente por el método generalizador. Lo que le importa a Rickert es mostrar que la ciencia que investiga la vida anímica, refiriéndose exclusivamente a que es anímica y no corporal, no tiene fundamento alguno para usar un método diferente al naturalista, es decir, generalizador en el sentido lógico, pues toda realidad, y la psíquica también, puede y debe ser aprehendida por modo generalizador como naturaleza y, por consiguiente, debe ser concebida también por modo naturalista. Sin embargo, cuando entran en juego los valores, la parte de la realidad que se ve afectada por ellos no puede investigarse por el método naturalista, es preciso buscar un método que no sea generalizador, que no destruya la peculiar individualización de los objetos culturales. Aquí, precisamente, reside el problema de la ciencia cultural (Rickert, 1965, p. 85).

La ciencia necesita un principio directivo para la selección de lo esencial. En las Ciencias Naturales, tanto si se investiga lo físico como lo anímico, este principio consiste en la composición de lo común mediante comparación empírica y su exposición mediante leyes generales. Desde esta perspectiva, el concepto de ciencia coincidirá con el concepto de ciencia natural y toda ciencia que trate del ser real se reducirá al problema de encontrar los conceptos universales o leyes naturales a que se subordinan sus objetos. Ahora bien, si ha de haber para el mundo real, dentro de la investigación particular, un modo de conceptualización que se diferencie del que emplea la ciencia natural, no es posible asentarlos sobre las propiedades de la vida psíquica. Lo cierto es que hay ciencias que no se proponen establecer leyes naturales, que no se preocupan de formar conceptos universales. Se trata de las *ciencias históricas* que quieren exponer su parcela de la realidad (que no es general, sino particular) en su individualidad, gracias a la referencia a los *valores universales*. Tan pronto como la individualidad entra en consideración falla el concepto naturalista, porque la significación de éste consiste en separar y excluir lo individual por no ser esencial, perdiéndose toda la riqueza que supone lo único e irrepetible, propio de las Ciencias Históricas y Culturales. Si sólo se procediera por el método naturalista generalizador la ciencia no cumpliría su principal cometido que no es otro que el progreso de la humanidad, pues no captaría la realidad en toda su complejidad (Rickert, 1965, pp. 87 y 88).

Ahora bien, para Rickert, *naturaleza e historia* no son dos realidades distintas, sino la misma realidad vista desde dos puntos de vista diferentes. La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal (ausencia de valores); y se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual (presencia de valores). En consonancia con ello opone al proceder generalizador de la ciencia natural el proceder *individualizador* de la historia (Rickert, 1965, pp. 91 y 92). Las ciencias empíricas tienen todas en común el hecho de formular juicios verdaderos sobre el ser real del mundo sensible, con lo cual sólo puede haber una ciencia empírica unitaria referida a la realidad, que también es única. Ahora bien, las ciencias particulares de la realidad se proponen, igualmente, los dos fines diferentes en la forma de la generalización y de la individualización y, para conseguir estos fines, debe haber también modos de conceptualización que sean diferentes en la forma. En este sentido, la educación es un bien de cultura, es decir, un bien en el que residen valores; consecuentemente, la Ciencia de la Educación, la Pedagogía, como ya sucedía en

Windelband, se erige en una de las Ciencias Culturales y, como tal, debe investigar su realidad empírica (objetos y procesos educacionales) con una metodología histórica (especulativa), procediendo por individualización, alejándose del método científico experimental propio de las Ciencias Naturales.

4. Conclusions.

Rickert, siguiendo las premisas windelbandianas, entiende que la conceptualización naturalista o generalizadora no es el resultado del funcionamiento de categorías universales, sino del empleo de ciertos métodos guiados por ciertos intereses. Podemos considerar las cosas en su concreta peculiaridad, tal como se nos ofrece cada una, o bien en su generalidad, como especies en las que el individuo y sus valores humanos (culturales) apenas cuenta. El valor, por lo tanto, es quien decide en cada caso cuándo hemos de ceñirnos al individuo o cuándo al colectivo. De aquí dos posibles métodos: el generalizador, peculiar de la ciencia natural (ajeno al hombre y al mundo de la vida), y el individualizador, propio de las ciencias de la cultura (centrado en los valores humanos, es decir, culturales, y en las relaciones que se establecen en el mundo de la vida). Estos intereses que orientan la metodología generalizadora o individualizadora no son otra cosa que las distintas concepciones de la realidad, de la vida y del mundo, es decir, creencias, ideologías y cosmovisiones. Rickert, por otra parte, resalta que para una clasificación lógica de las ciencias, lo que importa, única y exclusivamente, son los fines, nunca los medios que siempre son secundarios o subsidiarios de aquéllos. En este sentido las ciencias positivas, en particular la psicología explicativa y causal, sólo pueden actuar como auxiliares de la ciencia histórica y, en tanto que auxiliares, tan sólo colaborar en la determinación de los medios, nunca de los fines que dependen de los valores culturales.

Para Rickert las ciencias de la cultura, que son también ciencias históricas (Windelband), se rigen por el criterio del valor: sólo el valor convierte un determinado hecho en históricamente relevante. La esencia del valor no es su facticidad, sino su vigencia, es decir, su significación para el desarrollo y progreso de la cultura. Lo cierto, sin embargo, es que el valor escapa a la historia, pues tiene carácter ideal, es universal y, según Rickert, es lo que asegura la objetividad empírica de las ciencias históricas. Para fundamentar esta objetividad y no caer en el relativismo historicista, se apoya en el concepto de avaloración, es decir, en la referencia teórica de los objetos históricos que residen en los bienes de la cultura. Así pues, Rickert resalta los fines, fundamentados en valores culturales universales, por encima de los medios, con lo cual se aleja de la realidad concreta de la ciencia, refugiándose en un idealismo trascendental que ignora la facticidad del mundo real; y, por otra parte, la centralidad del concepto de valor y de avaloración sobre la realidad cultural histórica, acaba siendo referida a determinadas concepciones del mundo, es decir, a determinadas creencias cosmovisionales. Éste es el bagaje que Rickert, tras los pasos de Windelband, aportará a los filósofos educacionales que desarrollarán pedagogías axiologicistas, con lo cual la posibilidad de establecer una teoría educativa sustentada en la realidad, con base científica y preocupada por los medios y los métodos educativos tendentes a la transformación y mejora de la realidad, educacional y social, tendrá pocos visos de viabilidad.

Desde esta perspectiva, podemos decir que son dos los grandes posicionamientos o paradigmas desde los que se pretende abordar y conocer la realidad: el paradigma positivista (naturalista) y el paradigma crítico-hermenéutico (culturalista-espiritualista); cada uno se decanta por una metodología específica: método científico-experimental

(naturalista) y método científico-racionalista (culturalista-espiritualista). Desde la concepción unitaria de la Pedagogía en Herbart hasta la emergencia de la etapa científica de principios del siglo XX, la Pedagogía se orientó, por una parte, hacia una pedagogía de corte racio-filosófica (Pedagogía Racional: Paulsen) y otra, de corte científico, basada en la metodología experimental (Pedagogía Experimental: Lay y Meumann). La cientificidad de la Pedagogía se fue debatiendo entre dos proyectos: erigirse como reflexión sobre los fines de la educación (culturalista-espiritualista), o constituirse como ciencia de medios y procedimientos que guiaran la acción (naturalista). La Pedagogía especulativa neokantiana alemana elaborada sobre los presupuestos epistemológicos de Windelband y Rickert optó por la reflexión finalística de lo educacional, dando lugar a una Pedagogía especulativa de marcado carácter filosófico, asentada entre las Ciencias Culturales, cuya misión era comprender e interpretar (teorizar) la fenomenología educacional. Por su parte, la Pedagogía positivista, científica y experimental (Dewey) se decantará por el segundo proyecto (practicar), desembocando, con el tiempo, en las llamadas Ciencias de la Educación entre las que aparecerá la Teoría de la Educación. La historia de la educación occidental se ha debatido entre pensar la educación y practicarla, creando, entre una y otra, un gran abismo: la disociación entre la preocupación y la ocupación, entre la realidad y la idealidad, entre el ser y el deber ser.

Desde el primer tercio del siglo XX hasta, aproximadamente, finales de la década de los setenta del mismo siglo, van a aparecer en el campo educacional innumerables obras con alguno de estos títulos: Pedagogía General, Pedagogía Sistemática, Pedagogía Fundamental o Pedagogía Crítica. La pretensión científicista del primer tercio del siglo XX aspiraba a desarrollar un cuerpo unívoco de conocimientos sobre el hecho educativo y sobre los procesos de enseñanza-aprendizaje, lo cual debía facilitar el desarrollo de la Ciencia de la Educación (Pedagogía), pues la investigación educacional abandonaría la línea histórico-filosófica que la ciencia educacional había iniciado (y la Pedagogía Racional había desarrollado modernamente), con la pretensión de describir y explicar la fenomenología educativa (leyes generales) y deducir de dicho conocimiento científico los procedimientos y técnicas que pudieran regular de manera eficaz las prácticas de enseñanza (normas particulares). La Pedagogía se erigiría entonces en la Ciencia de la Educación por excelencia, aunque dependiente de otras ciencias auxiliares (visión científico-normativa y unitaria de la Pedagogía como ciencia autónoma de la educación). Desde esta perspectiva, todas las pedagogías que hemos mencionado anteriormente poseen un contenido eminentemente humanista al centrarse en el estudio del hombre y sus manifestaciones: la Pedagogía será fundamental por su temática, sistemática por la ordenación estructurada de sus contenidos y crítica al estudiar al hombre.

A partir del carácter humanista de la Pedagogía surge la imposibilidad de construir una teoría única de la educación, pues al fundamentarse en el hombre, concibe el *pattern* o modelo teleológico desde posiciones antropológicas, aspirando a la optimización del ser humano de acuerdo con un arquetipo previamente diseñado, cuya meta u objetivo se conseguirá mediante la actividad educacional. Como vemos, lo antropológico determina el sentido del campo que se pretende estudiar, ya que siempre es un modelo humano (un modelo perfecto) el que se considera como el objetivo que debe cumplir, determinando así todas sus actuaciones. Será, consecuentemente, la pluridimensionalidad de modelos antropológicos, así como los valores que lo sustentan y los fines que se persiguen (ontología, antropología, axiología y teleología), lo que

posibilitará las múltiples teorías que existen sobre la educación. Lo onto-antropo-axio-teleológico es, pues, el condicionamiento de la relación educativa, ya que ésta, como hemos visto, siempre establece su evolución en función del modelo antropológico que se le presenta como meta o finalidad. De ahí que las teorías de la educación surjan con el afán de sistematizar los elementos educativos que se adecuan a la finalidad humanística que se persigue (contexto ideológico o teorías de la educación), sin estudiar denotativamente el objeto primordial de toda Pedagogía, es decir, sin llegar, simple y llanamente, a la esencia de la educación y su fenomenología (Teoría de la Educación).

La gran dificultad epistemológica de la Pedagogía es consecuencia de su herencia histórica, lo que equivale a decir que la problemática conceptual de la educación, más que epistemológica, es histórica (o también histórica). Casi de partida y desde distintos posicionamientos se empezó a confundir lo educativo con lo espiritual y con la idealización del hombre, lo que supuso que se abriera una pobre polémica, a lo largo de más de sesenta años (último tercio del siglo XIX y primer tercio del siglo XX), sobre el saber educativo, que llevó a confundir argumentos y a crear una corriente subjetiva de pensamiento que tan sólo sirvió para alejar lo educacional de la realidad fáctica, situándose en la esfera de la especulación idealista (neohumanista y neoplatónica), desligándose de la necesaria materialidad de la ciencia. Esta situación nos acerca al propio fracaso de la disciplina pedagógica. Sólo a partir de la atomización de las Ciencias de la Educación (década de los setenta del siglo XX), que reemplazarán a la poco operante Pedagogía, los estudios pedagógicos van siendo tenidos en cuenta. La Pedagogía, orientada hacia las grandes trascendencias ontológicas, fue desentendiéndose de los verdaderos problemas educacionales, de la realidad material de la educación, que, por el contrario, poco a poco fue interesando a las demás Ciencias Humanas y Sociales (a partir de la segunda Guerra Mundial), que se fueron apropiando de su campo de estudio. El fracaso del pensamiento acerca de lo pedagógico fue tan claro y de tal calibre que hizo que la Pedagogía pasase a mejor vida a manos del pragmatismo, el realismo y el materialismo aportado por las Ciencias Humanas y Sociales en su aplicación al estudio de la educación (ciencias extrapedagógicas). La historia de la construcción de la Pedagogía culminó, pues, con la desaparición de la propia Pedagogía, siendo sustituida por la Teoría de la Educación, que, ahora sí, buscará abordar la construcción de un saber material, es decir, científico-tecnológico sobre la fenomenología educacional.

BIBLIOGRAFÍA

- BUENO, G. (1978): «Sobre la idea de la Cultura», *La Nueva España*, Oviedo, 25 de Octubre.
- CACCIATORE, G. (1993): *Storicismo problemático e metodo crítico* (Napoli, Guida).
- COHN, J. (1944): *Pedagogía Fundamental* (Buenos Aires, Editorial Losada).
- COLLINGWOOD, R.G. (1956): *The Idea of History* (Oxford University Press, Nueva York).
- CUELLAR, H. (1998): «Los valores, ¿Existen?», Paideia (Twentieth World Congress of Philosophy, in Boston, Massachusetts from August 10-15, 1998). Versión electrónica (<http://www.bu.edu/wcp/MainValu.htm>).
- DACAL, J.A. (1995): «Cultura y Filosofía», *Logos*, nº 67, Enero-Abril.
- FLAMARIQUE, L. (1991): «La filosofía crítica o la hermenéutica de la razón vital», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XVIII, pp. 153-163,.
- FLITNER, W. (1935): *Pedagogía Sistemática* (Barcelona, Editorial Labor).

- FRONDIZI, R. (1977): *¿Qué son los valores? Introducción a la axiología* (México, FCE).
- GARCÍA HOZ, V. (1985): *Principios de Pedagogía sistemática* (Madrid, Rialp.)
- GÖTTLER, J. (1955): *Pedagogía sistemática* (Barcelona, Herder).
- GRONDIN, J. (1989): *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori* (Paris, Librairie Philosophique J. Vrin).
- HENZ, H. (1976): *Tratado de Pedagogía sistemática* (Barcelona, Herder).
- HUBERT, H. (1976): *Tratado de Pedagogía sistemática* (Barcelona, Herder).
- HUBERT, R. (1990): *Tratado de Pedagogía general* (Buenos Aires, El Ateneo).
- KRIEKEMANS, A. (1982): *Pedagogía general* (Barcelona, Herder).
- LEDESMA, R. (1982): «De Rickert a la Fenomenología», *La filosofía, disciplina imperial* (Tecnos, Madrid).
- LEMUS, L.A. (1973): *Pedagogía. Temas fundamentales* (Buenos Aires, Kapelusz).
- LOSEE, J. (1989): *Filosofía de la ciencia e investigación histórica* (Madrid, Alianza).
- MARDONES, J.M^a. y URSUA, N. (1982): *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales: materiales para una fundamentación científica* (Barcelona, Fontamara).
- MESSER, A. (1933): *Fundamentos Filosóficos de la Pedagogía* (Barcelona, Editorial Labor).
- NASSIF, R. (1987): *Pedagogía general* (Madrid, Cincel).
- NOHL, H. (1965): *Antropología Pedagógica* (México, FCE).
- REDDEN, D. y RYAN, F.A. (1967): *Pedagogía general y Filosofía de la Educación* (Madrid, Morata).
- RICKERT, H. (1965): *Ciencia cultural y ciencia natural* (Madrid, Espasa-Calpe).
- RUGER, R. (1969): *La filosofía del valor* (México, FCE).
- SCHNÄDELBACH, H. (1991): *Filosofía en Alemania (1883-1933)* (Cátedra, Madrid).
- STEFANOVICS, T. (1961): *Dilthey, una filosofía de la vida* (Montevideo, Editorial Bibliográfica Uruguaya).
- WINDELBAND, G. (1947): «La scienze naturali e la Storia», *Preludi. Saggi e Discorsi d'Introduzione alla Filosofia* (Milan, Valentino Bompiani).
- ZARAGÜETA, J. (1953): *Pedagogía fundamental* (Barcelona, Labor).

UNA LLIÇÓ DE FILOSOFIA SOTA L'OCUPACIÓ ALEMANYA (1941-1943)
REVUE PHILOSOPHIQUE, N° 3/2002, P. 261-292

Jacques d'Hondt

Universitat de Poitiers

(Traducció: Josep M. Llauradó)

El 2 de desembre del 2000, dins del seminari Olivier Bloch, a la Sorbona, Jacques d'Hondt va fer aquesta conferència sobre els seus records de professor de filosofia a una escola de la vila de Chinon, a la vall del Loira, en la França ocupada pels nazis. Seixanta anys després, també en temps de guerres i d'ocupacions (i de col·laboracionismes) el seu relat ofereix el testimoni de la vida quotidiana i dels gestos que manteniren la racionalitat enmig de l'opressió, rememora alguns tràgics records personals, i descriu alguns detalls de la vida quotidiana de l'època, mitigat tot per la nostàlgia, la comprensió, i la benevolència, amb el rerefons del que Claude Mazauric denominà el «*cagotisme* oficial». Jacques d'Hondt no sabia aleshores que era destinat a ser un dels millors especialistes francesos, i europeus, en la filosofia alemanya, especialment en Hegel. Aquest text entretallat, circular, en tot moment emotiu, fill de la conferència que va ser, mostra millor que qualsevol assaig l'únic contingut imprescindible de tota filosofia.

L'activitat filosòfica a França sota el terror hitlerià es va estendre també a l'ensenyament. N'exposam aquí un cas particular, que no autoritza pas la generalització immediata i simple d'aquestes insinuacions: l'aventura que suposà l'ensenyament de filosofia en un col·legi de províncies durant els cursos escolars 1941-1942 i 1942-1943.

Se'm fa més difícil fixar amb precisió aquella situació objectiva —sovint mal coneguda, d'altra banda— que restituir-ne precàriament l'ambient: quins efectes produeix el terror en els fets i les accions, i en els seus significats? Com es comporten els ensenyants —en aquelles dates, tots militants polítics d'un o altre signe—, els alumnes, el personal de l'administració, les autoritats, enmig de les denúncies, les sospites, les detencions, les execucions?

Què hi subsistí de la filosofia, entès el mot en el sentit clàssic i tradicional, en aquells dies d'alarmes i d'emocions?

Aquest relat es guardarà de caure en l'anècdota. Però allò que és sens dubte un inconvenient, i que pot ser ensems una inconveniència, ha d'ajudar a reviure el record d'aquell període històric, ja remot, i a remarcar-ne amb més vivesa les diferències amb el present. Cadascú jutjarà personalment sobre l'oportunitat d'un relat com aquest.

Es tracta d'una experiència singular, personal, on apareixen ensenyants que van ser capaces de mantenir-se indemnes al risc de l'assimilació a costa de mantenir grans precaucions. D'ençà, tot ha canviat.

S'imposen alguns aclariments previs. El primer, que aquestes històries són molt antigues. Ens separen seixanta anys de l'ocupació alemanya i de tota aquella època: una època en què no existia la televisió, ni les fotocòpies, ni la cursa espacial, ni els antibiòtics, ... El telèfon, crec recordar, encara era una raresa, i jo només començava a descobrir com funcionava. Alhora, era un estri arcaic. Després d'aquells anys es produïren un seguit de ruptures de tot tipus: epistemològiques, sens dubte, però també i sobretot econòmiques, socials, nacionals, culturals. Les persones de la meua edat ens demanem si els esperits més joves són capaces de representar-se amb exactitud com era la vida quotidiana en aquells temps. En aquests últims cinquanta anys, s'han excavat més diferències que en tots els segles anteriors.

Tot seguit, sense gaire retard, cal palesar l'extraordinària catàstrofe de la guerra, la singularitat de la derrota i de l'ocupació. Sobre aquests fets, no crec pas que sigui fàcil reconstruir retrospectivament aquella situació, ni l'estat anímic dels qui la van viure. La derrota oferí un caràcter nou, estupefaent, del què la majoria vam trigar molt a prendre consciència i a recuperar-nos. Sovint ens havíem dit, al principi, que la guerra duraria tres dies, la guerra llampec, la *Blitzkrieg*! Els tres dies passaren aviat, i alguns comentaren que potser la cosa duraria com a màxim vuit dies, ...

Esperàvem la propaganda alemanya sobre el mite Sigfrid, però els francesos van mantenir la convicció que ells eren els veritables Sigfrids, i que les forces alemanyes serien liquidades en un pols d'un obrir i tancar d'ulls. N'hi hauria prou de fer-los front amb resolució: els alemanys patien un règim opressiu, que a la majoria no els agradava, i acceptarien fàcilment ser-ne alliberats! Alguns cantaven: «Penjarem a assecar la nostra roba de la línia Sigfrid!». Fet i fet, van ser ells els que van anticipar-se, estenent llur bugada sobre la nostra línia Maginot, després d'esquivar-la sense dificultats.

Un cop s'engegaren les operacions militars, la rapidesa de la derrota absoluta va desorientar una bona proporció de la població francesa, i entre els que es creien més lúcids —i jo vaig tenir la nècia pretensió d'incloure-m'hi— es va estendre així mateix la convicció que ja havíem vist el pitjor. El 1940, tots estàvem sorpresos per l'extraordinària velocitat, brutalitat i contundència de la victòria alemanya sobre França.

Podem comprendre que alguns francesos, i entre ells alguns filòsofs, haguessin conegut moments de desconcert, i que s'haguessin lliurat momentàniament i depressiva als comentaris més o manco favorables al mariscal Pétain, al nou estat francès, i que hi haguessin afegit judicis violents, inclús excessius, sobre el fracàs del règim polític que s'havia enfonsat. Això es produí sobretot entre els presoners de guerra: un milió i mig d'homes, una xifra enorme, que suposava que França perdia els seus joves, a la llunyania. Aquests presoners, internats en camps, aïllats del seu país i de la resta del món —i sobretot els oficials i suboficials, entre els quals hi havia una bona part de professors— estaren ideològicament força isolats, proveïts tan sols de diaris tendenciosos que els aportaven només informacions adaptades als interessos alemanys. Seria incorrecte condemnar els qui van cedir en aquests primers moments d'adaptació a la realitat d'un nou règim, perquè no hi pogueren percebre clarament el seu caràcter feixista.

En aquells anys, entre el 1941 i el 1943, jo tenia una adscripció política ben concreta: feia un grapat d'anys que estava afiliat al Partit Comunista, i no només per una mera qüestió de principis o d'avantatges administratius, sinó perquè ho vivia com una adhesió total. En feia dependre tota la meua vida civil. Els meus estudis a l'institut van perillar, perquè passava el meu temps en mítings, en les reunions genuïnament conspiratòries, fent treballs de propaganda, donant una mà en les campanyes electorals, ... Això va canviar radicalment quan vaig entrar en una aula universitària de filosofia:

vaig sentir-hi una mena de revelació, i vaig començar a interessar-me vivament —tot i que amb un poc de retard— pel contingut dels estudis que se'm proposaven, sense defallir en les meves ocupacions polítiques. Més tard, vaig abandonar el Partit Comunista però, en aquella època, aquella organització encarnava la referència última de totes les accions de la meua existència. Per comprendre el decurs d'aquests esdeveniments, caldrà recordar aquesta militància.

Caldrà, també, tenir en compte el fet que vaig passar aleshores dels 21 als 23 anys, perquè només la remembrança d'aquella extrema joventesa em manté en guàrdia contra les apreciacions extremadament rígides que hi feia. És indubtable que, en seixanta anys, els records de les persones i de les coses s'esvaeixen. Això no obstant, alguns fets i algunes paraules resten presents en la nostra memòria com si s'haguessin esdevingut ahir mateix.

Ensenyament i policia

El setembre del 1941, als afores de Tours, on vivia amb els meus pares, vaig rebre del «delegat rectoral» el meu nomenament com professor de filosofia al col·legi Rabelais de Chinon.

A la fi de les vacances escolars d'aquell any, un bon nombre de places de professors no van ser ocupades normalment pels seus titulars. Hom s'adonava aviat de les absències, del fet que aleshores una bona quantitat dels ensenyants no hi estiguessin disponibles, i amb força motiu! El rector del districte universitari nomenava aleshores els substituïts, al seu caprici, delegant-los les funcions dels titulars absents, i convertint-los en «delegats del rector». En general, el rector (en aquest cas el de la Universitat de Poitiers, que agrupava els set departaments del Centre-Oest, el filòsof i sociòleg René Hubert) s'escoltava les recomanacions dels professors de la universitat, encapçalats pel meu bon mestre Jean-Raoul Carré (autor de *Fontenelle o el somriure de la raó*), i habitualment nomenava els estudiants que li recomanaven: entre d'altres, jo mateix. Acabats els primers anys de filosofia, vaig poder ser nomenat perquè ja en disposava d'un títol. Al mateix temps, no deixava de ser estudiant, perquè preparava el diploma d'estudis superiors en filosofia, l'antic títol que equivalia al doctorat actual.

L'estatut laboral que ens atorgava el delegat rectoral era extremadament precari. Nomenat discrecionalment pel rector, i revocable pel mateix en tot moment, el professor es trobava de fet sotmès a la completa arbitrarietat del director de cada centre. Sota l'ocupació i ensems sota el govern de Vichy, no subsistí cap col·legi ni associació professional, ni evidentment cap sindicat. Els substituïts, molt més que els altres professors, subsistien com a serfs: eren un material dòcil, i es comportaven com a tal.

El salari d'aquella feina era miserable, i implicava unes condicions de vida extremadament modestes, fregant la misèria. Malgrat tot, quin gran honor va ser per mi aquell nomenament! Era feliç. Hom recorda sempre allò de primer viure, després filosofar. Jo em vaig dir: filosofarem primer, per poder viure'n.

En aquell context, el director de l'institut prenia —front als subordinats— un posat de sobirà absolut. De la seva persona, i per tothom, en depenia tot, com ell depenia, al seu torn, de les autoritats superiors. Perquè tots aquells càrrecs s'exercien sota la dominació dels nazis. N'hi hauria prou amb una paraula del director perquè s'acabés aquella pobra interinitat. A Chinon, vaig poder llogar una petita habitació, buida del tot. Si la cambra era pelada, la mestressa tenia un cor d'or, i allò em compensaria de llarg. Entre la data del nomenament —que ara no podria precisar— i el començament de la feina, s'esvaïren alguns dies. La tornada a l'escola era usualment l'1 d'octubre. El meu

nomenament no em va arribar fins al darrer moment, perquè el delegat esperava i esperava, apurant els terminis, les decisions dels seus superiors, abans de decidir ell tot sol atorgar cada plaça de professor.

Alguns dies abans de la data en què havia de presentar-me a Chinon, en tornar a casa després d'un passeig, vaig trobar els meus pares asseguts a un parell de cadires, a la cuina, enfonsats. Per l'horabaixa, mentre jo era fora, s'hi havia presentat un inspector de policia per fer algunes indagacions. Jo sabia que tot allò podia esdevenir-se qualsevol dia, però saber-ho no em va evitar el xoc.

Aquell inspector havia regirat del tot la meva habitació, obrint pacientment totes les capses de mistos (sortosament buides aleshores), dins de les quals jo passejava habitualment, i feia transportar, uns petits papers adhesius amb proclames polítics — jo en deia *papallonetes*—: etiquetes escolars, gomes d'esborrar, en els que, amb un amic, escrivíem els nostres lemes, una sort de brevíssims discursos. Repartíem aquestes papallonetes entre els amics accessibles, que les enganxaven per tota la ciutat, a les parets, en els vidres de les botigues, etc. Havia estat prou prudent i hàbil d'adoptar aquest sistema de les capsetes de mistos per fer passar innocentment aquells primitius adhesius sense gaire entrebancs. L'inspector de policia també va desplegar i remenar tots els meus mitjons: un amagatall que mai no se m'havia acudit. Després, al soterrani, havia examinat amb tota atenció la meva vella bicicleta: una bicicleta vermella, no pas blava!, exclamà. Encara no he descobert perquè això li va cridar tant l'atenció.

Evidentment, també havia revisat minuciosament la meva magra biblioteca. Per sort, jo mateix ja m'havia encarregat de depurar-la uns mesos abans. Com tothom del meu entorn, havia cremat o fet desaparèixer els llibres més comprometedors pels volts del pacte germano-soviètic del 1939. Vam liquidar-hi tot el que pogués resultar mínimament sospitosos, i quan els alemanys van arribar i començaren els registres ja no hi havia res interessant a cap de les biblioteques dels amics que encara no eren tancats en algun camp de concentració.

L'inspector s'aturà a revisar alguns llibres concrets. Segurament no acceptava pas tornar a casa amb les mans buides. Al nou ambient que s'havia instal·lat a França, els nous moviments intel·lectuals encaixaven malament. En els medis que jo freqüentava regnava encara —com descriure-ho sense recórrer a termes avui dia devaluats?— una mena de dogmatisme, de sectarisme. Pensàvem que tot aquell que no era estrictament comunista era malvat. I per tant, tot conservant els llibres que no eren d'estricta obediència comunista, hom s'imaginava que no hi hauria res que témer dels nazis: tots ells es conformarien amb les aparences. Els autors inofensius incloïen, per exemple, i per igual, pensadors anarquistes, trotskistes i socialdemòcrates (un ministre socialista havia dictat més d'una pena de mort contra els comunistes): als nostres ulls, tot allò podria passar dins del mateix sac, o gairebé.

De totes formes, jo havia guardat un llibre que es titulava *El feixisme i el gran capital*, d'Alan Guérin —un llibre excel·lent, pel que recordo. Havia estat publicat per Gallimard, l'editorial burgesa per excel·lència, que estava convençut m'oferia totes les garanties d'honorabilitat i, per tant, de seguretat. Però el meu inspector de policia l'agafà i se l'emportà. Abans d'anar-se'n, ens convocà, al meu pare i a mi, l'endemà al matí a la comissaria especial de la policia que es trobava, estranyament, a l'andana de l'estació de Tours.

Ho va fer expressament, això de deixar-nos tranquils per unes hores, fins l'endemà? Encara se'm fa difícil esbrinar-ho: «Venguin a veure'm demà al matí», havia ordenat a mon pare! Aquesta ordre em concedia la possibilitat de fugir. Una possibilitat que, d'altra banda, no podia aprofitar. La meva mare era «considerada com» jueva. No ho

era pas. De fet, era atea, com tota la família. Pel meu costat matern, els vuit germans havien abandonat de molt joves la religió jueva, de la mateixa forma que, pel costat patern, els vuit germans havien abandonat la religió catòlica. A casa, en conseqüència, fins a l'arribada dels nazis, mai no s'havia discutit cap qüestió que tingués a veure amb la religió, i mai no ens n'havíem preocupat el més mínim. Fins que la meva mare va ser «considerada com», «mirada com», «tinguda per» jueva, i tractada com a tal. Aquella era la fórmula: «als Jude».¹ Si jo m'hagués escapolit, aprofitant l'oportunitat que m'havia concedit l'inspector, hagués estat ella qui ho hagués pagat. No vaig poder pensar en la fugida.

L'endemà, el meu pare i jo vam presentar-nos a la comissaria especial. Aquell tipus m'interrogà. El meu pare escoltava. Em vaig veure obligat a recomptar ma vida, i totes les meves activitats polítiques fins aquell dia. Hi vaig adoptar, tot d'una, espontàniament, la clàssica tàctica de gairebé tots els que es veuen sotmesos a un interrogatori i miren de sortir-se'n el millor possible. Vaig anar confessant un seguit de coses que, del cert, aquella gent n'estava al corrent i, amb la mateixa seguretat, no vaig parlar de res d'allò que m'estimava que no fos conegut. Aquesta és la tàctica que fou adoptada per Victor Cousin a Berlín. I la tàctica que havia provocat la queixa de von Schuckmann, el ministre d'interior de Prússia, que en un informe al rei va escriure: «Els interrogatoris no són pas pedagògics: ens hi diuen tot el que ja sabem, i no-res del que volem aprendre».

Durant molt de temps vaig creure que, en aquella ocasió, havia enganyat a la policia, que m'havien pres efectivament per un subjecte innocent i inofensiu. Però ara estic obligat a reconèixer quelcom diferent: hi va quedar prou clar que eren ells que m'havien cercat, per molt que jo m'hagués deixat trobar. Hi havia adoptat una aparença de beneit, i hi vaig anar amollant les meves enganyifes. Però, en un cert moment, el policia es tragué de la butxaca un paquetet de les meves famoses papallones i les llençà sobre la taula: «I això —bramà— em diràs que no ho coneixes, no?».

Vaig balbucejar que havia vist «allò» en alguna part, a les parets de la ciutat. No recordo gaire més sobre les pobres excuses a les que vaig intentar aferrar-m'hi, desesperadament, per sortir-me'n. Emperò, i en consciència, ell tampoc no va poder demostrar-ne de manera feaent la meva «culpabilitat».

Quan aquell individu va llençar les papallones damunt la taula, vaig tenir por, perquè estava veritablement empenyat. La còlera dels policies és sempre mal vaticini per als detinguts. Fins on arribaria, aquella comèdia tràgica? Sens dubte aquell home s'anava comportant segons un guió previ. Després, es va contenir. Em tornà el meu llibre: «Perquè vostè és un intel·lectual», digué. Finalment, ens deixà partir, a mi i al meu pare, que, durant l'interrogatori, havia anat descobrint moltes coses sorprenents sobre mi.

Per què no em van retenir? En aquestes circumstàncies, vés a saber què passa pel cap d'un policia francès! Per ventura em van deixar partir perquè havia estat nomenat professor de filosofia. Potser tendien a mantenir un cert respecte vers els funcionaris en general, i els professors en particular, i més encara si eren professors de filosofia, perquè la filosofia ... ningú no sap què és, i això sempre imposa força! Potser pensaven quelcom semblant a això: no és gens possible que un professor de filosofia sigui un vertader comunista, perquè aquests dos conceptes no coincideixen de cap de les maneres. En aquella època, ni jo mateix coneixia més de dos professors comunistes que

¹ «com jueu». En alemany a l'original. (N. del t.).

tinguessin una mínima reputació: Maublanc i Politzer.² L'inspector de policia degué pensar, sobre mi, que tot allò no eren més que extravagàncies d'estudiant, i fantasies de joventut, i que «ja se'm passaria»...

També em va sermonejar, em va recomanar d'estar tranquil d'ençà endavant —cosa que confirmava que, al manco als seus ulls, no ho havia estat anteriorment—. Després, s'acomiadà de nosaltres pronunciant unes paraules que encara avui ressonen a les meves orelles: «L'única cosa que volen els alemanys és ordre!».

En sortir, vam passar per una estança contigua, una mena d'avantcambra que havíem travessat ràpidament en arribar. Hi havia alguns diaris damunt una petita taula baixa. No podien ser altres que els diaris dels col·laboracionistes, i tampoc no pretenien de semblar altra cosa. Potser algú que sabia que m'interrogarien havia deixat allí aquells diaris, ben a la vista, i entre ells un molt concret: *La France socialiste*, per provocar-hi la meva atenció i per observar la meva resposta.

Aquell diari ens va interessar més que els altres, perquè l'editava un filòsof, encara que aleshores jo ignorava qui era exactament. *La France socialiste* anava destinat, evidentment, als vells socialistes que encaixaven en Tours, un feu socialista des del 1920. Apuntava també, més àmpliament, als intel·lectuals «d'esquerres».

El diari, així disposat sobre aquella tauleta, m'aparegué com una invitació: ja sabeu —em deia algú indirectament— encara teniu al vostre abast un diari socialista que us podria servir de guia intel·lectual! Darrere d'aquell editor que emparava *La France socialiste*, del que jo ho ignorava tot, hi havia de descobrir poc després un gran home, que si coneixia bé.

No teníem aleshores més que una lleugera intuïció dels «col·laboracionistes». Personalment, jo no en vaig conèixer directament, durant tota la guerra, més que cinc o sis. Això no significa que no hagués estat envoltat per alguns altres que no vaig detectar! Però no vaig descobrir-ne més que un petit nombre. Malauradament, si bé crec que eren pocs quantitativament, pesaven molt qualitativament, perquè n'hi hagué alguns que m'eren molt propers, gent que m'estimava.

Va ser un antic professor meu, justament de filosofia, qui va iniciar-me en aquell camí de patiments. Quina tristesa veure'l adherir-se al nou règim! Havia estat un càrrec molt proper al batle de Tours, i va aconseguir tot d'una ser nomenat batle un cop s'instaurà el règim de Vichy.

A continuació, justament, aquell altre prohòme de *La France socialiste*. També havia estat professor meu, de lletres, als cursos de preparació per la universitat,³ a Poitiers: un professor excel·lent, que tots els estudiants admiràvem, i del que desitjàvem imitar

² René Maublanc i Georges Politzer, aleshores ja professors universitaris, ambdós firmants del manifest dels intel·lectuals francesos —aparegut a *Commune* el desembre del 1936, demanant la resposta de les democràcies europees al cop d'estat feixista a Espanya—, juntament amb Frédéric Joliot-Curie, P. Langevin, Henri Wallon, Romain Rolland, André Gide, Aragon, Julien Benda, H. Lefebvre, Tristan Tzara i Le Corbusier, entre molts altres. Politzer fou detingut pels nazis el 15 de febrer del 1942, i afusellat el 23 de maig. La seva dona, Maï, fou deportada a Auschwitz, on morí el març del 1943. (N. del t.)

³ L'autor fa servir el mot *khâgne*, i més endavant *khâgneux*, que designa en l'argot estudiantil francès els estudis de preparació per a l'ingrés a les facultats de lletres. Un alumne de la *khâgne* (o l'*hypokhâgne*, el primer curs) és un *khâgneux* (o *hypokhâgneux*, abreujat *hypo*). El terme és una deformació divertida i pretesament culte que ha sobreviscut fins avui dia, i prové de la visita de Napoleó a una d'aquestes classes, on exclamà: «Qui són aquests totxos?», per denigrar-los front als estudiants científics, més atlètics, que es preparaven per a la carrera militar. (N. del t.)

l'exemple intel·lectual. Aquell professor, d'amplis interessos literaris, es distingia també en la filosofia. Ancià d'orientació clàssica, es proclamava deixeble d'Alain! En general, aquells que havien estat deixebles d'Alain no trigarien pas en fer-nos-ho saber. Per la majoria, aquell seria el seu principal mèrit al llarg de tota la vida.

Alain, abans de la guerra, s'havia orientat políticament, més que cap altra cosa, cap el que s'anomenava «pacifisme integral»: «Qualsevol cosa abans que la guerra!». Així, pels que triaven estrictament aquell camí, la invasió i l'ocupació abans que la guerra! Els veterans de la guerra del 1914-1918 conservaven un violent ressentiment contra la carnisseria que havien contemplat, i molts d'ells no veieren mai cap diferència entre la naturalesa de la primera gran guerra mundial i la nova guerra contra Hitler. Allò pogué conduir a actituds que no s'adeien en absolut amb les exigències de la situació real en 1941. Alguns «pacifistes integrals» (no tots, de cap manera!) es van veure empesos per la seva ideologia, des d'un bon principi, a una col·laboració més o menys prudent i mesurada: si arribem a entendre'ns amb els alemanys, no hi haurà cap guerra a Europa. Farem curses de canoes pel Rhin! Aquest era precisament un dels eslògans nazis: l'Europa a la fi pacificada i unificada sota l'ègida alemanya! Mil anys de pau a Europa! El Reich que havia de ser mil·lenari de Hitler com a continuació de la memòria de Carlemany. Tota la premsa col·laboracionista explotava aquells sentiments.

Aquell meu professor de lletres havia estat per nosaltres un exemple en molts d'aspectes. No completament, perquè ell era socialista, i jo no. Però sí per tots aquells que s'interessaven per la literatura, l'estètica, la cultura, i que es preocupaven per l'ensenyament, ... Havia dedicat tantes atencions a aquell petit *khâgneux*... Quin dolor descobrir alhora, entre els col·laboracionistes, aquell professor meu de filosofia i aquell altre professor! La policia me'ls oferia, per uns moments, perquè em fossin útils com a guies polítics, des d'aquell diari infame.

L'any passat, el fill del segon publicà un llibre de memòries: va ser per mi —que era capaç de desxifrar els pseudònims que hi apareixien—, una lectura emocionant. L'autor reescribia, essencialment, la vida del seu pare, una personalitat inoblidable. Hi mirava d'explicar el seu comportament en aquells temps, el més objectivament que podia. Dins d'aquella comissaria, l'antagonisme amb *La France socialiste* —per la seva culpa— va ser cruel per mi.

L'escola de Chinon

Tornant a casa, em vaig recrear amb aquell maleït afer de l'aventura policíaca. Vaig tenir la sort de sortir-me'n, de l'imperi dels esbirros, i al mateix temps —així almenys ho vaig albirar— cantava victòria perquè no havia estat veritablement identificat i desemmascarat. Però no estava del tot convençut que més endavant no tornessin a sospitar de mi.

Abans de la guerra, jo m'havia fet amb un nom fals, en primer lloc per amagar les meves activitats als meus pares, que durant molt de temps van ignorar-les del tot. Però ara aquell policia havia polsat amb els seus dos ditets a la seva màquina d'escriure, com a les pel·lícules, la transcripció de l'interrogatori, i després me l'havia fet signar, abans de deixar-m'hi anar, i el mateix havia fet el meu pare. A partir d'aquells moments estava inclòs en la llista dels sospitosos, llista que arribaria ben aviat a tots els serveis de policia, francesa i alemanya.

De sobte, la meua activitat com a militant polític estava suspesa. El costum deia que, quan algú havia estat detingut i interrogat, si després l'amollaven, el Partit hi trencava immediatament tot contacte, evitant de prendre qualsevol risc: de fet, sempre ignoràvem

perquè un militant concret havia estat alliberat. Els policies l'havien deixat partir, senzillament i sense pensar-s'ho gaire, com havia estat el meu cas? També podia ser que haguessin previst, amb tota seguretat, amollar el sospitós per fer-lo servir d'esquer, per conèixer els seus companys d'activisme i enxampar-los? Fins i tot podia ser que l'interrogat hagués acceptat de «vendre» els seus camarades per saldar així els seus dubtes amb la llei. M'havia compromès jo a treballar, a partir d'aquell moment, per la policia? Em concediren una mena de període probatori durant el qual hauria d'estar apartat del meu món anterior: els amics evitarien retrobar-me, parlar-me, i farien tot el possible per no coincidir amb jo. En el meu cas, aquesta conducta era impossible de respectar, perquè jo coneixia des de feia molt de temps la majoria dels militants que encara estaven en llibertat. Però, alhora que el deure de mantenir-me'n al marge, estava la qüestió del meu nomenament per a Chinon, que m'allunyaria de Tours, i em faria trencar els meus contactes més estrets. Al capdavall, tot anava prou bé.

Alguns dies després, vaig preparar la meva bicicleta, vaig col·locar-hi una maleta sortida de no sé on i, a dins, algunes peces de roba i, no podia oblidar-me'n, els meus apunts de filosofia, que em farien servei per a les classes. No tenia llibres, i sabia prou bé que no en trobaria gaires aprofitables a Chinon.

La meua filosofia personal es trobava en aquells moments molt determinada, però no era qüestió de proclamar-la. Les meves lectures havien estat prou variades, incloent-hi els clàssics, i ho indico perquè allò caracteritzava el meu estat espiritual en aquells anys: havia estat subscrit als *Cahiers du contre-enseignement prolétarien*. No estava gens d'acord amb la línia oficial clerical-hitleriana, dominant aleshores. Així que em vaig dur aquells apunts de les classes de filosofia, la *khâgne*, de la Facultat, per preparar les meves classes a Chinon, a més del manual que aleshores fèiem servir, el «Cuvillier» — el gran *Cuvillier* anterior a la guerra, amb els seus dos enormes volums, un roi inesgotable de citacions dels grans pensadors de tots els temps. Tot allò pesava molt a la meua maleta. Un dels toms del meu *Cuvillier* era enterament dedicat a la psicologia, que ocuparia la meitat del programa de classes. Durant l'ocupació, ens recreàvem amb la psicologia a més no poder, perquè representava un terreny menys perillós que la moral, el dret o fins i tot la metafísica. Explicar i comentar les lleis de Weber i Fechner no ens provocaria cap mal de cap, en termes polítics.

Preparo aquell equipatge i surto cap a Chinon. Per què en bicicleta? No ho recordo exactament: segurament perquè no tenia diners per agafar el tren —un motiu ben versemblant—, potser perquè en aquells temps no hi circulaven trens cap allà, que també és ben possible, o potser perquè pressentia que trobaria controls de policia a les estacions, que n'era el lloc més freqüent.

Vaig arribar-hi després d'un recorregut llarg i feixuc. De cop i volta, se m'acudí, com una revelació al meu esperit, una idea feliç. Havia divisat ben aviat l'escola, però vaig decidir que abans de presentar-me al director valdria més que em beneficiés d'un petit descans, que em permetés d'arreglar-me per no semblar massa un vagabund. En aquells anys, hom es feia afaitar només quan tenia diners i, en cas contrari, ens afaitàvem amb la navalla, perquè no hi havia maquinetes elèctriques. I si un home disposava d'un parell d'hores lliures i volia donar-se un petit plaer, anava tot xalest a cal barber i s'hi afaitava.

Arribat a Chinon, doncs, vaig adreçar-me al primer barber que vaig veure, molt a prop de l'escola. El barber era d'una verborrea extraordinària. Però, si bé parlava constantment, també feia parlar als clients, i a l'instant va assabentar-se que jo havia estat nomenat professor de filosofia a l'escola local, i m'anuncià triomfalment: «Molt bé, senyor professor: vós tindreu el meu fill a classe. Mira que bé!». I m'engegà un

discurs. Un discurs bastant hàbil, sobre el que havia de ser la filosofia, la sana filosofia, com en deia. En aquest tema, es jactava ell mateix de ser un poc filòsof. Era un inequívoc admirador d'Adolf Hitler. Desaprovava la filosofia dels covards, i admirava les doctrines que aleshores nodrien en els joves un esperit de decisió, els pensaments vigorosos, el coratge, la força. S'estimava Nietzsche. Ja sabem que en les condicions de l'època, els nazis s'hi referien sovint. L'interpretaven, alguns, a la seva conveniència, si més no, però amb una decisió inequívoca. També és cert que Hitler havia fet una visita a la casa de Nietzsche, molt esbombada per tots els diaris.

El meu perruquer va procedir amb una habilitat quasi diplomàtica a fer-me alguns suaus avisos, sense ànim de sorprendre'm, i al final de la xerrameca em va demanar: «Vós teniu les obres de Nietzsche?». No. Me les va prestar, una antologia d'un volum excepcionalment gruixut, de la col·lecció *Reclam*. Ell hi practicava l'alemany, a més de rebre a casa seva, d'amagat, a soldats alemanys, amb la màxima indignació dels veïnats. Després de l'alliberació, va patir algunes represàlies.

Heus aquí la meua tercera coneixença col·laboracionista: després dels dos professors, un barber de poble. I el fill d'aquest subjecte assistiria a les meves classes. L'advertència no era mancada d'importància. Jo sabia des d'aquell moment, per sort, que durant el pròxim any tindria un auditori que informaria fidelment al seu pare d'algunes de les meves intencions. Més tard em vaig adonar que el fill no congeniava gaire amb son pare. I molts anys després de la guerra, el fill d'aquell barber em va escriure, molt afectuosament. Però, en aquells moments, el tenia perillosament al davant meu, i per aquell motiu estava de cop i volta induït a no fiar-me'n ni una engruna, tant si hi havia motius i raons per dubtar-ne com si no. Se'ns deia: Pare, guardeu-vos a la dreta, pare, guardeu-vos a l'esquerra! Però la cosa era: Fill meu, vés alerta amb els alemanys!

Vaig presentar-me al director de l'escola. Hi descobrí a poc a poc una situació administrativa rara, i fins i tot inexistent: un centre educatiu «sota control». Les escoles impartien aleshores, en principi, el mateix ensenyament que els liceus públics, incloent-hi classes de filosofia i de matemàtiques elementals. Aquella escola s'identificava pel fet que la major part del personal administratiu eren gent propera al director. Jo no m'havia interessat mai particularment per saber com funcionaven. En realitat, el principal encarregat dels afers econòmics del centre era la seva dona, *Madame* la directora. Una dona intel·ligent, i molt respectada. Un poc temuda, em va semblar, que manejava l'economia del col·legi amb una gran destresa. I també hi dirigia l'internat.

Aquesta situació administrativa singular concedia al director un poder suplementari. Si els matins d'hivern mancaven els troncs i les pinyes dins l'estufa de les classes, se n'havia de fer càrrec. I no disposava més que d'un empleat, un jove que no tenia cap autèntic salari i que feia un poc de tot.

A les aules, les pissarres estaven esquinçades, però he de dir que vaig tenir molta sort amb la meua. El director era d'una gran eficiència. Dirigia intel·ligentment, sense ostentació i amb senzillesa, la vida espiritual, escolar i pedagògica del seu establiment, que «rutllava». En principi, no exercia l'autoritat que normalment té un director. Les decisions últimes sobre el professorat havien estat preses i anunciades per les autoritats universitàries i pels inspectors dels serveis educatius. Però, en temps de guerra i de carestia, de falta de personal i de manca de mitjans de transport, els inspectors no s'acostaven gaire sovint a Chinon tret, de tant en tant, que els moguéss la petita esperança d'aconseguir alguns vals de racionament per comprar pa. La sort de cada professor depenia, gairebé per complet, de les opinions que suscités en el director.

Només en una ocasió vaig rebre-hi la visita d'un inspector del ministeri, al qual el meu nom no era desconegut per complet, i que deia saber perillosament algunes coses

sobre la meua vida abans de la guerra. Una de les principals dificultats, en aquella vida (i un altre cop parlo només del que conec: el meu cas particular) procedia del fet que no sabia mai del cert el que els altres sabien de mi, i de l'obligació d'aparentar sistemàticament que jo ignorava aquesta realitat, però sense saber tampoc fins a on havia de dur aquesta simulació contínua i quines conseqüències se'n derivarien, de tot plegat.

El director, *Messié* Correch, mai no m'havia dit res. Em va rebre a la seva escola de forma cordial, i va mantenir aquesta cordialitat durant els anys 1941-1943, i durant el meu període alemany entre el 1943 i el 1945, i també després de la guerra, fins les meves oposicions, entre el 1945 i el 1949. Va tractar-me sempre amb una gran comprensió i una gran amabilitat.

Era catòlic, a la manera francesa: no en feia mai, en cap situació, un gra massa. S'acostava políticament a la dreta, però amb moderació. Era adjunt del batle de Chinon. I va acabar ben aviat substituint-lo. Em va casar, al seu ajuntament, el maig del 1942.

Era un humanista. Un home d'esperit obert, diguem-ne. Tots els matins, en aquell període obscur, abans de sortir cap el seu despatx i de reunir-nos en la pobra «sala de professors», rellegia algunes pàgines de Montaigne. No sempre he tingut directors com aquell home.

A la meua arribada, em va rebre de forma menys espectacular que el barber, tot i que també amb un xic de loquacitat. Va advertir-me tot d'una que tindria la seva filla a classe, cosa que de principi em va emocionar. El fill del barber, un altre cop! Però vaig sospitar que aquesta circumstància m'havia de ser més favorable.

Aquella jove, la filla del director, tenia totes les facilitats per informar a son pare de qualsevol propòsit meu —tot i que ell, segurament, no li ho demanà mai. Però ella l'informava, sens dubte, justament perquè no tenia res especial que contar-li, tret de la impressió general sobre què explicava, i sobre la meua forma d'ensenyar. En tot cas, sempre va demostrar estar-ne satisfet. Mai no em va desautoritzar, ni em va fer cap observació sobre les meves classes, dins d'allò que jo vaig poder apreciar, i la presència de la seva filla a les meves classes segurament m'aportà un suplement de seguretat, ben útil.

Temps més tard —no puc precisar-ne la data—, l'arquebisbe de Sant Maurici, l'església de Chinon, va venir a queixar-se de mi, i ho va fer després de demanar la presència del director. Hi havia al programa un tema sobre Déu (que m'anava com un guant!). L'arquebisbe em va reprotxar que jo presentava els problemes religiosos i teològics amb una visió sols històrica. Jo feia el que podia, però era poc competent en la matèria i hi explicava les doctrines filosòfiques, més o menys cronològicament. Seguia, de lluny, el Cuvillier, perquè amb la meua relativa inexperiència, m'imaginava que aquest manual era prou acceptat per tothom. Resguardat pel Cuvillier, pensava estar dins la llei. Res d'això! Els alemanys i els col·laboracionistes reclamaven molt més que l'ortodòxia aparent del Cuvillier! Amb allò, als seus ulls, no n'hi havia prou per passar per innocent. Aquell manual era massa malebranchià, pel que sembla, inequívocament malebranchià, i això era un gran problema. I, al mateix temps, l'autor s'havia interessat per Proudhon, i per altres pensadors poc recomanables. Havia publicat un article sobre Proudhon, dins d'una antologia important. Abans de la guerra no hi havia més que uns pocs textos marxistes, o d'inspiració marxista. El marxisme era molt poc, i mal, conegut. Generalment es presentava amb una atractiva publicació de dos toms: *A la lumière du marxisme*, en la que havien col·laborat totes les patums marxistes de l'època: Langevin, Henri Wallon, George Friedmann, Cogniot, etc. I el tal Cuvillier, que per si

faltava res hi afegia l'article sobre Proudhon! Havia d'evitar aquell manual d'un pensador tan obertament encasellat.

Així que l'arquebisbe va intervenir davant del director. No toleraria de cap manera que l'ensenyament de la religió fos només un afer «històric», i a més s'havia enfadat amb motiu perquè a la meua classe jo havia emprat, deia, la paraula «adulteri», sense afegir expressament «el pecat d'adulteri!». Aquesta denúncia li va arribar expressament d'una alumna meua, que en els seus deures de classe emprava exclusivament aquesta expressió: «El pecat d'adulteri». La jove neta era segurament l'única persona que s'expressava d'aquesta manera. I havia alleujat la seva consciència contant-ho a la seva mare: «Mu mare, què no sabeu que tinc un professor de *filo* que parla de l'adulteri sense precisar que és un pecat?» I la mare, naturalment, no havia trigat gaire en confiar aquella angoixa a l'arquebisbe, que aviat ens traslladà el greuge. El director va poder esquivar l'atac directe, i va ser capaç d'evitar que li esclatés el ridícul de la situació — fent la seva, al seu estil, evitant-hi tota resposta clara i inequívoca—, i va esmoreir l'incident. Va trobar útil, nogensmenys, de prevenir-me.

L'arquebisbe era sens dubte menys hostil que estúpid. No s'adonà del perill que la seva queixa podia suposar-me. Després de la guerra, em va visitar, en part per excusar-se discretament, per arreglar les coses entre nosaltres. Vaig escoltar una mescla d'insipideses i bajanades. Però la desgràcia és que, durant la guerra i l'ocupació, els imbècils són tan perillosos com els malvats. Què m'hagués arribat a passar si aquella queixa s'hagués fet davant un director malentranyat, o col·locant-lo ell mateix en una situació perillosa, sense marge de maniobra? Sort que el meu director no era malvat, ni beneit. Ben al contrari! Vaig poder continuar les meves classes, evitant virtuosament i per sempre més, això sí, qualsevol referència a l'adulteri.

Els companys em manifestaren des del principi molta simpatia. No eren membres de la resistència. El 1941, els resistents no corrien pels carrers, si és que ho van fer en cap moment abans del 1944. Tot suposant que n'hi hagués, a Chinon, perquè jo no vaig poder aclarir-ho pas. Els meus col·legues, entre els quals hi havia alguns que després van participar en la resistència, s'autoproclamaven tan patriotes com jo. Durant la guerra, no vaig conèixer personalment més que patriotes, a part de cinc o sis col·laboracionistes evidents. Tothom estava contra els alemanys, però ningú no prenia cap iniciativa, ni —amb escassíssimes excepcions— feia res contra ells, i alguns ni tan sols agafaren les armes per combatre'ls. Per altra part, no hi havia moltes armes. També amb poques excepcions, la gent no feia propaganda, ni escrita ni oral. Simplement, subjectivament, i en graus diferents, detestaven els alemanys. Sabíem que els teníem enfront. Ells no deien res, i no tenien cap necessitat de dir res. Sabíem també, emperò, que dins la massa patriòtica s'amagaven, certament ben dissimulats, un bon grapat de col·laboracionistes, i havíem d'anar amb compte! En l'espècie d'avantcambra que fèiem servir de sala de professors, i on tots ens vam conèixer abans del principi del curs, mai no vaig escoltar una paraula a favor dels alemanys, ni un clam antisemita. No solament allà; fora de l'escola, i durant tota la guerra, tampoc no vaig sentir mai un francès expressant opinions contra els jueus. També és cert que jo mirava d'evitar les males companyies. I així mateix que, fins on jo crec, hem de suposar que molta gent, més o menys intuïtivament antisemites abans de la guerra, i que tal volta ho eren encara —els tipus de persones que eren vells lectors d'alguns setmanaris populars, com *Gringoire* o *Candide*— van guardar-se d'expressar aquests sentiments sota l'ocupació, per no ser titllats de «botxes», com en dèiem dels iníquus partidaris dels alemanys.

Els meus col·legues, tots extremadament amables vers el nou arribat, sabien qui era jo, i qui havia estat? En tot cas es comportaven com si no ho sabessin. Dins de la sala

comuna, parlàvem d'això i d'allò, de tot i de no-res, i sobretot dels queviures, i arribàrem a formar una comunitat d'opinió. Si s'hagués trobat entre ells un col·laboracionista, hagués fet apologia del Mariscal i del Fuhrer, i hauria sostingut més o manco obertament el punt de vista alemany sobre la guerra. Però aquesta feta no es va donar mai.

Patriotes tots, per tant, tot i que en graus diferents. La majoria dels francesos, fins i tot al medi escolar —particularment rebec a comprometre's més enllà del convenient— no dubtaren mai de dur a terme una petita acció útil quan ho pogueren fer sense córrer cap risc. N'hi havia prou d'amagar innocentment un paper entre els fulls del diari, de retardar descuradament l'enviament d'una carta, de donar una informació lleugerament errònia, de no veure passar algú que coneixien, ... Molta gent es revelà capaç d'això, i ben segur que de molts altres petits episodis que no vaig arribar a conèixer.

Els alumnes també es revelaren molt simpàtics. Eren diferents, crec, dels instituts d'avui dia. Entrar a una classe de filosofia suposava quelcom molt diferent del que pot suposar actualment. Ara, els alumnes travessen el portal de les escoles sabent-ho ja pràcticament tot. Sobre les coses de la vida saben pràcticament tant, o més, que els professors, i que tothom. Mentre que, en aquells temps, sobretot a llocs com Chinon, vivien emparats per les seves famílies petitburgeses, famílies de ciutadans preeminents, de botiguers, de funcionaris. Cap fill de família obrera no accedia aleshores a l'ensenyament secundari. Els meus alumnes es coïen a foc lent entre el conformisme moral, religiós, polític, aquell conformisme que l'ocupació, emperò, va traspalsar. Sigui com sigui avui dia, l'assignatura de filosofia oferia en aquells anys una mena de petita revelació i d'emancipació. Tractàvem sovint aquells adolescents com si fossin persones adultes, responsables d'ells mateixos. Fins i tot podíem parlar de Freud, i fins i tot de la psicoanàlisi! El professor gaudia d'una dimensió d'autoritat intel·lectualment excepcional, de vegades més forta que la de llurs pares, una autoritat de vegades excessiva.

I havia arribat la guerra, els gestos mínims que ho deien tot, les paraules mínimes que esdevenien serioses, amb les seves implacables conseqüències. L'angoixa travava una solidaritat fortíssima entre professors i alumnes, i afavoria una comunitat de subjectivitats solidàries. Cadascú es guardava els sentiments per si mateix, en silenci, però tots compartíem els mateixos sentiments. Una situació escolar molt diferent del què sembla que es dona avui dia. Hom pensa ara en les actituds degradades o agressives d'alguns alumnes vers els seus professors. A l'escola on jo exercia, això hagués estat impensable. És cert que també hi havia, com a títol d'una innecessària prevenció, la duresa de la disciplina que depenia del director, per ventura excessiva. Si algun bergant es permetia una ínfima malifeta rebia immediatament un parell de bufetades. Els pares no se'n queixarien mai. L'expulsió s'efectuava, en el seu cas, sense cap formalitat prèvia. Però els alumnes, si més no tots els que jo hi vaig conèixer, ni tan sols somniaven aquestes possibilitats. Sense cap retret des del punt de vista disciplinari, se sentien solidaris amb el professor, àdhuc si no hi eren convidats a manifestar-ho, i no adoptaven totes les idees ni imitaven totes les fantasies.

La meva ingenuïtat, la meva ignorància, les meves il·lusions, formaven part de la representació que em feia d'aquell ambient? A les meves classes, jo procurava no dir res que em desemmascarés indiscutiblement i irremeiable. Però, d'altra banda, mai pronunciaria una frase favorable al nazisme, al règim de Vichy, a la «Revolució nacional», a la nova Europa —i pensava que els meus col·legues observaven els mateixos silencis. Però hi havia menys mèrit en fer-ho dins una classe de física o de llatí.

Al mateix temps, si hom no citava mai el Mariscal (Pétain), si hom no festejava mai les virtuts de la França feixista, també es donava a conèixer. Els alumnes s'escoltaven contínuament aquestes consignes a la ràdio, i rellegien cada dia aquestes falòrnies als diaris. I, a les classes, s'hi adonaven de la diferència. No podien equivocar-se en llur apreciació global de les opcions que prenia un professor. I aquest, recíprocament, tot llegint els seus escrits escolars, buits o ditiràmics, discernia també el sentiment general dels alumnes.

Com a factor favorable al meu enteniment amb ells estava també la meva joventut, els meus 21 anys. Alguns alumnes un poc endarrerits eren més grans que jo. La proximitat de les edats contribuïa a crear un corrent suplementari de comprensió.

Vaig tenir molta sort de trobar aquell director, aquells col·legues, i aquells alumnes.

Alarma

Només hi va haver dos moments d'ensurt. Dos incidents aliens estrictament a l'ensenyament pròpiament dit, però una de les característiques de l'ensenyament d'aquella època era justament que depenia en gran mesura dels incidents del món exterior que ens envoltava. Ara, pot ser, i certament abans de la guerra, l'ensenyament està molt més aïllat, separat del món exterior. Però enmig d'una guerra tot li cau al damunt, i des de tots els llocs.

Ja he recordat abans la bondat de la meva patrona. Aquella excel·lent velleta estava arrufada per la malaltia i els maldecaps, i era molt pobra després d'haver estat rica, i molt pietosa, d'una forma alhora discreta i profunda. Cada nit reunia dins la seva miserable sala d'estar, callats i immutables, tots els homes que s'allotjaven, a un preu baixíssim, a les seves habitacions: tots callàvem al voltant de l'aparell de ràdio. Aleshores, enmig del més gran silenci, paràvem l'orella per sentir la veu de l'altre costat de la mar, la veu de la BBC, que foradava amb dificultat l'exasperant renou dels alemanys. Per poder distingir unes poques paraules ens vèiem obligats de posar el so a la màxima potència, i simultàniament havíem d'anar baixant-lo perquè aquelles paraules no s'escoltessin més enllà de la cambra, al carrer, per on podia passar en qualsevol moment una patrulla alemanya, que podia estar espiant-nos, i denunciar-nos. La meva patrona també era fanàticament patriota.

Una nit, aquella doneta va entrar de cop en la meva habitació. Les portes no es tancaven amb clau, perquè no hi havia res que robar. Em despertà, i em va allargar un tassó d'aiguardent. Em va sorprendre, però m'ho vaig empassar tot d'una. En aquells temps, no n'estava gens en contra!

Tot seguit, m'ho explicà tot. «Voilà! Tinc notícies. El corresponsal del nostre diari regional, Bricaud (bé prou conegut meu) ha vingut de Tours. S'ha assabentat que un alemany —un oficial o un soldat, no me'n recordo— ha estat mort a un carrer de la ciutat. Les autoritats militars alemanyes han fet 25 ostatges, que seran afusellats si el “culpable” no s'entrega ràpidament. Ha tingut davant dels ulls la llista d'ostatges, i hi va veure el seu nom entre ells». Bricaud, amic també de la patrona, i que em coneixia, va apressar-se a avisar-la: «Sap vostè, aquest tipus que s'alberga a casa seva, que du aquest nom, ha estat detingut a Tours i serà afusellat». I va venir immediatament a despertar-me, tement-se aquell perill imminent que m'amenaçava.

La meva patrona ho havia organitzat tot. Era extraordinària. Sens dubte, jo mateix no hauria estat capaç de fer res: prou fatalista, m'hauria limitat a veure-les venir. Però ella va muntar tot un escenari i va escriure'n el guió. S'havia posat en contacte amb un dels meus col·legues, Collet, de qui devia conèixer l'orientació política perquè havia

estat detingut abans, en alguna ocasió. Collet m'esperava a casa seva, amb un llit preparat per mi, i jo devia refugiar-m'hi ràpidament. Vaig sortir cap allà, enmig de la nit, fregant les parets mentre caminava perquè el toc de queda prohibia circular-hi a partir d'una certa hora. El meu col·lega i la seva esposa em reberen amb tota cordialitat i amabilitat. Em vaig comportar incorrectament amb ells després de la guerra, per algunes divergències polítiques, i me'n penedeixo. La seva sogra, una institutriu jubilada, havia estat de jove companya d'estudis de la meva mare, i sabia moltes coses de mi, molt més del que jo hagués pogut imaginar.

Madame Chavelin, la meva patrona, també es va encarregar l'endemà d'avisar de la meva desaparició al director, pretextant una grip que em retenia al llit. Això és el que em va explicar. Seixanta anys després, no m'ho acabo de creure. Coneixia el director des de feia dècades, i és impossible que no li hagués contat la veritat; d'altra banda, el director coincidia freqüentment amb aquell periodista, que no podia haver-se estat de contar-li la situació.

La persona que havia estat detinguda amb el meu nom, i presa com ostatge, no fou el meu pare, com jo havia sospitat immediatament, sinó el meu oncle: els dos germans d'Hondt s'havien casat amb dues germanes, llurs madrines de guerra del 1914-1918. El meu oncle havia estat detingut sense cap motiu que ho pogués justificar, tret del fet que era el marit de la seva esposa. De tota la família, podia sentir-se el menys amenaçat. Per què havia estat arrestat? L'enfilaren perquè ja el controlaven d'abans? Algú va dirigir vers ell el desig dels assassins per protegir algú altre? Es va tractar d'un error de la Gestapo? No tenien pas fama d'ineficaces, ni tampoc la policia francesa. Però és ver que hi ha ganduls arreu, que s'estimen més anar de pesca que fer amb eficàcia la seva feina. Com hi ha, arreu, gent que no és gaire espavilada, que es deixen enganyar i cometen errors. La detenció del meu oncle semblà a tothom un fet insòlit, i després d'alguns dies el van deixar en llibertat.

Antic combatent de la primera gran guerra, com el meu pare, el meu oncle era, com el meu pare, encimbellat de medalles militars i de diplomes pel seu valor en el combat. Va tenir mala sort al sorteig del reclutament, i havia fet tres anys de servei militar a Bèlgica, i després els quatre anys de la guerra, sempre a primera línia. Una de les paradoxes d'aquells anys sorprenents era que els alemanys acordaven més o menys hipòcritament un respecte aparent i un cert tracte de favor cap als soldats francesos que s'havien distingit en el passat combatent contra ells. Es tractava d'una més de tantes extravagàncies familiars: un homenatge als antics combatents, a la fi uns d'ells. Els alemanys van alliberar cinc d'aquells presoners, entre ells el meu oncle, i van afusellar o deportar la resta.

Vam aprendre una cosa a Chinon, i jo vaig poder sortir del meu amagatall. Les explicacions al meu retorn a l'escola caracteritzen un altre aspecte del que significava l'ensenyament sota l'ocupació alemanya.

Vaig tornar-hi un matí, sense haver avisat ningú, i sense saber com hauria d'actuar. No havia fet pas una sol·licitud de permís per absentar-me de la meva feina, ni disposava de cap certificat mèdic, ni en tenia cap explicació creïble. I només la meva patrona havia intervingut en aquella absència. Però el director em va estrènyer la mà: «Com anem?», em va saludar, sense demanar-m'hi res més. «Va bé». Els meus col·legues no van dir-ne una paraula. Podria ser que no en fossin al corrent? No havien notat la meva absència? Regnava, en el món dels ensenyants, una solidaritat callada, emotiva, sòlida. Després d'allò, i cada dia, durant moltes setmanes, vaig tornar a la filosofia, tranquil·lament, com si no hagués passat res.

Els cinc primers afusellats

El segon incident fou el dels cinc primers afusellats a Touraine.

Jo havia estat políticament molt actiu abans de la guerra, durant els primers temps després de la il·legalització del Partit (1939-40) i així mateix durant el primer any de l'ocupació alemanya. Feia pamflets i aquelles precàries papallones, que recordo completament ineficaces i inútils. Amb el meu millor amic, fèiem molta feina, i hi passàvem els dies i les nits, corrent els riscos més greus per aconseguir a la fi resultats mínims, casi irrisoris.

Els nostres procediments eren infantils, verament infantils. Els nostres escrits els imprimíem amb autèntiques joguines de nins, a més de materials que anàvem replegant ací i allà. Recordo una petita impremta amb lletres de cautxú, que manipulàvem hàbilment. Com els infants que juguen a ser impressors. També hi havia una vella multicopista, una *Gestetner*. Era, tot plegat, miserable.

Després de l'interrogatori de la policia, el setembre del 1941, vaig suspendre tota activitat organitzada. Varis militants, entre ells mon amic, l'amic irremplaçable de la infància i l'adolescència, André Foussier, continuaren l'activitat que havíem engegat plegats. Havia contactat amb altres comunistes molt abnegats. Sens dubte havia pujat un esglaó dins la nostra organització clandestina, tot sense parlar-me'n, com era la norma. Llançà així mateix, amb altres camarades, un petit periòdic ciclostilat, del que havíem estat fent proves. Era gairebé il·legible, i amb una distribució pèssima. Tant se val! El que comptava era que la gent pogués constatar que nosaltres hi seríem sempre, i que mai no capitularíem. Això els animaria a mantenir una oposició activa als alemanys...

Tot continuà així fins el 7 de maig del 1942, quan André va ser detingut amb altres quatre companys. Van ser conduïts davant un tribunal alemany, al Palau de Justícia de Tours, on van ser condemnats a mort i executats alguns dies després, el 14 de maig.

Per mi fou un cop terrible. Vaig anar de seguida a explicar tot el que en sabia al responsable que se situava damunt meu dins el partit. Era un professor d'història de l'Escola Primària Superior de Tours, on havia estat desterrat des de Montmorillon, pels volts del pacte germano-soviètic. Era amic de la família de la meua dona, i jo el coneixia d'antuvi. Sabia que havia estudiat a Saint-Cloud, que aleshores formava exclusivament els professors de la primària superior, mentre que a la seu del carrer d'Ulm, en principi, es formaven els professors dels instituts.

El vaig trobar, immediatament després de les execucions, força desmoralitzat. Jo no havia fet gairebé res d'important durant tota la guerra, i sens dubte no tenia el caràcter necessari, i això no obstant em trobava de cop —per la meua família i els meus antecedents— enmig de situacions objectives difícil d'administrar. Els meus camarades, que em coneixien bé, m'encarregaven petites missions. Vaig contar a Jean Guillon tot el que sabia dels cinc afusellats, especialment del meu amic Foussier. Aleshores, ell ho ignorava gairebé tot de l'afer.

Mentre li ho anava explicant, va sortir un tipus de l'habitació del costat i entrà dins el petit menjador on Jean i jo conversàvem. Havia pogut escoltar, a través de la porta, tota la nostra conversa. Aquell home duia unes ulleres de vidres extremadament gruixuts, evidentment no per veure millor, sinó per no ser reconegut. Els personatges clandestins adoptaven de vegades camuflatges excessius, tan excessius que els denunciaven al moment a les mirades de les persones experimentades...

El tipus va entrar, sabent de què anava el tema, tot detectant un ambient emotiu. Em va donar un copet a l'esquena: «No és una tasca fàcil aquesta que ens ha tocat de fer,

camarada!» Al meu dedins jo n'estava prou convençut, que tot allò no era gens fàcil, que no era pas una feina de monges (tot i que també sabia que hi havia algunes monges que s'arriscaven a feines semblants). Però no hi estava gens d'acord sobre l'abast d'«el que nosaltres fèiem», perquè jo, engrescat en aquells petits encàrrecs, em diferenciava molt d'ell i de Guillon, i de molts com ells, clandestins actius, combatents temeraris.

Guillon i l'altre home s'aveniren ràpidament, i decidiren que jo aniria a veure la mare de l'amic afusellat, Madame Foussier, a la que jo coneixia bé, per informar-m'hi, si era possible, d'algunes coses que ens inquietaven: en primer lloc, què havien trobat els agents de la Gestapo a la seva casa, i què se n'havien dut en el moment d'arrestar-lo; en segon lloc, què havia passat amb tot allò que no hi havien arribat a descobrir; tercer, què estava realment passant a la seva família, perquè corria el rumor que el pare, desesperat per la mort del seu fill, havia caigut en una sort de bogeria agressiva vers el fill mort. Hom xiuxiuejava que el pare no odiava només els alemanys per haver mort el seu fill, sinó també el fill mort, per haver posat en perill la seva vida per motius polítics, sense pensar-s'ho, palesant la poca estimació que tenia pels seus pares. Els pares, de vegades, s'estimarien qualsevol desgràcia abans que sacrificar llurs fills per la pàtria.

L'endemà vaig anar a veure la mare d'André. Una gestió necessària però, al mateix temps, esgarriosa. Anar a la casa d'algú que acaba de ser afusellat quan hom mateix se sent sospitós és com llençar-se dins una ratera. Però, sobretot, em temia el pitjor. M'imaginava que la mare m'aclapararia: el meu fill ha mort, i vostè és viu! És vostè que hauria d'afrontar aquest càstig, vostè que l'havia encoratjat tant de temps a arriscar-se al màxim! Sentia, jo mateix, una mena de vergonya d'estar viu, com m'havia de passar cada cop que es repetiren circumstàncies semblants.

Va ser pitjor que el pitjor que hagués pogut imaginar. Aquella dóna, aquella desgraciada mare, no em va aclaparar amb els seus reptes: al contrari, se'm va llençar a sobre com si jo fos el seu fill, ara retrobat, i començà a delirar. M'abraçava, m'acaronava els cabells; era espantós. Al cap de pocs dies, es va suïcidar. I alguns dies després, el pare, que no havia pogut tornar-se completament hostil a la memòria del seu fill, ben segur, i al que jo havia tornat a veure, dramàticament, en l'endemig d'aquelles dues tragèdies, també es va suïcidar.

Abans per la mare, i després pel pare, els funerals van esdevenir manifestacions anti-alemanyes. Naturalment, jo no hi vaig poder participar, però el meu pare hi va anar, duent les flors. Durant aquells anys els enterraments eren l'única ocasió que hi havia per manifestar-se. La gent s'imaginava que els alemanys i la policia respectarien un seguici fúnebre més que no una demostració explícitament política. Foussier estudiava farmàcia. El pare Arnaud de Solages, capellà dels estudiants, va dir una missa clandestina en memòria de l'estudiant mort, i d'aquells primers afusellats a Touraine.

La seva mare va ser capaç de comunicar-me algunes informacions útils. En diverses ocasions havia sorprès al seu fill, sense que aquest s'adonés, mentre amagava alguns objectes davall d'unes làmines del parquet, al sostremort aïllat que feia servir com a estudi. Jo també coneixia aquest racó secret, per una bona raó. L'amagatall va escapolir a la recerca dels agents de la Gestapo. Just després de la seva intervenció, la mare d'André havia tingut prou ànim per aixecar aquelles fustes: hi va trobar alguns textos impresos, i una llista de noms, de longitud considerable. Immediatament, ho va cremar tot. Em sembla que, segons les normes de la clandestinitat, André no hauria d'haver redactat i conservat aquella llista, com havia fet. Però també pot ser li haguessin encomanat funcions que jo no sospitava. En qualsevol cas, vaig poder informar a Guillon de tot el que la mare, preocupada pel destí dels amics de son fill i de la supervivència d'un moviment en el que ella no participava, m'havia revelat.

I, després d'aquells dies, hagué de reprendre flegmàticament les meves classes de filosofia. Aquelles classes que complien la seva funció habitual i tradicional, malgrat tots els tràngols. Aquelles classes que, a més, jugaven, per aquell impressionable professor, una mena de paper terapèutic de distracció i de calma.

La batuda

A l'escola de Chinon, jo feia les meves classes —si aquesta expressió no ha de sonar massa grandiloqüent— dins d'una cambra triangular, minúscula, gens adaptada a aquella funció. Hi disposava d'una petita taula allargada que feia de suport per un fognon que feia servir gas, o carbó de llenya. Al damunt, era tot cremat i foradat. La cadira era camatorta, per si faltava res. Tanmateix, tot allò m'era indiferent.

Xerrava sempre dempeus, i sense papers. I hi podia veure per damunt de l'aiguavés, a través d'una porta de vidre, l'entrada de l'escola. Un matí, vaig veure un quepis de gendarme que travessava aquell pati. Vaig adonar-me tot d'una que venia a cercar-me. Efectivament, uns minuts més tard, el director em cridà al seu despatx: una convocatòria durant les classes, una cosa insòlita.

El director em digué: Aquest és el sotstinent o ajudant Carat (no em recordo exactament del seu grau), que ha vingut a informar-me que els alemanys estan fent una gran batuda a la nostra regió, i que vostè està entre els afectats. No vol detenir-vos dins la classe, davant dels alumnes, i hem convingut que vostè anirà a la comissaria i es presentarà voluntàriament a les autoritats.

Era una situació ben confusa. En aquestes ocasions, hom dubta. No sap exactament què decidir perquè, no havent-hi res millor que triar, de vegades adopta decisions que ben segur semblaran força equivocades als ulls dels que s'ho miren de fora. Què volia en realitat aquell policia? Per si faltava res, aquell gendarme era el pare d'una meva alumna: un dilema típicament cornelià. Volia proporcionar-me, amb aquella oferta, la possibilitat d'escapar-me? Tanmateix, no podia fer-ho, tot i que ell ignorava l'entrebanc que jo hi tenia. ¿Hi va pensar, amb el meu el director, que posat que jo era un «filòsof», seria sempre incapaç de qualsevol acció que em convertís en un fugitiu i que em mantindria sempre «innocent» als ulls dels alemanys? Tal vegada pensava que un professor com jo, arrestat per error, no tenia res que témer, i que després de ser interrogat em deixarien lliure. En conjunt, un misteri.

En tot cas, vaig pensar, cap problema. La meva dona era lluny de Chinon, a casa de la seva mare, perquè també tenien greus problemes polítics a la família. Vaig anar a la gendarmeria. Quan vaig passar davant ca seva, el meu barber —prou enterat del què em passava— em va reclamar el seu llibre de Nietzsche, tot sospitant, com a mínim, que no ens tornàriem a veure mai més. A la gendarmeria hi regnava un ambient estrany. Els policies em coneixien, i la filla del sotstinent —la meva alumna— s'esforçava per donar-me uns mocadors, que jo havia oblidat d'incloure dins el meu equipatge de detingut, fet a corre-cuita.

De sobte, en un instant, i autoritzats pels policies, van entrar a la sala on m'havien deixat sol tots els alumnes de la meva classe —tret d'alguns interns, que el director no havia deixat sortir de l'escola. Venien a fer-me companyia en aquell moment difícil. I aleshores, enmig de tots ells, vaig fer, per uns moments, de petit Sòcrates. Els vaig contar algunes històries anodines, no ho record gaire. Els podia contar qualsevol cosa, excepte la veritat. No es tractava de declarar, més del que hagués fet a un altre lloc, les meves opinions polítiques profundes, ni la meva opció de patriotisme. Tampoc no era qüestió de proclamar ingenuïtats que, en una ocasió així, resultarien ridícules,

declaracions del tipus: «Estic contra els alemanys», precisament en el moment en què havia caigut a les seves mans.

Vam parlar de tot i de no res, fet que en aquella conjuntura prenia un significat prou eloqüent. No pensàvem, ni els uns ni els altres, més que una sola cosa. N'havia que poraven, i d'altres que no aturaven de parlar, nerviosament.

Va arribar un autocar, amb soldats de la *Wehrmacht*, soldats grollers que reien mentre clavaven rítmicament en terra les culates dels fusells, per atemorir-nos. Érem molta gent dins la comissaria, tots capturats en la mateixa operació policíaca, i la majoria no ens coneixíem: hi havia un vell llenyataire, un jove hostaler que vaig reveure després de la guerra, un paleta, i molta gent que m'ha fugit de la memòria.

L'autocar va arrencar, i anà recollint durant el trajecte, aquí i allà, ramells de detinguts. Vam arribar a Tours i aparcàrem dins un quarter, després destruït, que estava situat prop del lloc on és ara la universitat. Ens hi van repartir per algunes grans sales.

Hi havia una gran quantitat de presoners. Per ventura cinc-cents? Havia estat una batuda massiva, sens dubte la més gran a Touraine. Es va distingir també pel fet que van aplegar tot tipus de gent, malgrat la majoria, ben segur, eren comunistes, o gent que era tinguda com a tal, o gent que hom sospitava que podia esdevenir-hi. Però també hi havia gaullistes, un bon grapat, i fins i tot devots de Pétain! Sortosament, això hauria de servir de coartada, tres dies després, per una alliberació general. Encara no sabem perquè tots aquells sospitosos vam ser desencarcerats. Va córrer el rumor que hi havia hagut equivocacions, que havíem estat detinguts per distracció d'alguns col·laboracionistes i seguidors del govern de Vichy, i no vam arribar a patir cap triatge; d'aquesta forma, per evitar la injustícia que hagués suposat, van deixar anar tothom! O potser no es tractava més que d'un simple cens polític: l'objectiu es reduïa a confirmar algunes fitxes policiaques. Evidentment, tot allò no era pas veritat. I va haver-hi diferències. Jo vaig ser alliberat dels últims, potser el darrer de tots.

Al quarter, vaig trobar el meu pare. Els esbirros nazis havien anat primerament a cercar-me a casa i, com que no vam trobar-m'hi, van detenir-lo. I encara sort que no van detenir, en el mateix moment, la meva mare!

El meu pare sabia sortir-se'n de totes. Antic combatent, no tenia por de res. Xampurrejava l'alemany. En realitat, no l'entenia gaire, però ell creia que sí, i feia com si l'entengués perfectament. L'havien engabiat a la segona sala del quarter, però va arribar a circular per tota la caserna repartint-hi els bidons de sopa. Quan em va veure, va fer un gest de desencant. Evidentment, esperava que aprofitant el seu arrest, jo hauria tingut el temps i l'empenta prou per salvar-me. No estava gens preocupat per la seva sort. Els meus pares sempre havien desitjat que jo m'escapolís, sense haver estat mai preocupats per ells mateixos! Es van preparar per suportar qualsevol cosa. I jo només volia mantenir-los fora dels meus balls, on pensava que relliscarien ràpidament, tot sols.

Vaig saber molt més tard que l'inspector de policia que em va interrogar superficialment era la mateixa persona que havia dirigit l'operació de detenció de Foussier. Aparentment, no va establir connexió entre els dos assumptes, i no va tenir ni un indici de la nostra amistat i complicitat. Ho va ignorar tot, sens dubte. Tot allò va ser força xocant. Em va demanar, com feia a tothom: Religió? Vaig respondre sense vacil·lar: Catòlica. Això queia pel propi pes: estava a Tours, per tant era catòlic, com tothom; tenia els cabells molt rossos, com tots els aris, i no tenia en absolut la pinta d'un comunista.

Al cap de tres dies em van alliberar. Vaig tornar a casa. En aquella època, ningú no se sorprenia de res. Ara, mirant cap enrere, ho trobo tot desconcertant. Tornàvem d'una batuda immensa, cinc-cents individus ficats d'una tirada a la garjola (el 24 de març del

1943). Tota la meua família em va donar per mort. Abans que ens alliberessin, havia escrit una carta a la meua dona, que encara conserva. Però vaig regressar a Chinon. El director es plantà a la porta, amb els braços creuats a l'esquena, amb un gest familiar, tot somriure. Tot s'ha arreglat! Els col·legues em van envoltar, visiblement contents. Vaig adreçar algunes paraules als meus alumnes: un innocent s'ha escapat. I vaig continuar la meua classe on l'havia deixada...

Així va ser: el destí d'aquell professor va subsistir a alguns sotrats, i les lliçons van continuar.

M'havia casat alguns dies després que el meu amic fos afusellat. Les amonestacions van ser penjades amb temps. Ell havia estat l'únic convidat a aquelles pobres noces, que van ser a Chinon per evitar que el meu nom fos anunciat, com s'acostumava, a l'alcaldia de la ciutat. Ni la meua mare ni el meu pare ni el meu sogre no van poder assistir a la cerimònia —si podem emprar aquest mot. Fou una gran sort que jo hi pogués anar, i que també hi pogués assistir la meua dona! En aquelles circumstàncies poc comunes havíem d'evitar la curiositat dels veïns, dels col·legues de l'escola, dels alumnes! Encara i així, el director, que ensems era el batle del poble, no ens va plantejar cap qüestió indiscreta.

Jacques Moreau

Hi hagué un altre incident —que malgrat no va afectar directament les meues classes, però sí la meua filosofia— potser també mereix ser relatat.

Jo havia començat el preuniversitari (la *khâgne*) a Poitiers l'octubre del 1938, i hi vaig restar, intern, fins el juliol del 1940. Els meus professors del liceu havien insistit als meus pares perquè emprenguéssin aquesta opció després del batxillerat. Encara no existien les beques per als estudis universitaris, i de vegades hom escollia aquells estudis de preparació per poder entrar a alguna universitat, confiant en el futur. Aquell internat, on menjàvem i dormíem, ens preparava magníficament, dins del districte universitari. I hom hi podia començar, al mateix temps, els estudis en algunes facultats.

Dins del meu grup de nou arribats a aquella escola, vinguts des dels set departaments que constituïen aleshores el districte universitari de Poitiers i on era l'únic centre preparatori, vaig coincidir amb un al·lot de la regió de Vendée, Jacques Moreau, una mica més anticlerical que els altres. En aquella regió, les oposicions en matèria religiosa eren molt més determinants que a altres llocs.

Al principi, aquell jove no ens cridà gaire l'atenció. Era força simpàtic, com tots els altres companys, alegre, rialler, i vam trigar a fer-nos amb una relació privilegiada. El seu ateisme —més virulent que el meu— ens havia d'apropar força, i aviat esdevindria una qualitat espiritual i pràctica que ens distingia dels altres companys —tampoc no gaire devots, amb algunes excepcions poc remarcables— però fermats amb forts lligams formals a la religió familiar.

Tenia una altra particularitat notable: es definia políticament. Era el que en dèiem *pivertista*. Es tenia per un home d'extrema esquerra perquè estava adherit a l'ala més progressista del Partit Socialista, els flancs dels pivertistes, que prengueren el nom del seu líder, Marcel Pivert. A mi, no em convencien gaire.

El segon curs del preparatori, el 1939-1940, ens vam acostar decisivament. Tot dos vam triar definitivament de fer la llicenciatura de filosofia. Vam obtenir plegats el carnet de conduir, al mateix temps que ens preparàvem pels exàmens per entrar a la facultat. Uns exàmens més aviat místics perquè, escassos com anàvem d'una prèvia preparació satisfactòria en altres matèries, no podíem alimentar moltes esperances de

tenir-hi èxit, ni l'un ni l'altre. Vam acordar, en conseqüència, no atorgar gaire expectatives a aquells estudis superiors de filosofia.

Se'ns permetia sortir junts del liceu per assistir a algunes classes de filosofia a la facultat, amb unes condicions molt precises de calendari i d'horari. Això afectà el nostre ritme d'estudi a l'escola i a les nostres existències en general. Sempre ens trobàvem junts. I, amb el temps, la nostra amistat es reforçà.

Quan jo vaig ser designat per ensenyar a l'escola de Chinon, la tardor del 1941, ell va quedar-se a Poitiers, com alumne lliure. Prenia apunts a les classes de filosofia, a les assignatures que jo no podia assistir regularment, i me'ls passava, compassivament. Els vincles entre els nostres objectius ens apropaven, malgrat algunes divergències, com ho van fer els nostres costums i les nostres orientacions polítiques, molt semblants.

Ell sabia perfectament qui era jo, perquè des que vam iniciar el preparatori, el 1939, no vaig amagar-li-ho en absolut, i jo em mostrava, fins i tot, dolçament provocador. Ja al liceu de Tours tots els alumnes i els professors coneixien les meves opinions, que jo proclamava insolentment. Durant el període del front popular el curs del liceu va esdevenir una mena de míting permanent. Ho vaig trobar fantàstic. Més tard, ni els testimonis d'aquells anys del liceu de Tours ni els de Poitiers no em vam denunciar mai, ni durant la «guerra beneïta»⁴ ni durant l'ocupació, tot i que alguns antics companys se n'haguessin pogut aprofitar. Eren un parell de centenars de persones els que n'estaven al cas, cada una de les quals podia haver tingut la idea de noure'm, tot denunciant-me. Fet i fet, les denúncies eren, pel que creia, extremadament rares —en la mesura en què puc fer-ne una estimació. N'hi havia que denunciaven algú, em semblà, però no tant per motius polítics com per algun interès personal més o manco immediat: sempre en trobareu que volen empenyar el veïnat, els que volien adquirir uns terrenys que el propietari no volia pas vendre's, els que pretenien quedar-se amb els béns dels jueus, etc. També hi havia, evidentment, els traïdors consumats, els delators polítics, però jo suposo —potser injustament— que eren una categoria bastant minoritària, tot i que perillosa fins a un límit extrem.

Un dia que havia pogut anar a Poitiers, Moreau va interrompre una conversa anodina, m'aïllà i em declarà, en resum: «Vaja! Sé prou qui ets, i has de saber que m'he fet gaullista». Com havia estat pivertista, es tractava d'una conversió de 180°. Per què no? No em va sobtar gens. De gaullistes n'hi havia de tot tipus. M'ho explicà: «Som gaullista perquè hem fundat un moviment de resistència a Poitiers, i el cap —em parlava de “cap”, un mot que, entre nosaltres, sonava un poc ridícul—, el nostre cap, desitja entrar en contacte amb el moviment comunista per veure si podríem establir algun tipus d'aliança, o per ventura crear un moviment únic».

S'imposava la prudència. Ja contàvem amb un gran nombre d'empresonats, de deportats, afusellats i assassinats. Cultivàvem una mena de cultura del perill i de la clandestinitat. No podia avançar-me gaire, ni tot d'una. En els primers moments, vaig fer com si no estés interessat en aquells problemes. Però això no el va enganyar, perquè estava molt segur del què es feia. Va tornar a la càrrega. Si hom jura als altres quelcom que no creu, encara s'ho creu més, perquè no podem estar-nos sense creure alguna cosa.

Al final, vaig consentir de parlar-ne a un vell militant que coneixia, que per ventura mantenia algun contacte amb l'estructura del partit i que, si de cas, em diria com

⁴ La «*drôle de guerre*», la guerra beneïta o ridícula, com la començaren a anomenar els decebutos amb el govern francès quan se sotmetè ràpidament als nazis. (N. del t.).

estaven les coses; per la meua part —li vaig dir— jo ignorava què en restava, de l'organització del partit, però miraria d'informar-m'hi...

Vaig retre comptes al meu responsable, Jean Guillon. Era un professor amb tota la fusta dels resistents. Havia hagut de fugir aviat i engolir-se en la clandestinitat més completa. Quan els alemanys van arribar a ca seva per arrestar-lo, i mentre la seva dona els entretenia uns moments a la porta, pogué esconillar-se per un ventalló de les golfes i, botant de taulada en taulada, aconseguí escapar-se dels nazis. El partit el va enviar a militar al departament del Nièvre, des d'on seria deportat a Mauthausen, sota una falsa identitat. Després de la guerra va ser molts anys diputat a l'Indre-et-Loire.

Li vaig sotmetre les propostes de Jacques Moreau, i vaig demanar-l'hi l'opinió. Què hem de fer? Què hi podem respondre? No estava visiblement més animat que jo d'enredar-nos en aquelles negociacions. La perspectiva no li semblava gens atractiva! N'era molt més partidari de mantenir-s'hi en guàrdia. Són els anglesos, i les nostres opcions polítiques, ara com ara, divergeixen molt; si entrem en contacte estret amb aquesta gent, ens en podem sortir, sigui per motius tàctics o, sobretot, si n'obtenim mala traça? Però, esperit positiu, després de reflexionar-hi, trobà el punt just de la qüestió: de totes formes, aquests gaullistes ja et coneixen, i sabien que podries trobar-los el que et demanen, o no. Encara que volguessin entregar-te, no podrien. Tu no tens res a perdre. Si tens confiança en el teu amic, ves-hi.

Jo confiava en el meu amic. I hi vaig anar. Moreau em va conduir tot d'una a la casa del «cap». Quina imprudència! Rebre sense màscara, al més alt nivell, un aliè a l'organització gaullista, directament! El nom del «cap» estava anunciat a la porta del domicili. Em vaig adonar perquè el coneixia: era un advocat dels tribunals de Poitiers, Louis Renard, que havia estat president de l'Associació d'antics alumnes del liceu. No feia gaire, els del preuniversitari havien participat amb aquesta associació en una petita festa commemorativa. Vaig tenir-hi l'ocasió d'entrevistar-me uns moments amb ell. M'havia contat algunes coses interessants. En tornar-lo a veure, el vaig reconèixer immediatament. I ell, se'n recordava de mi? Tanmateix, Moreau li havia revelat el meu nom. I no tenia moltes coses més que amagar de la meua identitat. Tot era prou molest. Havia quedat clar que jo no venia a llençar-me a un parany? Qui de nosaltres es va revelar més imprudent?

Tot allò va esdevenir-se en un dels llocs més vulnerables: el seu despatx d'advocat. A un pis gran, ocupat per moltes oficines, per on circulaven moltes persones enfeïnades. Aparentment, Renard havia triat aquella tàctica —que molts dels seus amics haguessin rebutjat—, i que certament tampoc no tenia res a veure amb les nostres: s'autoproclamà un home moderat, eventualment un receptor ingenu de les falsedats del Mariscal, per dissimular millor la seva posició, extrema i ben decidida. Aquella cita, enmig de tota aquella gent, no em va informar de res del que m'esperava.

Moreau i jo ens havíem de comportar com dos estudiants ben educats que van a fer una consulta jurídica al despatx d'un professional. Vam asseure'ns davant la seva taula. Ell seia davant de dues senyeres tricolors, desplegadas, creuades, sobre la paret. Antic oficial de la guerra del 1914-1918, i visiblement mutilat, jugava davant el públic el paper de «l'ex-combatent que acceptava la pau dels valents», un dels eslògans dels col·laboracionistes. Sens dubte s'estimava que així enredaria als alemanys. Era una manera d'actuar com qualsevol altre. Després de tot, ningú no tenia el secret del mètode infal·lible. Però jo no estava gens tranquil. Des que vaig entrar en aquell despatx vaig tenir la intuïció que la cosa no rutllaria. Naturalment, ell va fer com si no em reconegués, i jo vaig fer com si no l'hagués vist mai. Però la seva persona es va lliurar completament a la meua bona fe. Tot va agafar un aire un poc teatral.

Renard em va amollar un llarg discurs, impecablement construït. Aquell assumpte estava calculat minuciosament, i l'havien preparat amb tota cura. Duia a terme un projecte radicalment diferent del nostre.

Aquells patriotes havien decidit organitzar un regiment. Eren oficials i suboficials de la gran guerra. Reorganitzarien el seu regiment —n'he oblidat el nombre—, virtualment, preventivament, com els soldats d'argila de l'antic imperi xinès. Immòbils, esperarien. Quan des de Londres es donés el senyal, arribat el dia J, s'alçarien en armes. Però, per poder sublevar-s'hi massivament havien d'estar preparats des de molt abans. Tanmateix, nosaltres som només l'estat major, un grup d'oficials patriotes, competents i resòlts, però encara ens falten les tropes. I sembla que ells, els comunistes, disposen de nombrosos efectius (era un punt de vista molt optimista i prematur!), però inexperts i sense caps militars experimentats. Així que hauríem de posar-nos d'acord: nosaltres estem preparats per al comandament, i vostès ens forniran les tropes. Renard va intentar d'apuntar un somriure, ben segur per alguna raó diplomàtica, amb el propòsit soterrat, per altra banda, d'establir una veritable cordialitat: «Discutirem junts, i junts, ens posarem d'acord».

La tàctica proposada xocava amb les nostres perspectives: per nosaltres, era inacceptable i, en tot cas, vergonyant. Procedir així, gairebé al descobert, ens semblava suïcida. A més, aquella actitud general vers la guerra nosaltres la denominàvem «dilacionisme»: dilacionisme pur i dur, equivocadament o amb raó, com podríem continuar discutint encara avui. Per als comunistes, es tractava d'actuar tot d'una o, com a màxim, el més aviat possible, per donar suport als esforços militars que ja feien els aliats. El de menys era allò que ells proclamaven: que el sol de França cremava sota els peus dels soldats alemanys, i que aquella cremor esdevindria insuportable per als ocupants. El que vèiem nosaltres era que els nazis vivien a França, a casa nostra, «com Déu», segons l'adagi que ens era ben familiar. Hi descansaven i s'hi arreapaven, i bé que feien, i quan estaven ben empolainats, es tornaven a distribuir per assassinar arreu d'Europa.

Renard mantenia una altra visió. Podria ser que tingués raó? Fou difícil, d'allà endavant, jutjar-ho. Però, en aquell moment, jo sentia com encara creixien les meves reserves contra aquells projectes.

Tornat a Tours, vaig informar de l'entrevista a Jean Guillon. Preveia que la seva resposta seria negativa. I no podia ser més que negativa. S'estimà perillós continuar amb aquells contactes. Érem al bell mig d'una etapa políticament transitòria. Faltava algun temps per als llaços organitzatius entre els gaullistes i els comunistes. Per una vegada —i jo vaig avançar això a títol d'hipòtesi— la unió s'establiria abans «als cims» de les organitzacions, dins del Consell Nacional de la Resistència, en el govern provisional, on es reunien de net a net les diverses faccions anti-alemanyes.

A les bases, entre el 1941 i el 1943, un període mal conegut, això no era gens fàcil. El 1943, després de la decisiva derrota dels alemanys a Stalingrad, la resistència es va organitzar i reforçar. Stalingrad marcà al gran tomb de la guerra, però la gent no en va prendre consciència immediatament, de la seva amplitud, del seu abast, de les seves conseqüències. Els nazis van encertar, abans que nosaltres, el que aquella desfeta anunciava, i decretaren tres dies de dol a tot Alemanya. De seguit, els moviments de resistents de tota classe arreu d'Europa es desplegaren intensament. La trobada amb Renard es va produir en un moment fronterer, indecís, i confús. En el record de les respectives actituds, també convé tenir esment del retard i la incertesa de notícies, i de la seva assimilació. Aleshores, els conjurats de la xarxa de Renard es mostraven extremadament optimistes, i encoratjats i animats per treballar, de qualsevol manera

possible, per l'alliberament del nostre país. Però quan aquest moviment començà, les forces alemanyes acampaven als afores de Moscou, i gallejaven a Tours i a Poitiers, i Rommel amenaçava El Caire!

Renard, home de gran qualitat humana, confiava en l'avenir, mentre el present pesava de manera aclaparadora. Sabé agrupar al seu voltant als millors homes i dones de la regió de Poitiers, dins d'una empresa que en cap moment va dissimular els seus perills, i això no hagué de ser fàcil. Allà s'hi trobaren homes de dret, comerciants, professors, entre ells aquell professor universitari de geografia, Lefebvre, el germà del prestigiós historiador del robespierrisme...

Després d'aquell fracàs, vaig reprendre, encara un cop més, les meves classes de filosofia, i vaig continuar avançant la meva investigació —futura tesi doctoral— sobre Spinoza.

No sabia dir si tot allò va significar un nostre rebuig a Jacques Moreau, o si simplement, callant-me, ajornàrem quelcom futur. Ho repassava mentre tornava a Poitiers. Un dia, em va convidar, amb no sé quin pretext, a acompanyar-lo a casa seva, molt propera a la facultat de lletres, al carrer que encara no duia el nom de Descartes. En entrar-hi vaig entendre'n tot d'una el perquè. L'havia decorat ostensiblement amb dibuixos eròtics, prou verds, diguem-ne. Era, com jo, un ateu, més aviat jansenista. Aquella frivolitat no era més que una de les seves. Em va deixar un poc parat.

Evidentment, no hi vaig caure en el parany. Sabia molt bé com fer-me'n càrrec. Ell havia decidit de practicar aquella mena de camuflatge: «Oh, jo, ja ho veieu, ja no faig política, ja no mantinc cap contacte amb ningú de la resistència. Vull viure la meua vida, d'estudiant, divertir-me, anar de festa..!» Com creure'm tot allò d'un filòsof? No em va enganyar ni un instant. Quan van arribar-hi, tampoc no va enganyar a la Gestapo. Tota la xarxa de Renard van ser detinguts, crec que una vintena de persones. A Poitiers, el carrer del liceu du des del 1944 el nom de Louis Renard.

Alguns d'aquells conjurats per la llibertat van ser empresonats, al principi, a la presó de Poitiers, i després deportats, i deu d'ells —entre altres Renard, Lefebvre i Moreau— van ser decapitats amb la destrat, a Wolfenbüttel, després de ser-hi condemnats per un suposat «tribunal popular» hitlerià.

Dins de les alternatives de la guerra, la filosofia, veritablement, ho va pagar car. El seu ensenyament, fins i tot en els llocs més modestes, va veure's trasbalsat per les circumstàncies exteriors. Mentre fou possible, es va mantenir fidel a ella mateixa, i als seus continguts. Aquests, malgrat tot, no van alliberar-se de ser modificats, sota aquelles pressions. Les modificacions de l'expressió filosòfica, sota un règim d'opressió política, podrien ser el tema d'un altre estudi.

EL CONCEPTE D'ANGOIXA DE SØREN KIERKEGAARD: TRACTAT PSICOLOGICOTEOLÒGIC O BÉ OBRA INDIRECTA?

Dolors Perarnau

Howard and Edna Hong Kierkegaard Library de Northfield, Minnesota

RESUM: En quant a text, *El concepte d'angoixa* és una obra que es presenta com un tractat acadèmic que versa sobre l'angoixa i el pecat. No obstant això, l'obra no en diu res del pecat, i de l'angoixa, ben poca cosa. Alguns especialistes de Kierkegaard fins han considerat aquesta contradicció com a símptoma característic de la ironia kierkegaardiana i afirmat que, en veritat, *El concepte d'angoixa* no és altra cosa que una paròdia dels llibres de text. Bo i recollint les principals interpretacions que s'han fet de l'obra, l'objectiu d'aquest article és demostrar que, abans de res, *El concepte d'angoixa* és un discurs poeticoliminal que apunta devers allò que justament no pot ser dit, ans únicament viscut en l'existència. El pecat és el límit de tot discurs, un buit en el llenguatge que necessita de l'existència de l'individu per a omplir-se. D'aquesta manera, *El concepte d'angoixa* esdevé una comunicació indirecta més que, en comptes de presentar diverses opcions de vida, exigeix al lector una decisió respecte del pecat i de l'angoixa.

ABSTRACT: As text, *The Concept of Anxiety* is a work that shows itself as a learned treatise that deals with anxiety and sin. However, the work says nothing about sin, and very little about anxiety. Some Kierkegaard scholars have even regarded such contradiction as a characteristic symptom of the Kierkegaardian irony and stated that *The Concept of Anxiety* is, actually, nothing more than a parody of the academic textbooks. Giving account of the most important interpretations of the work, the aim of this paper is to show that, first and foremost, *The Concept of Anxiety* is a poetic-liminal discourse that points to what precisely cannot be said but only lived within existence. Sin is the limit of all discourse, a void within language that needs the existence of the individual in order to be filled. Thus, *The Concept of Anxiety* is another indirect communication, which, instead of presenting various ways of life, requires of the reader a decision towards anxiety and sin.

1. Introducció

El concepte d'angoixa [*Begrebet Angst*] fou publicat el 17 de juny de 1844. El mateix dia, Kierkegaard també publicava el llibre intítulat *Pròlegs* i tan sols quatre dies abans, les *Engrunes filosòfiques* sortien a la llum pública. Pel que sembla, segons un esborrany del *Concepte d'angoixa*, Kierkegaard havia planejat signar l'obra amb el seu propi nom,¹ d'aquí el caràcter personal de la dedicatòria de l'obra a P. M. Møller, el seu professor preferit. Tot i que aquest pla fou posteriorment rebutjat i substituït per la signatura d'un pseudònim —Vigilius Haufniensis— hi ha qui encara continua pensant

¹ Cf. *Pap.* V B 42 (*Søren Kierkegaard Papirer*, vols. I-XVI. Copenhaguen: Gyldendal, 1968-1978). D'aquí en endavant citat com a *Pap.*, volum, secció i número d'entrada. Totes les traduccions d'aquest treball són a càrrec meu, llevat que s'indiqui el contrari.

que *El concepte d'angoixa* gaudeix d'un caràcter directe i personal que el distancia de la resta de la producció pseudònima. Walter Lowrie, un dels primers traductors de l'obra de Kierkegaard a l'anglès, així ho manifesta:

No tenim la necessitat d'aplicar en aquest llibre [*El concepte d'angoixa*] l'emfàtica advertència kierkegaardiana² de no atribuir-li res del que diuen els seus pseudònims. Aquest és el seu primer llibre completament seriós, i tot el que nosaltres hi trobem pot ser considerat, amb tota tranquil·litat, com la seva pròpia manera de pensar.³

Aquests mots de Lowrie, escrits com a guia de lectura per al *Concepte d'angoixa*, contribueixen a entendre l'obra com un escrit acadèmic dirigit als distingits membres de les facultats de teologia i de filosofia. Al capdavant, aquest és l'estil que presenta a simple vista l'estructura de l'obra i l'objectiu que diu tenir: «La present obra s'ha proposat de tractar el concepte d'angoixa d'una manera psicològica, però tenint *in mente* i davant els ulls el dogma del pecat original».⁴ Fet i fet, és el Climacus de la *Postil·la* qui, en l'apèndix intitulat «una llambregada per l'esforç contemporani de la literatura danesa»,⁵ comenta que *El concepte d'angoixa* és una obra que «difereix essencialment dels altres escrits pseudònims» en tenir «una forma directa i ser, fins i tot, en cert sentit, doctrinària [*docerende*]».⁶

No obstant això, i malgrat les aparences, *El concepte d'angoixa* no sembla tenir la claredat d'exposició que demanaria una obra acadèmica, l'autor de la qual tracta sobretot d'ajudar el lector cap a la comprensió del tema que proposa. Contràriament, *El concepte d'angoixa* i amb ella, el seu autor, l'enfosqueixen, i en comptes d'aclarir i sistematitzar allò que són el pecat i l'angoixa, ambdós, obra i autor, versen sobre la seva ambigüïtat, tot demarcant el límit de la seva comprensió, més que no pas sistematitzant-ne l'entesa. L'objectiu d'aquest article és, doncs, aclarir l'estatus del *Concepte d'angoixa* i defensar-hi una postura. Com veurem, *El concepte d'angoixa* de Søren Kierkegaard no és un tractat acadèmic, sia psicològic o teològic, sinó un discurs poeticoliminar que apunta devers allò que justament no pot ser dit, ans únicament viscut en l'existència.

² Aquesta advertència és feta a «una primera i darrera explicació», text que clou la *Postil·la conclusiva i no científica* de Johannes Climacus i en què Kierkegaard aclareix la seva autoria envers les obres pseudònimes: «El que és escrit és certament meu, encara que només en el sentit que hi he posat la productiva individualitat poeticoreal i que mitjançant l'audibilitat de la rèplica li he posat a la boca la seva concepció de la vida. Car la meva condició depassa la del poeta que poetitza persones malgrat ésser ell mateix l'autor en el pròleg. Jo sóc justament de manera impersonal o personal la tercera persona, un *souffleur*, el qual, poèticament, ha produït autors, els pròlegs de qui són novament llur producció, fins i tot els noms de qui ho són. És així que en els llibres pseudònims no hi ha ni un sol mot meu; no en tinc cap opinió si no és com a tercer, ni cap coneixement de llur sentit si no és com a lector, ni la més llunyana relació privada amb ells, per tal com és impossible de tenir-ne cap amb una comunicació doblement reflectida. Una sola paraula meva, personal, en el meu propi nom, implicaria un presumptuós oblit de mi mateix que, vist dialècticament, mereixeria essencialment, l'anihil·lació dels pseudònims amb aquest sol mot» (*SKS 7*, 569-570: *Søren Kierkegaards Skrifter*, vols. 1-55. Copenhaguen: Søren Kierkegaard Forskningscenteret i Gad, 1997; tot i que encara incompleta, faig ús d'aquesta nova i volgudament definitiva edició crítica sempre que sigui possible. D'aquí en endavant citat com a *SKS*, volum i número de pàgina o d'entrada). Traducció de Sáez, B. *Enrahonar*, [Barcelona], 29, 1998, pàg. 159-162.

³ KIERKEGAARD, S. *The Concept of Dread*, trad. Walter Lowrie, Princeton: Princeton University Press, 1944, ed. 1957, pàg. vi-vii.

⁴ *SKS 4*, 321.

⁵ En aquest apèndix, Johannes Climacus revisa breument cadascuna de les obres pseudònimes.

⁶ *SKS 7*, 245.

2. Paròdia o seriositat acadèmica

Roger Poole, estudiós de l'obra de Kierkegaard des d'una perspectiva deconstructivista, afirma que *El concepte d'angoixa* és una obra que segueix l'estil dels tractats acadèmics —en el fet d'utilitzar els seus mateixos termes i seguir les seves mateixes categories i convencions— però que, al mateix temps, n'està fent paròdia.⁷ Segons l'autor, *El concepte d'angoixa* «s'esforça per representar-se alhora com una obra impecablement acadèmica i com la deconstrucció de tota obra d'aquest tipus».⁸ El títol i subtítol mateixos de l'obra fan palesa aquesta irònica contradicció —pensa Poole. Essent l'angoixa un terme de l'àmbit dels sentiments i aquest, un àmbit sobre el qual Heiberg⁹ havia dit no tenir cap mena d'estatus filosòfic, «Hafniensis no solament fa de l'angoixa tema de la seva obra, sinó que en parla com a, *et bregreb*, un concepte. *Bregebet Angest*».¹⁰ I, endemés, ho fa per mitjà d'«una simple investigació psicològica que apunta vers el problema dogmàtic del pecat original» en una època on la psicologia es considerava un saber menor que no podia ni ambicionar la qualitat de ciència ni tenir la gosadia de dialogar amb la ben considerada dogmàtica.

Tanmateix, no tothom llegeix la contradicció que presenta *El concepte d'angoixa* com una expressa paròdia. Søren Bruun, per exemple, diu que l'oposició que mostra Hafniensis envers el pensament especulatiu de l'acadèmia no és altra cosa que un reflex de la problemàtica de Kierkegaard mateix a l'hora de reconèixer-se en l'autoritat de l'acadèmia o en la de poeta. Prova d'això és que, de bell antuvi, Kierkegaard planejava fer del *Concepte d'angoixa* una obra acadèmica: «A la primera pàgina dels esborranys, en el títol, hi trobem les dues lletres 'M:A:'. Apareixen sota el propi nom de Kierkegaard i revelen que la seva intenció era fer ús del títol acadèmic de *Magister Artium*. A més, ens adonem que en l'esborrany i en el manuscrit definitiu, Kierkegaard usa el títol "*Sobre el concepte d'angoixa*", d'acord amb la tradició de les dissertacions en llatí, les quals començaven amb el '*de*' seguit del principal objecte d'estudi».¹¹ També Alastair Hannay es mostra partidari d'aquesta visió quan, en el seu darrer llibre sobre Kierkegaard, escriu: «Fa molt més sentit llegir l'*angoixa* de Kierkegaard [...] com una temptativa de fer una obra que treu seriós partit del llarg aprenentatge en filosofia i teologia, —i, entre altres coses, demostrar l'habilitat acadèmica a aquells a qui li hagués agradat (també a ells) pensar que podia haver tingut com a col·legues, sobretot, perquè sabia que ells sempre havien sospitat que no era seriós— que no [llegir-la] com una deliberada temptativa de riure's d'ells o mofar-se davant dels seus propis ulls de les fatals limitacions del seu apreciat medi —el tractat acadèmic».¹²

⁷ Vegeu POOLE, R. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. Charlottesville i Londres: University Press of Virginia, 1993, pàg. 83-107. I també l'article «“Dizziness, falling... Oh (dear)!...” Reading *Bregebet Angest* for the very first Time». *Kierkegaard Studies* [Berlin i Nova York], WALTER DE GRUYTER, *Yearbook 2001*, 2001, pàg. 203.

⁸ POOLE, R. *op. cit.*, pàg. 86.

⁹ J. L. Heiberg fou el principal introductor i impulsor de Hegel a Dinamarca i també l'autor de les recensions de dues de les obres de Kierkegaard: *O això o allò* i *La Repetició*.

¹⁰ POOLE, R. *art. cit.*, pàg. 203. Cal remarcar que el fet que l'angoixa sigui un concepte ja és, per si mateix, una contradicció, car tota definició que Hafniensis dóna de l'angoixa és ambigua i/o expressada per mitjà de metàfores, o sia, no per mitjà de conceptes sinó d'imatges. Vegeu, per exemple, la notòria comparació entre l'angoixa i el vertigen (*SKS 4*, 365-366).

¹¹ BRUUN, S. «The Genesis of *The Concept of Anxiety*». *Kierkegaard Studies*, *ed. cit.*, pàg. 8. En aquest article, Bruun afirma que en *El concepte d'angoixa* hi ha un conflicte entre dos tipus d'autoritat: l'autoritat acadèmica i l'autoritat poètica (*SKS 4*, 359-360), i que el que reflecteix aquest conflicte és justament el fet que l'autor estigui a cavall d'una aproximació acadèmica i una aproximació poètica al tema de què tracta.

¹² HANNAY, A. *Kierkegaard. A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pàg. 227.

Sigui com sigui, tant si es tracta d'un objectiu ferm en Kierkegaard —escriure *El concepte d'angoixa* com a paròdia del pensament i discurs sistemàtics (Poole)— com d'una problemàtica interna a la seva autoria —acabar fent del *Concepte d'angoixa* una obra pseudònima a causa de la seva excessiva poètica (Bruun)—, l'oposició entre un estil acadèmic i un estil poètic és més que evident. Haufniensis mateix ho fa manifest en l'*excursus* del capítol II de la seva obra:

No és la meua intenció escriure una *obra erudita* [lærdt Værk] o perdre el temps a recercar proves de confrontació literària. Sovint, als exemples que s'addueixen a les psicologies els manca l'autèntica *autoritat psicologicopoètica* [psychologisk-poetiske Myndighed]. Romanen com un aïllat, *notarialiter* fet provat i, justament per això, hom ja no sap si riure o plorar davant l'intent de tan solitària i obstinada gent de crear alguna mena de regla. Aquell que s'ha ocupat com cal de la psicologia i de l'observació psicològica adquireix una flexibilitat humana general que el capacita, de cop, per afaïçonar el seu exemple, el qual, tot i mancat d'autoritat factual, en gaudeix d'una d'una d'altre tipus.¹³

Essent així, la forma directa i el sentit doctrinari del *Concepte d'angoixa* s'han de concebre amb relació a quelcom ben diferent de l'erudició de l'acadèmia i del seu estil de discurs. Si bé *El concepte d'angoixa* va fer «un petit favor als ulls dels professors auxiliars [docents]», aquest és vist, segons Climacus, com un «malentès» que té com a compensació la publicació del llibre lleuger i alegre de Nicolaus Notabene.¹⁴ Però, aleshores, com cal entendre els qualificatius «directe» i «doctrinari» que el Climacus de la *Postil·la* escriu amb referència al *Concepte d'angoixa*? Deixem que sigui Haufniensis qui respongui amb una de les seves metàfores:

Pel que fa a la meua humil persona, confesso amb tota sinceritat que sóc com a escriptor un rei sense corona, i fins en el meu temor i tremolor, un escriptor sense pretensions. És per aquest motiu que si a una noble enveja o a una gelosa crítica els sembla excessiu el fet de tenir un nom llatí, aleshores el canviaré de grat i em diré, per exemple, Jordi Rovira. Car no voldria passar per res més que un profà, que especula, sí, però que, tot i amb això, roman allunyat de l'especulació.¹⁵

No crec que això sigui una expressió de falsa modèstia, sinó, més aviat, un avís al lector per informar-lo, prèviament, d'allò amb què se les haurà d'haver; no fos cas que es trobés amb el desgany de no adquirir aquella veritat triomfant i absoluta que tant prometen els sistemàtics de l'acadèmia. Així, doncs, abans d'introduir el tema de la seva investigació, Haufniensis fa el gest de posar totes les cartes damunt la taula per dir, sense asos a la màniga, quina en serà la forma del discurs i com hi anirà íntimament lligada amb el contingut.

¹³ SKS 4, 359. Les cursives són meves.

¹⁴ Cf. SKS 7, 245. Climacus es refereix aquí a *Pròlegs* [Forord]. Sotadament, i contràriament als seus designis, Kierkegaard decideix signar el *Concepte d'angoixa* sota pseudònim i escriure un pròleg alternatiu conforme a la nova autoria. L'existència d'un pròleg sense llibre i la necessitat de publicar altres escrits dóna a Kierkegaard la idea de compondre una nova obra: *Pròlegs* i, amb ella, un nou pseudònim: Nicolaus Notabene.

Pròlegs és un llibre de sàtira. Notabene té prohibit, per la seva muller, escriure llibres, però aconsegueix saltar-se la prohibició escrivint únicament pròlegs de llibres. El caràcter còmic d'aquesta obra és rellevant, ja que fa que *El concepte d'angoixa* no vagi acompanyat d'un discurs edificant, tal com passa amb la resta d'obres pseudònimes, sinó d'un llibre «lleuger i alegre» que n'equilibra la suposada seriositat.

¹⁵ SKS 4, 313-314.

Segons la darrera citació, Haufniensis discursarà a la manera d'un «rei sense corona», és a dir, com un autor sense autoritat i, per tant, com un escriptor que, en no ser propietari exclusiu del sentit de l'obra, esdevé «instrument» per a què es manifesti. D'aquesta manera, l'autor no imposarà la seva veritat, ans mourà el lector a que la trobi per si mateix i se l'apropriï. Seguint amb la metàfora, diríem que cada lector esdevindrà coronat en la mesura en què s'apropriarà el sentit de l'obra, tot i que no podrà coronar-se d'una vegada per totes sinó que, per contra, farà de la seva existència una repetida coronació. En conseqüència, ni l'autor ni el lector de l'obra no podran assaborir el poder de la corona, puix que només podran tendir-hi i disposar-se per a rebre'l. El sentit que proposa Haufniensis en la seva obra no és susceptible de possessió, no és un coneixement que pugui ser manipulat pel pensador en la lògica dels seus sil·logismes, sinó una significació que implica l'existència mateixa del pensador. Per això no podrà ser mai una veritat especulativa de la qual en romangui distant, sinó una veritat per a ell, una veritat subjectiva que l'afecti totalment. L'important aquí no és conèixer la veritat, sinó reconèixer-la i apropiat-se-la personalment.

Molt diferent és, en canvi, el tarannà autoritari que presenten els professors de l'acadèmia respecte de les seves obres. Ells pretenen ser «reis» amb la més gran i pesant «corona», propietaris exclusius del sentit i excel·lents mestres a l'hora de transmetre'l. Les seves obres no són lloc d'obertura sinó de tancament, de sistematització d'un sentit ja comprès i presentat a la manera de les ciències pures, o sia, mitjançant una lògica deductiva de primers principis. Davant d'aquestes obres, el lector no se sent empès a res, tan sols a oblidar-se de si mateix i a subjugar-se a l'encanteri de l'objectivitat de les veritats transmiseses.¹⁶

3. El pecat com a límit del discurs

Així, doncs, malgrat que Haufniensis especuli, la seva especulació no gaudeix ni de la pompa ni de la certesa típiques de les obres dels pensadors sistemàtics, i encara menys dels seus resultats: «Prefereixo que se'm tingui per un embotellador de cerveses, un taverner, o qualsevol altre profà que va amunt i avall especulant, sense desitjar que el seu resultat especulatiu sigui vist com a especulació».¹⁷

L'especulació de Haufniensis dista molt de ser un tractat científic que brindi al lector la possibilitat de contemplar tot un ventall de veritats. La seva, és una especulació que s'emparenta més amb un discurs poètic (llegiu *poiesis*) que, en ser conscient de la incapacitat d'expressar el sentit últim, crea les condicions idònies per a què allò que és inefable pugui ser manifestat en l'obra i en el lector. Amb tot, no s'haurà dit res, però, indirectament, l'obra haurà apuntat cap alguna cosa i el lector s'haurà vist amb la necessitat

¹⁶ Aquesta és la imatge que presenten, per Haufniensis, tots els grans sistemes filosòfics de la modernitat, especialment el de Hegel qui, amb les seves ànsies de totalitat, porta la filosofia sistemàtica a la seva màxima expressió. Escriu Hegel a la *Fenomenologia de l'esperit*: «La veritable figura en la qual existeix la veritat només pot ser el sistema científic d'aquesta veritat. Col·laborar que la filosofia s'apropi a la forma de la ciència —a l'objectiu que pugui perdre el seu nom d'amor pel saber i sigui un saber real i efectiu— és la tasca que jo m'he proposat [...] Per això, el fet de mostrar que en aquesta època és possible l'elevació de la filosofia a ciència seria l'única i l'autèntica justificació dels intents que tenen aquest fi, en posar en relleu la necessitat d'aquest fi i alhora en dur-lo a terme perfectament» (*Phänomenologie des Geistes*, vol. 2, *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, 20 volums. Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag 1927-40, pàg. 14. Traducció catalana de Joan Leita a *Fenomenologia de l'esperit*, Barcelona: Laia, 1985, vol. 1, pàg. 52).

¹⁷ *Pap.* V B 72 (Esborrany del pròleg del *Concepte d'angoixa*).

de pronunciar-s'hi.¹⁸ I és que el contingut del *Concepte d'angoixa* no s'adiu en absolut amb la forma doctrinària de l'acadèmia. Aquesta forma —pròpia dels pensadors sistemàtics— hauria de portar a claredats i a resultats, i *El concepte d'angoixa* no pot ni expressar el tema vers el qual apunta: Haufniensis té l'objectiu d'aclarir el significat de l'angoixa, aquest aclariment apunta directament a la dogmàtica en la mesura en què l'angoixa és condició de possibilitat del pecat i, tanmateix, la discussió sobre la realitat del pecat cau enterament fora del seu estudi. L'estudi psicològic que dur a terme Haufniensis per mitjà del concepte d'angoixa «apunta vers el problema dogmàtic del pecat original», però *no diu* res del pecat en quant a realitat.¹⁹ De fet, és Haufniensis mateix qui deixa clar que la manera de tractar el concepte de pecat és merament «tàcita [taust]», o sia, callada i silenciosa.²⁰ I això és així perquè el pecat no és objecte de cap discurs, sinó que se situa allí on «l'individu parla com a individu a l'individu».²¹ Lluny de poder-se tractar en el discurs d'alguna ciència, el pecat és «objecte de sermó».²² Només el sermó pot pressuposar que l'altra persona experimenta l'ànim que correspon al pecat, és a saber, la seriositat.²³ Ara bé, *El concepte d'angoixa* no té la forma d'un sermó. L'oposició de Haufniensis a l'especulació de l'acadèmia no consisteix a substituir el llenguatge reflexiu de la filosofia per un de poeticoreligiós que parli directament a l'individu. L'únic que fa Haufniensis és delimitar el seu discurs a la meditació sobre la noció de pecat des de la perspectiva de la psicologia de l'angoixa. I l'angoixa o la psicologia, al seu torn, no són, en absolut, la definitiva transposició del problema a un nou domini, ja que la psicologia només vol retornar-nos a la dogmàtica o bé a la discussió sobre la dogmàtica qüestió del pecat original.²⁴ D'això se'n desprèn que la forma directa i el sentit doctrinari del *Concepte d'angoixa* no estiguin al servei d'una explicació, sinó, més aviat, al servei d'una demarcació. El que Haufniensis fa en *El concepte d'angoixa* no és explicar el pecat, sinó establir el límit del seu discurs. La forma directa del *Concepte d'angoixa* vol comunicar un coneixement, però resulta que aquest coneixement no és altra cosa que un total desconeixement: sobre el pecat no hi ha res a dir, o millor dit, cal dir justament que no hi ha res a dir.

Així, doncs, *El concepte d'angoixa* es converteix en una apassionada demostració que el pecat original és un misteri que no es pot explicar i que, per tant, no és objecte de discurs sinó de revelació. El pecat és *atopos*, «no té lloc en el discurs i aquesta és

¹⁸ Climacus escriu a la *Postil·la*: «El pensador subjectiu no és un investigador científic sinó un artista» (*SKS* 7, 321). També, en diverses ocasions, Kierkegaard proclama ser alhora «un poeta i un pensador», tot matisant que ho és sempre «amb relació al cristianisme i a l'ideal de ser cristià» (*SKS* 21, NB10:200).

¹⁹ *SKS* 4, 309 (les cursives són meves). Encara que les diferents traduccions consultades —anglesa, francesa i castellana— facin cas omís del mot «paapegende [que apunta]» del subtítol de l'obra, és rellevant retre-li compte; car mostra a la wittgensteiniana que si la psicologia té importància en la investigació de Haufniensis és perquè assenyala —com una fletxa— en direcció al pecat. *Paapegende* prové del verb *paapege*, el qual significa apuntar, indicar, assenyalar, mostrar i posar en relleu alguna cosa. D'aquesta manera, si Haufniensis fa ús de la psicologia és precisament en tant que hi té el paper d'indicar el pecat; principal objecte del seu discurs, però inexpressable en tant que tal.

²⁰ *SKS* 4, 321. «Taust» (tàcit) és en danès un adjectiu provinent de «taushed» (silenci).

²¹ *Ibid.*, pàg. 323.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, pàg. 322-323. L'ànim que correspon al pecat no és solament alterat quan el filòsof intenta explicar el pecat científicament sinó també quan els capellans esdevenen «professors de sagristia» (*Ibid.*, pàg. 323).

²⁴ Tant el subtítol de l'obra com el seu últim paràgraf confirmen la conveniència d'aquest retorn. Essent el subtítol «una simple investigació psicològica vers el problema dogmàtic del pecat original» i l'últim paràgraf el que segueix: «Aquí, s'acaba aquesta investigació, precisament en el mateix punt on començava. Car l'angoixa passa a ser objecte de la dogmàtica tan aviat com la psicologia hagi acabat amb ella» (*Ibid.*, pàg. 461).

precisament la seva determinació». ²⁵ No obstant això, Haufniensis especula i discurseja sobre ell. Ara bé, ja hem vist més amunt que l'especulació de Haufniensis dista molt de la dels sistemàtics, de tal manera que si Haufniensis discurseja sobre el pecat no és per a comprendre'l com pretenen fer els especulatius, sinó precisament per a comprendre que no es pot comprendre i, així, mantenir-ne el misteri.

Amb la pretensió d'«explicar-ho tot à *tout prix*», ²⁶ el discurs sistemàtic amaga i elimina tot misteri. Per contra, l'especulació de Haufniensis «distingeix entre allò que sap i allò que no sap», dit altrament, sap que no pot explicar el pecat i que ha d'aconter-se amb el mer fet de pressuposar-lo en el si d'una «simple» explicació psicològica sobre la seva condició de possibilitat. Tanmateix, el fet que Haufniensis es mantingui en el domini psicològic del pecat fa que el lector en descobreixi el límit i l'actualitzi en el si de la pròpia existència.

Roger Poole es pregunta si no serà el *motto* del *Concepte d'angoixa*, sobre la distinció socràtica entre allò que se sap i allò que no se sap, ²⁷ l'argument filosòfic de tota l'obra. ²⁸ Jo afegiria: i no en serà també el *motto* la raó de la seva pseudonímia? És clar que la pseudonímia i la comunicació indirecta, característiques del pensament kierkegaardí, poden ser fruit de molts motius diversos, però semblen medis indispensables a l'hora d'entendre la filosofia —i també l'existència— com una recerca de sentit, més que no pas com una possessió. El pecat no pot ser objecte de discurs, ja que lluny de ser quelcom distant i aliè al pensador, n'és la seva determinació existencial, la possibilitat òntica del seu ésser. És per aquest motiu que, malgrat el seu caràcter directe i doctrinari, *El concepte d'angoixa* ha de ser considerada una obra de comunicació indirecta que té, com la resta de la producció pseudònima, l'objectiu de conduir el lector cap al religiós. ²⁹ Val a dir que, en *El concepte d'angoixa*, aquest objectiu adquireix una forma ben diferent, a saber, la de «directa» i «doctrinària», però, tanmateix, aquesta forma no la converteix en una obra del puny i lletra de Søren Aabye Kierkegaard, com suggereixen els mots de Lowrie. ³⁰ *El concepte d'angoixa* continua essent pseudònima i, en comptes de presentar personatges que adopten múltiples opcions de vida, aclareix al lector un concepte que, sense entrar en temes pròpiament cristians (dogmàtica), respon a qüestions que resulten crucials per a l'ésser humà i les nocions de pecat i pecat original. Abans de poder-nos obrir al misteri, hi ha d'haver misteri i això és precisament el que Haufniensis fa amb *El concepte d'angoixa*: vetllar pel misteri com a bon vigilant copenagués ³¹ i no deixar que l'especulació sistemàtica l'assumeixi [*ophæve*]. D'aquesta manera, «la distinció socràtica entre allò que se sap i allò que no se sap» esdevé molt més que una mera «estima» per les

²⁵ SKS 4, 322.

²⁶ SKS 4, 328.

²⁷ *Ibid.*, pàg. 310.

²⁸ POOLE, R. *art. cit.*, pàg. 208.

²⁹ En *El punt de vista sobre la meua activitat com a escriptor*, Kierkegaard posa *El concepte d'angoixa* en el grup de les allí anomenades obres «estètiques», aquelles que tenen com objectiu conduir el lector cap al religiós i a l'autèntic cristianisme (Cf. *SVI* XIII, 540-541).

³⁰ Això mateix assenyala Louis Mackey quan diu que «el mètode de l'argumentació directa pot ser també vehicle per a una comunicació indirecta, tant vàlid com qualsevol altre (ironia, humor, metàfora, al·legoria, etc.), com és el cas d'extenses seccions de la *Postil·la* i del *Concepte d'angoixa*» (Mackey, L. «Kierkegaard and the problem of existential philosophy» a *Essays on Kierkegaard*, EUA: Burgess Publishing Company, 1969, pàg. 50).

³¹ El nom de Vigilius Haufniensis significa literalment «vigilant de Copenhaguen». D'una banda, «Vigilius» prové del llatí «vigil» —vigilant, guaita, observador— i de l'altra, «Haufniensis» prové del nom llatinitzat que designa la ciutat de Copenhaguen: *Havn*, i de *Havn* s'obté el genitiu *Havniensis*.

distincions del passat,³² puix que és condició necessària per a què el pecat continui essent allò que és: un misteri revelat.

Així, i a diferència dels textos sistemàtics, *El concepte d'angoixa* s'articula en un discurs que, tot i tenir una forma «directa» i un sentit «doctrinari», assumeix la impotència del seu dir i, en fer-ho, posa el pecat en el lloc que més li escau: en la seriositat i l'apropiació interior de l'existència.³³

³² SKS 4, 310.

³³ SKS 4, 322-323.

EL PENSAMIENTO MÁGICO EN LA MODERNIDAD: BIOMEDICINA Y CHAMANISMO

Antoni Jesús Aguiló Bonet
Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Desde un punto de vista descriptivo, en este artículo se analiza una de las formas de pensamiento mágico presentes en las «sociedades avanzadas». Así, estableciendo un paralelismo entre el modelo terapéutico de la biomedicina y la práctica chamánica, puede revelarse la importancia que adquiere la fe en los diferentes símbolos que intervienen en el núcleo de la relación médico-paciente; fe que de manera notable refuerza las expectativas de curación del enfermo.

ABSTRACT: From a descriptive point of view, this article analyzes one of the actual forms of magic thought in «advanced societies». In this way, establishing a parallelism between the therapeutic model of biomedicine and the practice of the shaman, the importance acquired by the faith in the different symbols that intervene in the nucleus of doctor-patient relationship can be revealed. In fact, this faith reinforces the patient's expectations of a cure in a notable way.

A modo de introducción: pensamiento mágico, pensamiento científico.

Uno de los tópicos más difundidos por el grueso de la literatura académica mantiene que el pensamiento mágico y el pensamiento científico constituyen esencialmente dos modos más bien distintos que similares de pensar y, por tanto, dos estilos peculiares de diseñar estrategias para enfrentarse a la realidad de cada día. En su monumental obra *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, fruto de un gran trabajo de campo con poblaciones centroafricanas, Evans-Pritchard ejemplifica con claridad los puntos de vista de ambas expresiones del pensamiento.

Según parece, un hombre de la aldea que yacía a la sombra de un granero había fallecido porque éste se le desplomó encima. Tanto las respuestas que ofrecen el nativo azande como el antropólogo tratan de explicar el funesto suceso que quiebra el funcionamiento ordinario de la comunidad. El azande, desde la modalidad de pensamiento mágico, determina que se trata de un accidente resultante de un acto de brujería: algún brujo, por medio de sus poderes, ha resuelto que acontezca tal desgracia. Por su parte, el argumento esgrimido por el estudioso británico representa el modelo de explicación y comprensión científica de los hechos: así, el derrumbe del granero se explica porque las termitas lo habían estado carcomiendo. Su desprendimiento, en

consecuencia, era predecible y si ha segado la preciosa vida de uno de los hombres del poblado se debe a que, teniendo en cuenta el hábito de los azande de tenderse a la sombra y descansar, era probable que, en sus defectuosas circunstancias, acabara por aplastar a alguien. Cuando irremediablemente surge la pregunta del por qué, tratando de esclarecer los motivos por los cuales ha sido perjudicada precisamente ésta y no otra persona, no hay más justificación que la intervención de la casualidad, el azar o la suerte. Sin embargo, el concepto de casualidad inspira demasiada incertidumbre en la mentalidad azande, que necesita encontrar el sentido primordial oculto detrás de algo que, a los ojos de la racionalidad científica, no es otra cosa que una lamentable conjunción de circunstancias desencadenada «porque sí».

Sin duda, la muerte es un hecho socialmente muy importante entre los azande para aceptar que sea el producto de una pura coincidencia que no obedece a una necesidad ineludible, asunción a la que forzosamente nos conduce la argumentación representante de la racionalidad científica. Una respuesta tal, en efecto, aboca al azande a un estado de perplejidad y duda. Si detrás de la invocada coincidencia no actúa una necesidad que dé un sentido a los hechos cotidianos que pueden perturbar el orden social, en la práctica resulta imposible enfrentarse exitosamente a ellos sin poder hacer nada para evitar que se repitan en el futuro. Quedarían abandonados, de este modo, a la pura contingencia del evento.

No menos insatisfactorio resulta para el modo de pensamiento mágico reconocer la serie de causas que han provocado la enfermedad repentina de un familiar y, asimismo, hacer de ellas un sin sentido. De nuevo todo interrogante planteado más allá de la explicación puramente causal del discurso científico médico, basado en términos de observación empírica del organismo humano, se circunscribe dentro de una carencia explicativa llamada azar. Por el contrario, si la enfermedad es interpretada desde un prisma distinto al del pensamiento científico, a la manera, por ejemplo, de una entidad viva que ingresa en el cuerpo y está relacionada con un orden espiritual, ella misma pasa a formar parte de un hondo substrato de creencias que suple la misteriosa intervención de la casualidad.

Tradicionalmente se ha sostenido que el principal aspecto que distancia ambas formas de afrontar la realidad reside en que el pensamiento mágico está sólidamente arraigado en el ámbito de las creencias, es decir, de la subjetividad, mientras que el pensamiento científico ejecuta su actividad en el terreno de la objetividad, que trata de comprender racionalmente apoyándose sobre todo en distintas pruebas de verificación o falsación empírica. Si el primero requiere una actitud de confianza, estrechamente vinculada a la esfera de la afectividad y la expresión de las emociones, el pensamiento científico, en cambio, en su tarea de describir la realidad de manera rigurosa necesita de una buena dosis de escepticismo, entendido en la significación etimológica del término *skepsis*: el examen atento, cauteloso e imparcial del entorno. Desde esta óptica, no resulta extraño que al hablar de las diferencias elementales entre ciencia y magia Malinowski afirme que:

«La ciencia, incluso la que representa el primitivo saber del salvaje, se basa en la experiencia normal y universal de la vida cotidiana, en la experiencia que el hombre adquiere al luchar con la naturaleza en aras de su supervivencia y seguridad, y está fundamentada en la observación y fijada por la razón. La magia se basa en la experiencia específica de estados emotivos en los que el hombre no observa a la naturaleza, sino a sí mismo y en los que no es la razón sino el juego de emociones sobre el organismo humano el que desvela la verdad. Las teorías del conocimiento son

dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo. Es un hecho empírico que el corpus del conocimiento racional y el corpus de los saberes mágicos están incorporados en tradiciones diferentes, en un escenario social diferente y en un tipo diferente de actividad, y que todas estas diferencias son claramente reconocidas por los salvajes.»¹

Desde el enfoque funcionalista de Malinowski la magia se entiende como un «corpus de actos puramente prácticos que son celebrados como un medio para un fin».² Siendo así, la práctica mágica se traduce en la consecución de un resultado en ciertas actividades que el ser humano lleva a cabo en su relación cotidiana con su entorno y la naturaleza: la caza, la pesca, la agricultura, los asuntos amorosos, la enfermedad, la muerte u otras cuestiones. Conviene tener en cuenta, además, que los ritos mágicos sirven, aunque no siempre, para liberar un cúmulo de emociones primarias difícilmente controlables, como el miedo, la alegría o el dolor. No resulta extraño, pues, que en estas particulares circunstancias el conjunto de objetos que participa en tales ritos adquiera, como se verá en el siguiente epígrafe, una intensa carga simbólica que refuerza la fe en su eficacia.³

En su «Esbozo de una teoría general de la magia»,⁴ Marcel Mauss se ha preocupado de distinguir el rito mágico de otros rituales con los que puede ser confundido, como la ceremonia religiosa. Aunque ambos forman parte de la tradición, para el antropólogo las condiciones en que se llevan a cabo los ritos mágicos se caracterizan por no formar parte de un culto o sistema organizado, sino que más bien constituyen un rito privado, secreto y misterioso, en contraposición a la oficialidad y la prescripción de la práctica religiosa.

Por otra parte, como han puesto de manifiesto algunos estudios clásicos de la antropología, entre los que destaca *La rama dorada*, el colosal estudio de Sir James George Frazer, dos son básicamente las leyes de asociación de ideas que operan en el pensamiento mágico.⁵ En primer lugar, la ley de semejanza, también llamada magia homeopática, que establece relaciones de analogía entre elementos: el humo enviado al cielo por un practicante de magia, por ejemplo, puede provocar la aparición de nubes. En segundo lugar, la ley de contacto o contagio, que da lugar a la magia contagiosa, según la cual un objeto o persona que ha estado en contacto con entidades dotadas de un poder especial se «contamina» del mismo, pudiendo padecer su influencia incluso en puntos espacialmente distintos. En este sentido, presuntamente sanará la persona en la que han sido impuestas las manos del curandero o enfermará aquella otra víctima de un ritual vudú elaborado a partir de algunas de sus pertenencias: pelos, uñas o saliva, por citar algunas. No puede obviarse, por otra parte, que a pesar de la duda escéptica cultivada por filósofos de la talla de Hume, la racionalidad característica del pensamiento científico ha supuesto a lo largo de la historia que los hechos observables están fundados en un tercer principio asociativo, el de causalidad, según el cual todo fenómeno es efecto de alguna causa. El descubrimiento de la regularidad con que acaecen en la naturaleza las relaciones causa-efecto permite al científico al acopio de

¹ Malinowski (1974): 103-104.

² Malinowski (1974): 82.

³ «Toda creencia en la eficacia de lo mágico tiene su correspondencia en esas ilusiones de la experiencia subjetiva, momentánea en el intelecto del civilizado racionalista aunque no ausentes del todo, pero poderosas y convincentes para el hombre simple de toda cultura, y, por encima de todo, para la mente primitiva del salvaje.» Malinowski (1974): 97.

⁴ Mauss (1991): 50-55.

⁵ Frazer (1991): para un desarrollo pormenorizado véanse págs. 33-71.

datos basados en la experiencia sobre los que podrá contrastar y formular teorías explicativas, leyes, previsiones, cálculos estadísticos y realizar otra serie de operaciones, mientras que la magia ejecuta su proceder por medio de las señaladas celebraciones rituales.

Teniendo en cuenta estos apuntes preliminares, el objetivo de esta reflexión no es otro que el de poner de manifiesto la actualidad de algunas formas de pensamiento mágico en las sociedades supuestamente modernas, mostrando que los límites entre el pensamiento mágico y el científico son a menudo imprecisos. Para ello, aunque podrían tomarse en consideración muchas otras, analizaré en sus líneas maestras la conducta mágica adoptada en una importante esfera de nuestro entorno social: el ámbito de la salud, señalando, de manera más concreta, los fundamentos mágicos que sostienen la relación médico-paciente. De este modo, mediante el establecimiento de un paralelismo entre la terapéutica de la medicina científica occidental y la práctica chamánica, puede revelarse la importancia de los mecanismos simbólicos que intervienen en la curación, reforzando la creencia en la misma.

Entre Hipócrates y Asclepio: medicina científica y eficacia ritual.

«¿Cómo es posible a quienes han recobrado la salud achacarlo a alguna otra causa sino a la ciencia médica, si utilizándola y sirviéndose de ella se han curado? Pues no quisieron contemplar el mero rostro de la fortuna, y por ello se entregaron a sí mismos a la ciencia, de forma que están liberados de una dependencia de la suerte, pero no, sin embargo, de una dependencia de la ciencia. Y con esa medida se entregaron y confiaron en ella, y de tal modo admitieron su realidad y reconocieron su eficacia al ver realizado su efecto.»

Hipócrates, *Sobre la ciencia médica*

Propongo proseguir el discurso con un sencillo experimento mental. Imagínese una ciudad del joven siglo XXI que ha ido constituyéndose en el tiempo en alguna zona geográfica de las denominadas sociedades modernas. En efecto, el producto que resulta del conjunto urbano, a los ojos de cualquier habitante acostumbrado al *modus vivendi* de una metrópoli heredera de la modernidad,⁶ resulta por completo inconfundible. Nadie negará que la percepción de un elevado dispendio en tecnología cada vez más avanzada, concretada en máquinas, herramientas y aparatos de última generación, tales como los omnipresentes teléfonos móviles, constituye uno de sus rasgos más visibles. La división entre espacios de ocio y de trabajo es otra de las claras marcas de la modernidad. Estos últimos tan profundamente asumidos por la estructura psíquica de los ciudadanos que el trabajo llega incluso a «normalizarse», siendo uno de los más importantes elementos constitutivos de la vida moderna. La elaboración, en tercer lugar, de un extenso trazado urbanístico, resultado de unos planos en apariencia coherentes y sensatos: calles, plazas, avenidas, parques, carreteras y edificios susceptibles de provocar cierta emoción estética a los transeúntes. Destaca, por último, la presencia de determinadas instituciones que

⁶ Abandonando la pretensión de resumir la genealogía del concepto de Modernidad considero suficiente destacar la definición que Anthony Giddens presta en su estudio *Consecuencias de la modernidad*. El sociólogo británico no precisa el significado del término de manera histórica –al que se hace referencia al escribir Modernidad en letra mayúscula–, sino que lo contempla desde el punto de vista de las relaciones sociales. Así: «La “modernidad” se refiere a los modos de vida u organización social que surgieron en Europa desde alrededor del siglo XVII en adelante y cuya influencia, posteriormente, los han convertido en más o menos mundiales.» Giddens (1999): 15.

cargamos de sentido –algunas de las cuales se circunscriben al sentido de la expresión foucaltiana «instituciones sociales totales»–: desde centros educativos, penitenciarias y oficinas de reclutamiento militar hasta lugares en los que el devoto puede cultivar su religiosidad y otros cuya principal intención consiste en la vigilancia o, en su defecto, la restitución de la salud de los que padecen, como parece ocurrir en los diversos complejos médicos y hospitalarios de la red sanitaria estatal. Estos, pues, constituyen cuatro de los rasgos característicos, aunque no por ello exclusivos, de las sociedades desarrolladas.

Téngase ahora en mente uno de los señalados centros hospitalarios. Ingente y de arquitectura sobria, repleto de ventanas y pasillos laberínticos en los que cuelgan unos carteles que nos prohíben tanto generar ruido como consumir un cigarro; abundante en instrumentos quirúrgicos: desde un simple escalpelo hasta los utensilios operatorios más costosos fabricados con tecnología punta. Se advierte, en fin, un microcosmos tan peculiar aun capaz de provocar una sensación subjetiva asociada al sentido del olfato cuando alguien, fuera del contexto oportuno, afirma percibir un olor «a hospital».

Con la intención de atenuar sus padecimientos y dependiendo de su naturaleza y tratamiento, los pacientes acuden a una u otra de las unidades especializadas de salud en las que la entidad hospitalaria está dividida. De esta afirmación es posible deducir que, al menos a primera vista, la dolencia va a ser tratada básicamente desde una óptica parcial, en contraposición a la perspectiva totalizadora que adoptan otros modelos terapéuticos.⁷

Una de esas unidades especializadas, la de neurología, por ejemplo, se encarga de combatir los achaques que, como la epilepsia, amenazan el buen estado del sistema nervioso. Supongamos un médico facultado para tratar tal enfermedad ocupante de una plaza en la mentada unidad de salud. Bata blanca coloreada por unas letras mayúsculas distintivas y un rostro marcado por la experiencia que le instituye en gran conocedor de la casuística epiléptica. Inscrito durante muchos años en una Facultad de Medicina, ha invertido gran parte de su precioso tiempo en estudiar no sólo la patogénesis, sino también los cuadros clínicos y sintomáticos más frecuentes que caracterizan el morbo comicial y otras alteraciones de la salud. Lo consideramos todo un experto. Su ciencia, la Medicina, lo avala, pero es sobre todo la posesión de una credencial académica excluyente, que en su país –pongamos que hablo de España– cuenta con el poderoso respaldo de instituciones políticas, sanitarias, jurídicas y universitarias, la que le confiere la autoridad necesaria para tratar los síntomas que declara el enfermo.

En España, como en el resto de sociedades modernas, hay establecido un sistema oficial de salud que se ocupa de prevenir sus riesgos y tratar sus desmejoras. En nuestro caso su financiación es pública, si bien otros modelos, como el estadounidense, se alimentan de acuerdos con empresas privadas con el fin de conseguir un seguro médico temporal para sus trabajadores. Estos sistemas de salud nacionales, públicos o privados, poseedores de un favorecedor apoyo gubernamental ejercido por medio de diversos aparatos institucionales, constituyen todo un dilatado conjunto de prácticas médicas al que de ahora en adelante me referiré con el nombre «medicina académica», «institucional», «dominante» o simplemente biomedicina, distinguiéndolo, a su vez, de

⁷ Aquellos que Mary Douglas califica de «medicina holística», la que «toma en consideración de manera global el conjunto de la personalidad y el ambiente espiritual del paciente», y que está asociada generalmente con formas terapéuticas no institucionalizadas tales como las relativas a la medicina alternativa o complementaria. Douglas (1998): 40.

una serie de prácticas sanitarias heterogéneas y no poco extendidas que generalmente se engloban bajo la expresión «medicina tradicional», «complementaria» o «alternativa».⁸

Cuando se trata de resaltar las principales características del paradigma dominante de atención a la salud y la enfermedad, el modelo biomédico, esto es, el producto cultural más reciente a que ha dado lugar la medicina científica occidental, pueden advertirse los siguientes puntos. 1.- Opera a partir de una concepción positivista y por ende, experimental, de la enfermedad y la salud. Esto significa que a la hora de dar cuenta de los distintos estados patológicos lo hace fundamentalmente sobre la base del análisis de una realidad material, el cuerpo, adoptando un lenguaje mecanicista, o en términos más adecuados, el organismo, en el que se producen gran cantidad de procesos fisicoquímicos –conexiones neuronales, actividades de las glándulas, el proceso respiratorio, entre otros–. No llama la atención, pues, que para los practicantes de biomedicina la clínica u hospital, que tantos recelos provoca entre los pacientes, se presente como el sanctasanctórum de la experimentación. 2.- Desde esta perspectiva, se entiende que sea clasificadora y fragmentadora. Su lógica de la actuación terapéutica le lleva a trocear el organismo en varias partes –«dígame dónde le duele»– a cada una de las cuales corresponde un cuadro tipificado de síntomas. 3.- En este modelo alteración fisicoquímica se convierte en expresión sinónima de trastorno de la salud. Se pone así de manifiesto el marcado carácter biologista de la biomedicina, que acaba por reducir en exceso el concepto de enfermedad, visto básicamente a la luz de contextos somáticos en detrimento de otros factores que pese a no ser de naturaleza orgánica, como los educacionales, los políticos o los de tipo socio-económico, pueden motivar verdaderos estragos en la salud. 4.- Concibe, además, la enfermedad de un modo ahistórico, es decir, la presenta como un hecho dado fuera de un curso narrativo o conglomerado de acontecimientos que no sean los estrictamente naturales –léase biológicos–. 5.- Es asocial, entendiéndose con esto que el ejercicio de la práctica médica es visto, ante todo, como la aplicación de una técnica o conocimiento experto. Ello pone en evidencia la estrechez de la relación médico-paciente, menesterosa de una dimensión humanitaria dedicada a explorar con atención las condiciones de vida tanto del médico como del paciente con el fin de aportar explicaciones más amplias que permitan comprender mejor los procesos que subyacen al enfermar y al curar humano. 6.- Este aspecto, que no hace sino manifestar la lamentable ausencia de una relación dialógica consistente entre terapeuta y paciente, implica la aceptación de una unidireccionalidad, esto es, la falta de influencia del paciente sobre el médico, ya que por regla general éste considera a aquél como un sujeto portador de conocimientos no fiables. 7.- Se comprende, por tanto, que dicho modelo curativo adopte un enfoque eminentemente individualista donde el paciente es pensado a la manera de un organismo aislado de una totalidad con gran capacidad de influencia, la constituida por la red social. 8.- En último lugar es fácil advertir uno de los principios teóricos de índole típicamente evolucionista: el enunciado en un supuesto movimiento unilineal –siempre hacia adelante– y escalonado –cada vez más perfecto– que recibe el nombre de «progreso».

⁸ Dependiendo de las variaciones geográficas cabe diferenciar entre «medicina tradicional» (MT) y «medicina complementaria» y «alternativa» (MCA). Así, con el término MT se alude especialmente a prácticas médicas muy extendidas en países desfavorecidos de África, Latinoamérica, el Sudeste asiático y el Pacífico Occidental, identificándose sobre todo con la medicina indígena, mientras que con la expresión MCA básicamente se hace referencia a territorios en los cuales la medicina tradicional no ha sido todavía incorporada al sistema sanitario dominante, como es el caso de muchos países de Europa, Norteamérica y Australia, aunque ello no quiere decir que su número de usuarios no sea creciente y demande mayor atención. OMS (2002): 1.

La excepción más conocida a que ha dado lugar la andadura de la medicina occidental se encuentra en los planteamientos psicoanalíticos, alejados en diferentes puntos de las ideas contenidas en el modelo biomédico. Después de las «heridas» que supusieron para el hombre los hallazgos de Copérnico y Darwin, el psicoanálisis de Freud destapó los contenidos más «turbios» de la psique humana: la exploración de los aspectos inconscientes de la mente, la tematización de la vida sexual, sin olvidar la importancia de la infancia, los sueños y la cultura, vista a la manera de un poderoso agente inhibitor. Pero su metodología, que estrictamente no se circunscribía a los criterios de la psicología operante en la biomedicina, le costó el desahucio de muchas facultades de psicología, que siguen alegando su carácter irracional y una excesiva elasticidad interpretativa. Más próximas en el tiempo están las investigaciones de Vygotski y Erich Fromm, ambos preocupados por ofrecer un enfoque más amplio centrado en la influencia que el orden social y cultural tiene en los comportamientos, las patologías y actuaciones humanas.

Frente al modelo biomédico de intervención terapéutica, de acuerdo con la estrategia que ha presentado la Organización Mundial de la Salud (OMS) sobre medicina tradicional y alternativa para el período 2002-2005, ésta puede ser definida a la manera de:

«Prácticas, enfoques, conocimientos, y creencias sanitarias diversas que incorporan medicinas basadas en plantas, animales y/o minerales, terapias espirituales, técnicas manuales y ejercicios aplicados de forma individual o en combinación para mantener el bienestar, además de tratar, diagnosticar y prevenir las enfermedades.»⁹

Con el propósito de destacar las ideas centrales que caracterizan a uno y otro estilo de curar resulta interesante observar que en la medicina tradicional o complementaria el terapeuta puede considerar útil medicar al paciente. En caso de hacerlo se trata generalmente de preparados naturales elaborados con base de hierbas o materiales similares. Asimismo existe la posibilidad de llevar a cabo terapias que no requieren la ingestión de brebajes: son las llamadas «técnicas manuales» y «terapias espirituales» que señala la definición. Las últimas son especialmente valoradas por los usuarios de medicina tradicional porque suponen una modalidad omnicompreensiva en el tratamiento de la enfermedad, sumergiendo al paciente en una red muy amplia de significados que sobrepasa el contexto de lo meramente somático. Esto ha hecho que varios autores, entre los que destaca Mary Douglas, al referirse a la preferencia por aquello que se ha denominado medicina tradicional y complementaria, hablen de una inclinación por la «delicadeza».¹⁰

Para la antropóloga británica, un factor condicionante a la hora de explicar la preferencia médica por lo somático –medicina oficial– o lo espiritual –medicina tradicional y alternativa– es, precisamente, el tipo de teoría curativa adoptada por el terapeuta.¹¹ Una de ellas es la que ofrece la neurología de nuestro tiempo, personificada, entre otros especialistas, por el competente neurólogo que pedí suponer. Éste abordará

⁹ OMS (2002): 7.

¹⁰ «Lo que yo llamo opción por la “delicadeza” es una forma de caracterizar una nueva tendencia, contraria a lo material, contraria a lo vulgar, lo rudo, lo tosco, lo duro, lo brutal, lo mecánico y lo impuro, y complementaria de una preferencia por la espiritualidad.» Douglas (1998): 42.

¹¹ Douglas (1998): 39.

la crisis epiléptica esencialmente a través de fármacos¹² que produzcan en el paciente un efecto alopático, es decir, contrario a la dolencia combatida. No obstante, en grupos sociales que tienen una percepción distinta de la enfermedad y cuyas prácticas médicas están basadas fundamentalmente en la medicina tradicional, las pautas habituales del tratamiento epiléptico pasan por un ritual que no consiste en la prescripción de un anticonvulsivo mediante dosis de drogas como la difenilhidantoína o el fenobarbital.

En un breve e interesante trabajo de campo titulado «Pensamiento mágico y epilepsia en la medicina tradicional indígena»,¹³ los doctores Carod y Vázquez-Cabrera han estudiado la concepción de la patología epiléptica y su tratamiento en diferentes etnias centroafricanas, así como del centro y el sur de América. Comúnmente estas etnias interpretan la génesis de la epilepsia desde lo sobrenatural y no tan sólo como una preocupante alteración de los elementos fisicoquímicos del organismo, en este caso, del cerebro. En los guaraníes, a título de ejemplo, localizados en el Chaco paraguayo y boliviano, así como en la provincia de Misiones –Argentina–, las crisis convulsivas se deben sobre todo a una desarmonía entre el alma sagrada y el alma animal que habita en cada individuo. En general este desequilibrio es provocado por la influencia maligna ejercida por algún enemigo externo a la comunidad o por parte de algún pariente enemistado. Sin duda, el modelo curativo adoptado para tratar la enfermedad está en función de la concepción que tienen de ella. En lugar de parafrasear el texto, considero más conveniente reproducir literalmente el fragmento original que en una reflexión ulterior trataré de interpretar comentado algunos aspectos. De este modo, téngase en cuenta que:

«El “payé” o chamán es quien establece la naturaleza del enfermar y para ello tiene que provocarse situaciones de trance con alucinógenos.¹⁴ En el trance le será revelado al payé el origen de la enfermedad. Después narrará una historia mítica delante del enfermo y de la comunidad explicando por qué el paciente está enfermo y cómo hay que curarlo.

¹² Por «fármaco» entiendo un producto ambiguo que debido a sus eficaces componentes físicos y/o químicos está dotado de virtudes terapéuticas. Hablo de ambigüedad porque una de las etimologías de la palabra, *phármakon* significa veneno, lo que pone de manifiesto que un preparado farmacológico puede servir de tratamiento curativo, pero también, en caso de dosis insensatas, es susceptible de provocar la muerte, o, en circunstancias menos extremas, perjudiciales efectos tóxicos. Resulta interesante observar que en las sociedades desarrolladas los fármacos prescritos por la medicina oficial constituyen en su mayoría medicamentos artificiales fabricados en laboratorios dominados por poderosas industrias farmacéuticas. Aunque entre sus constituyentes se encuentren productos químicos extraídos de plantas, animales o minerales, como la salicina, extraída de la corteza del sauce, ni el ácido acetilsalicílico –elaborado en los laboratorios Bayer y comercializado con el nombre de aspirina–, ni los modernos antihistamínicos, adquiribles en cualquier oficina de farmacia, se hallan de manera sencilla en la naturaleza, sino que es necesario realizar una síntesis química que sólo los especialistas conocen. Así, las empresas farmacéuticas, directa e indirectamente, «usan» de la fuerza de trabajo de innumerables profesionales que constituyen una importante comunidad de expertos. Estoy haciendo referencia al cuantioso ramillete de ingenieros y licenciados universitarios que trabaja en el área de investigación y desarrollo (I+D) científico y tecnológico: químicos, bioquímicos, licenciados en farmacia, licenciados en medicina, diplomados en enfermería, entre otros entendidos.

¹³ Carod, Vázquez-Cabrera (1998).

¹⁴ Actualmente «alucinógeno» se ha convertido un término demasiado manido, carente del sentido sagrado que adquiere al revelarse como un medio para establecer comunicación con lo divino. A pesar de los múltiples intentos de desprestigio en los que se ha visto envuelto, el chamán no es un toxicómano seducido por ciertas sustancias que le provocan una excitación sensorial placentera. Ésta, más bien, se inserta en el contexto de la realización de un ritual entusiasmante en el sentido etimológico de *enthousiasmós*, es decir, el estar inspirado por los dioses. Por ello, recogiendo la propuesta de distintos autores para referirse a las sustancias que consume el chamán, tal vez sea más preciso utilizar el término enteógeno, cuya procedencia, *énthenos*, destaca con mayor claridad la importancia de la experiencia divina.

El tratamiento de la epilepsia en la cultura guaraní se basa en la ingesta de un preparado constituido por raíces y hojas procedentes de tres plantas nativas: la raíz de “caaré” (*Chenopodium ambrosioides*; nombre vulgar: té de los jesuitas), las hojas de “curaturá” (*Fagara hiemalis*; nombre vulgar: naranjillo) y las hojas de “ysaú caá” (*Poiretia tetraphylla*; nombre vulgar: té de la Pampa).

La combinación de herbolaria consiste en hervir en un litro de agua durante cinco minutos 5 g. de hojas de raíz de “caaré”, 5 g. de hojas de “curaturá” y 5 g. de hojas de “ysaú caá”; de dicho preparado debe tomarse una taza tibia en ayunas y el resto como agua durante el día de modo indefinido. Este tratamiento se complementa con un régimen alimenticio con sopa de verduras, huevos, dulce de calabaza y frutas en general; los condimentos y las bebidas alcohólicas se consideran alimentos prohibidos [...]

La infusión de los yuyos o plantas medicinales se describe en un ambiente cargado de gran afectividad y de enorme sugestión, decisivo para la cura espiritual y orgánica del paciente.»¹⁵

Llaman la atención, en primer lugar, las profundas «situaciones de trance» a las que se entrega el chamán con el objetivo de identificar la enfermedad. De hecho, en una de sus monografías,¹⁶ el renombrado estudioso de las religiones Mircea Eliade ha relacionado el chamanismo con las técnicas arcaicas del éxtasis. Por lo general, el chamán, con independencia de sus específicas marcas culturales, es uno de los pocos terapeutas experimentados en la práctica extática. En su transcurso, por medio de movimientos del alma –ascensiones y descensos–, entra en contacto con seres espirituales que lo pueden guiar o desorientar durante el proceso de curación del enfermo. Es evidente que en este caso el terapeuta no es un especialista acreditado por una universidad, sino un mediador inspirado, un visionario en íntima aproximación con lo sobrenatural y misterioso de la existencia. Y he aquí precisamente el encuentro con la «espiritualidad»,¹⁷ consistente en la revelación –al menos, a nuestros ojos occidentales– de un universo sutil y paralelo a la realidad física y, por así decirlo, prosaica, en la que actúa la medicina occidental. Para el chamán que interviene como terapeuta la realidad elemental no finaliza en los objetos sensibles ni en su experiencia, sino que se extiende hacia un trasmundo, el de los espíritus o poderes suprahumanos, que él mismo es capaz de controlar y dirigir mientras dura su viaje.

En opinión de la psicóloga social Blanca Pelcastre-Villafuerte, este singular ambiente esotérico en el que ingresa el enfermo constituye un intenso acto comunicativo

¹⁵ Carod, Vázquez-Cabrera (1998): 1067.

¹⁶ Eliade (1993).

¹⁷ No cabe duda de la controversia que suscita este concepto. Si a lo largo de nuestra tradición cultural se ha visto marcado por un sesgo esencialmente cristiano, en la actualidad es objeto de mercantilización masiva, notoria en el abundante catálogo de manuales de autoayuda que proliferan en las librerías, todo un recetario para viajar hacia la «espiritualidad» y alcanzar la «vida armónica». Por esta razón estimo necesario poner en claro el uso que aquí se le otorga. Mientras que en la práctica chamánica la espiritualidad funciona como un elemento de carga simbólica que refuerza la creencia en la efectividad del ritual, en el marco de la cultura occidental el término puede emplearse como un instrumento de análisis abordable desde un punto de vista externo o interno. Como categoría externa de clasificación, la espiritualidad traza una línea divisoria entre un objeto físico, el cuerpo, y otro –llámasele alma o mente–, que normalmente, desde ciertas posturas filosóficas y teológicas, se ha concebido inmaterial y de naturaleza sublime. Una clasificación tal, en la medida que permite ajustar la práctica médica a contextos estrictamente arraigados en lo somático, se presenta muy provechosa para la biomedicina, que ha conquistado el cuerpo como objeto de estudio, privando de relevancia a los aspectos extrabiológicos. En segundo lugar, como categoría interna de experimentación, la espiritualidad hace posible que el ser humano se autoperciba a partir de un dualismo antropológico, que en Occidente se ha configurado antitético y constituye uno de los problemas crónicos de la reflexión filosófica.

entre el chamán y el paciente cuyo soporte es la construcción de una realidad simbólica compartida en la que cada objeto, cada palabra –como el discurso mítico que el «payé» pronuncia delante del enfermo y sus allegados– y todo gesto es percibido como un símbolo.¹⁸ Por supuesto, este proceso de simbolización es crucial para la emergencia de ese «ambiente cargado de gran afectividad y enorme sugestión»¹⁹ en el que se enmarca la curación, de manera muy especial en el caso de las enfermedades más graves: en ellas la carga emotiva del paciente es muy elevada porque detrás de la curación está en juego el restablecimiento de un orden social transgredido.

Gracias a que esta compleja realidad que introduce el chamán es aceptada y legitimada por la cultura –entendida como el conjunto de relaciones intersubjetivas que instituye un colectivo y su abanico de significados–, normalmente a partir de testimonios directos o indirectos que garantizan la efectividad de sus actos, se aprueba su papel como terapeuta. Dicho de otro modo: debido a que el grupo que en su convivir ha originado una forma de vida está en la creencia de que el chamán podrá curarlos se hace posible la construcción social de la cura.²⁰ En este sentido la comunidad confiere al chamán un poder eficaz, el de curar. Ocurre así que sus rezos y discursos, el trance extático, sus extraños ademanes y el remedio herbolario –símbolos a los que en el ceremonial curativo se les otorga un significado que por sí mismos no tienen–, favorecen la sugestión del paciente, o, con palabras de Lévi-Strauss, puede afirmarse que se produce una «manipulación psicológica del órgano enfermo»,²¹ derivada de la «eficacia simbólica» que la comunidad asume, admite como cierta y en la que, en consecuencia, *confía*.

Ahora bien, lo interesante de la cuestión reside en que una confianza tal no es una propiedad exclusiva del pensamiento mágico, que como se dijo actúa en la órbita de la subjetividad –emociones y creencias²²–, sino que también forma parte, aunque de

¹⁸ Pelcastre-Villafuerte (1999): 225. Por otra parte, de acuerdo con Leslie White, por «simbolizar» entiendo: «El hecho de otorgar un cierto sentido a hechos, cosas, o a la forma en que dicho otorgamiento es captado y apreciado. El agua bendita sirve muy bien como ejemplo en este sentido: su santidad le es otorgada por un ser humano y es comprendida y apreciada por otros seres humanos. El lenguaje articulado es la más característica forma de simbolización. Simbolizar es traficar con significados no sensoriales, es decir, significados que, como la santidad del agua bendita, no pueden ser percibidos por los solos sentidos. La simbolización es una especie de conducta. Sólo el hombre es capaz de simbolizar.» White (1959): 133. Un símbolo, por tanto, como se desprende del fragmento, lo es en tanto que representa el significado de *algo* para *alguien*, ello manifiesta que al menos debe resultar susceptible de ser percibido por todos aquellos que han participado en el proceso de simbolización, adquiriendo, de esta forma, un carácter colectivo.

¹⁹ «Su entrada a este mundo provocará en el paciente una reacción emocional que lo hará susceptible a factores que en otro contexto tienen un efecto casi nulo y lo hará sensible a cualquier manifestación nueva o hasta entonces ignorada. Junto con el chamán, el paciente reinterpretará sus símbolos y significados y, en esta medida, será capaz de curarse.» Pelcastre-Villafuerte (1999): 226.

²⁰ Creencia compartida por el chamán o terapeuta, el enfermo, –especialmente en los casos en que se da la curación– y finalmente por el grupo al que ambos pertenecen. El propio Lévi-Strauss ha dejado constancia de la cosmovisión en la que se inserta esta creencia: «Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: la enfermera cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella. Los espíritus protectores y los espíritus malignos, los monstruos sobrenaturales y los animales mágicos forman parte de un sistema coherente que funda la concepción indígena del universo.» Lévi-Strauss (1973): 178.

²¹ Lévi-Strauss (1973): 173. En «La eficacia simbólica» el antropólogo francés toma como objeto de estudio específico los mecanismos que subyacen a la cura chamánica. El valor del texto radica en el hecho de observar la «manipulación psicológica» que el terapeuta logra gracias a la eficacia de los símbolos que entran en juego en el ritual curativo y en los que el conjunto de la sociedad cree firmemente.

²² Entiendo el sentido de creencia a la manera de Ortega y Gasset cuando afirma que estas ideas elementales: «Constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos. Más aún:

manera un tanto subrepticia, de la relación médico-paciente propia del modelo biomédico. Siendo así, se trata de ver que el funcionamiento de los mecanismos curativos que pone en marcha el enfermo que visita al chamán no es diferente de los utilizados por cualquier habitante de una sociedad moderna que acude a la consulta de un galeno instruido en medicina oficial.

A diferencia de las denominadas «sociedades primitivas», sirviéndose de unas circunstancias histórico-económicas más o menos propicias en el transcurso de sus biografías –especialmente a partir del Renacimiento, cuando en Occidente se instala una incipiente racionalidad de tipo instrumental gobernada por el interés calculístico–,²³ las sociedades desarrolladas han levantado un enormemente consolidado sistema simbólico que conocemos con el nombre de Ciencia. Restringiendo su sentido, su campo de investigación señala básicamente hacia los fenómenos de los que se puede tener experiencia y, por ende, verificación o falsación, como sucede en las llamadas ciencias «duras»; tal es el caso de la Física, la Química y la Biología. Para llevar a cabo su trabajo, las personas involucradas en el quehacer científico tratarán de desarrollar una serie de sofisticadas técnicas experimentales, acogerse a una metodología y, si la investigación lo permite, crearán nuevas categorías de análisis de la realidad. Como ha destacado Edmund R. Leach,²⁴ el método experimental, la predecibilidad a partir de la experiencia, la utilización de unidades de descripción con una significación unívocamente definida y la neutralidad de sus objetos de estudio son algunas de las características más emblemáticas de las ciencias naturales. En contraposición al pensamiento mágico, la actividad científica está empeñada en buscar la objetividad del conocimiento, o sea que trata de excluir de su labor los aspectos emotivos procedentes de los sujetos participantes, obstáculo para alcanzar la imparcialidad. Se esfuerza, además, en lograr un conocimiento de validez universal opuesto al conocimiento en sentido particular, como es la creencia de los hindúes de que bañarse en el río cuando se produce un eclipse lunar atrae la fortuna, apacigua el espíritu y cura las enfermedades. Se entiende así que la ciencia constituya un sistema de creación de verdades posibles – «la tierra gira alrededor del sol»– con la peculiaridad que, como ya demostrara Kuhn, pueden resultar por completo quebradizas y renovables.

De acuerdo con estas afirmaciones, resulta evidente que los surtidos remedios que la medicina oficial prescribe para el alivio de nuestras flaquezas, como el perenne antibiótico del botiquín o la crema epitelizante útil para la reducción de una úlcera corneal, son fruto de una cuidadosa investigación que la ciencia ha llevado a cabo en laboratorios sin trascender los contenidos del concepto «experimento científico». De este modo, el terapeuta practicante de medicina científica no está facultado para hacer

precisamente porque son creencias radicalísimas, se confunden para nosotros con la realidad misma –son nuestro mundo y nuestro ser–, pierden, por tanto, el carácter de ideas, de pensamientos nuestros que podían muy bien no habérsenos ocurrido.» Y unas líneas más adelante matiza más la importante diferencia de grado entre ideas-ocurrencias y creencias: «[...] De las ideas-ocurrencias –y conste que incluyo en ellas las verdades más rigurosas de la ciencia– podemos decir que las producimos, las sostenemos, las discutimos, las propagamos, combatimos en su pro y hasta somos capaces de morir por ellas. Lo que no podemos es vivir *de* ellas. Son obra nuestra y, por lo mismo, suponen ya nuestra vida, la cual se asienta en ideas-creencias que no producimos nosotros, que, en general, ni siquiera nos formulamos y que, claro está, no discutimos ni propagamos ni sostenemos. Con las creencias propiamente no *hacemos* nada, sino que simplemente *estamos* en ellas.» Ortega y Gasset (1968): 19.

²³ Aunque esta idea la insinúa Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* al estudiar la relación entre los valores éticos y religiosos del protestantismo y la aparición del capitalismo moderno, es, sobre todo, la visión que tiene el sociólogo estadounidense Talcott Parsons, traductor al inglés del libro de Weber, quien en su trabajo se mostró más modesto.

²⁴ Leach (1969): «El método comparativo en antropología», págs. 167-69.

intervenir lo sobrenatural en el vivir cotidiano del enfermo. La racionalidad y la lógica de su modo de su pensamiento, en el que el dolor está apartado de lo misterioso, le impiden transformarse en un mediador entre la realidad de acá y la de allá. Por esta razón, el poder que le otorga el paciente se basa de manera muy especial en el bagaje de conocimientos técnicos y científicos de que el médico dispone para mitigar el dolor.

Llegados a este punto, llama la atención que el usuario corriente de medicina oficial, que por lo general ignora los conocimientos precisos para la comprensión de los factores causantes, desarrollo y tratamiento de los fenómenos morbosos, parece ser tanto o más *creyente* que el paciente de medicina tradicional. Con ello quiero decir que de alguna manera el enfermo tratado con medicina oficial también padece –y nunca mejor dicho– cierta sugestión o «manipulación psicológica» en su entrevista con el doctor, provocada, una vez más, por la función simbólica que desempeña el ritual médico. En efecto, en la escenografía típica en la que se desarrolla la relación médico-paciente, de la que forma parte la consulta, la simple presencia física del terapeuta, su respetable bata blanca, el mobiliario sanitario, sus gestos y comentarios de especialista, el poder eficaz de los símbolos –basado, insisto, en la creencia que en ellos se tiene– vuelve a hacer acto de presencia. Tanto es así que el grado de *fe* que transferimos a un experto en medicina científica, *fe* que sin duda lo refuerza y lo autoriza, es tan elevado que el paciente, en caso de serle ordenado, es capaz de iniciar una dieta, practicar deporte, soportar una agresiva operación quirúrgica, aceptar una reclusión hospitalaria, ingerir fármacos, asumir indeseables efectos secundarios, someterse a quimioterapia, causar baja en su ocupación profesional o adoptar conductas similares.

El *convencimiento* de que un objeto es portador de virtudes curativas me compromete a decir algunas palabras sobre la noción de placebo y el efecto placebo. Adoptando la óptica de la medicina oficial, el placebo puede definirse como una sustancia farmacéutica que sin contar *de facto* con virtudes terapéuticas activas alcanza resultados similares a los de la medicina verdadera. El efecto placebo, en consecuencia, es la mejoría que experimenta el paciente que ha tomado el fármaco inocuo estando en la *creencia* de que podría curarle. Los propios médicos, de hecho, conocedores de este fenómeno, a la hora de estudiar la efectividad de ciertos fármacos en enfermos han ensayado administrando el medicamento verdadero a una parte de un grupo poblacional escogido, mientras que a la parte restante se le estaba proporcionando placebo.

Cabe preguntarse también cómo es posible el efecto placebo: de qué manera un medicamento que tan sólo lo es en apariencia puede provocar un efecto curativo verificable. Teniendo en cuenta la centralidad que adquieren los símbolos en el ritual curativo, la eficacia del placebo se explicaría por la creencia y la *confianza* radical que el paciente tiene puesta en él, pues, al fin y al cabo, no es sino un símbolo que representa la curación, colmándole de esperanza. Desde esta perspectiva, el agua de la famosa gruta próxima a Lourdes en la que a mediados del siglo XIX la campesina francesa Bernadette Soubirous, a la tierna edad de catorce años, afirmó ver a la Virgen María, quien habría atribuido poderes terapéuticos a dichas aguas, no sería más que un placebo, muchas veces idolatrado por los enfermos. Y no menos curioso resulta el hecho de que hasta 1827, en España, el juramento hipocrático –fórmula ritual en la que el médico griego se comprometía ante Apolo, Asclepio, sus hijas Hígiea y Panacea, así como ante las demás divinidades–, incluía obligatoriamente la defensa de la doctrina de la Santísima Trinidad, que es uno de los artículos de fe más abstrusos de la teología cristiana.

Pero si el agua de Lourdes simboliza para el enfermo una expectativa optimista de curación, convirtiéndose en el depósito de su fe, los yuyos del «payé», las medicinas

que empleamos cada cierto tiempo, el parpadeante neón en forma de cruz verde que indica una farmacia, la imagen de Cristo que pende en el altar de un templo cristiano –y sobre todo las velas, exvotos y promesas a los santos–, las ininteligibles palabras que conjuran sortilegios arcanos, las reliquias polvorientas, los perfumes sutiles y aceites de esencias, las manos del sanador y, por qué no, hasta la persona que ejerce de terapeuta – llámese médico, chamán, psicólogo, curandero, telepredicador, psicoanalista, sacerdote o taumaturgo–, no la simbolizan menos. He aquí que el concepto de placebo amplía su sentido restringido al comprender todo lo que sirve –sustancias, técnicas, objetos, personas y demás– como símbolo de la curación, haciendo que el enfermo esté, en cierto modo, predispuesto a recuperar su bienestar. Parece, pues, que la fe en los placebos es un fundamento de los procesos de curación que, independientemente del contexto cultural en que se lleven a cabo, interviene activando los llamados mecanismos autocurativos o capacidad intrínseca del ser humano de curarse a través de la fe.²⁵ Sólo me resta, para concluir, recordar la actualidad de la expresión de Virgilio cuando, refiriéndose al ímpetu recobrado por los remeros del libro V de la *Eneida* después de autoconvencerse de su capacidad para ganar la carrera, afirma que «pueden porque creen que pueden».²⁶ Con esta expresión el poeta dejó constancia de la fuerza de ciertos estados mentales –la creencia, en este caso– para provocar efectos concretos sobre nuestra vida, como el ya señalado poder para mejorar –o empeorar– el curso de enfermedades. Aunque esta idea es igualmente *vox populi*: «la fe mueve montañas».

Referencias bibliográficas.

- CAROD ARTAL, Francisco Javier, VÁZQUEZ-CABRERA, Carolina (1998), «Pensamiento mágico y epilepsia en la medicina tradicional indígena» [en línea], en *Revista de neurología*, volumen 26, núm. 154, Sección Historia y Humanidades, junio, págs. 1064-1068. [Consulta: 09/08/03]
 <<http://www.revneurol.com/>>.
- DOUGLAS, Mary (1998), «La elección entre lo somático y lo espiritual: algunas preferencias médicas», en Douglas, Mary, *Estilos de pensar*, Gedisa, Barcelona, págs. 38-64.
- ELIADE, Mircea (1993), *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, Fondo de Cultura Económica, México.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1976), *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona.
- FRAZER, James George (1991), *La rama dorada: magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- GARCÍA MAC DOUGALL, Ana (2000), «El efecto placebo: ¿un enigma para la ciencia del siglo XXI?» [en línea], *II Congreso Virtual de Psiquiatría Interpsiquis*, del 1 de febrero al 7 de marzo de 2001. [Consulta: 14/09/03]
 <<http://www.psiquiatria.com/interpsiquis2001/2715>>.

²⁵ «Así como una determinada situación contextual podría movilizar los componentes emocionales, cognitivos y conductuales de modo que este estado se manifestara somáticamente en la situación de enfermar, dichos componentes podrían ser activados en determinadas situaciones, poniendo en funcionamiento el efecto placebo, de modo de generar una mejoría en el estado de salud general de la persona.» García Mac Dougall (2000). Más allá de esta afirmación sólo cabe decir que los mecanismos íntimos de funcionamiento del efecto placebo, pese a considerarse una evidencia, siguen siendo un «enigma» para la ciencia del siglo XXI.

²⁶ *Eneida*, V, 231.

- GIDDENS, Anthony (1999), *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid
- LEACH, Edmund R. (1969), «El método comparativo en antropología», en José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975, págs. 167-179.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1973), *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires.
- MALINOWSKI, Bronislaw (1974), «Magia, ciencia y religión» en Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, págs. 11-111.
- MAUSS, Marcel (1991), «Esbozo de una teoría general de la magia», en Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, págs. 45-152.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD (2002), *Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional 2002-2005* [en línea], OMS, Ginebra. [Consulta: 06/09/03] <www.who.int/medicines/library/trm/trm_strat_span.pdf>.
- ORTEGA Y GASSET, José (1968), *Ideas y creencias*, Espasa-Calpe, colección Austral, 151, Madrid.
- PELCASTRE-VILLAFUERTE, Blanca (1999), «La cura chamánica: una interpretación psicosocial» [en línea], en *Salud Pública de México*, vol. 41, núm. 3, mayo-junio de 1999, págs. 221-229, Instituto Nacional de la Salud Pública, México. [Consulta: 28/07/03] <<http://xipe.insp.mx/salud/41/413-9.pdf>>.
- WHITE, Leslie (1959), «El concepto de cultura», en Kahn, J. S. (comp.), *El concepto de cultura: textos fundamentales*, Anagrama, Barcelona, 1975, págs. 129-155.
- , (1982), *La ciencia de la cultura*, Paidós, Barcelona.

JOAN MASCARÓ I FORNÉS I LA FILOSOFIA ÍNDIA

Joan Miquel Mut

RESUM: El present article recull uns apunts personals de Joan Mascaró i Fornés (1897-1987) inèdits procedents d'un quadern datat a Ceilan l'any 1932, afegint els comentaris de l'autor de l'article. Els apunts ens parlen de *Radhakrishnan* i ens explica la visió mascaroniana sobre el *Bhahman* i la no-dualitat, la religió hinduista i de la aprehensió de la Veritat com a la intuïció de la identitat entre *Atman* i *Brahman*.

ABSTRACT: This article gathers some personal and unpublished writings from Juan Mascaró i Fornés (1897-1987) from a notebook dated in Ceylon at 1932 and the commentaries of the author of the article. This writings are about *Radhakrishnan* and it explains us the Mascaro's vision about *Brahman* and the no-duality, the Hindu religion and the apprehension of True as the intuition of the equivalence between *Atman* and *Brahman*.

1. Introducció

El present article està basat en un escrit inèdit de Joan Mascaró i Fornés (Santa Margalida 1897, Cambridge 1987), que figura en un quadern propietat del senyor Joan Maimó i Vadell,¹ amic personal de Mascaró, i que està datat a Ceilan, el 4 d'agost de 1932. Estam doncs davant un escrit «primerenc» de Mascaró, encara no havia escrit cap de les seves obres ni traduccions, ni per tant podia tenir encara el coneixement profund de la filosofia índia que implica haver traduït obres com la *Bhagavad Gita*, el *Upanishads* o el *Dhammapada*.

Podem observar a l'article de Mascaró, de la mà de la figura de S. Radhakrishnan, autor d'una *Indian Philosophy* (1923) que encara és llibre de referència sobre el tema, i que va arribar a ésser President de la Índia; el seu interès per la filosofia índia. Malgrat el títol que establí Mascaró, més que de filosofia índia en general, parla de la filosofia de l'*Advaita Vedanta*² en particular. De fet, podem observar que empra dos adjectius, el de *índia* i *hindú*, de forma indiscriminada, quan parlant amb propietat no són sinònims, *hindú* fa referència a la religió que procedeix dels Vedes i que presenta una càrrega filosòfica molt important representada per les escoles ortodoxes de pensament. *Índia* fa referència a la filosofia desenvolupada en el subcontinent indi, i inclouria, a més de la filosofia hindú, les escoles heterodoxes de pensament com el budisme o el jainisme,

¹ Vull agrair al Senyor Maimó la seva gentilesa al permetre'm tenir accés a aquest escrit i a altres fonts de Joan Mascaró.

² Veure explicació després.

escoles posteriors lligades a l'islamisme i escoles «laiques» antigues o modernes. Malgrat aquesta observació, hem de considerar que normalment la referència a la filosofia índia es fa voltant la classificació de les escoles ortodoxes (vèdiques i brahamàniques) i heterodoxes.

Podem detectar també la profunda admiració de Mascaró per l'aspecte ètic de la forma de vida hindú (en aquests cas ortodox i heterodox), representada per la no-violència, que es va convertir en l'evangeli de Gandhi en la lluita per la independència de la Índia, i que explica la tolerància i l'esperit dels hindús. Aquesta idea de Mascaró resulta d'una excessiva idealització del poble de la Índia i que no podrien explicar els greus disturbis religiosos que es produïren just abans de la independència i que tingueren com a resultat, a més de cents de morts i ferits i d'un gran èxode d'hindús i musulmans, la partició de la Índia i Pakistan. Ja hi som que això va ocórrer més de deu anys després de la redacció de l'escrit.

Malgrat la crítica, a l'escrit trobem la llavor de l'admiració mascaroniana per la literatura hindú i ja trobem descrites de forma acurada les línies mestres de la filosofia *Vedanta* que està expressada en els *Upanishads* i els comentaris de *Shankara*.

2. El text de Mascaró

Filosofia índia

Quadern: Ceylon. August 4 1932

Radhakrisnan, un dels filòsofs més eminents de la Índia afirma que l'atman i Deu, brahman, tot aquest univers és l'absolut brahman i brahman ho és tot. Per a ell la unitat és tant evident com per a un occidental la multiplicitat dels objectes externs. Això me fa pensar en el problema fonamental de tota filosofia: unitat i multiplicitat del ser.

Intentaré relacionar entre sí les diferents corrents de pensament hindú tenint en compte els texts originals i que ens poden posar en contacte directament amb les maneres de pensar molt diferents de la nostra.

Les grans diferències que han existit i continuen existint procedeixen precisament de les diferents maneres d'enfocar la vida, és a dir, dels motius profunds en que trobem una raó per viure i morir, el que constitueixi les bases filosòfiques i particularment metafísiques.

Davant la meua estada a l'illa de Jaffna vaig indagar i aprofundir les tendències actuals de la filosofia hindú. El que jo cercava no eren ensenyances teòriques, ja que jo sé que paral·lelament a l'ensenyança clàssica de la filosofia i la doctrina pràctica, una postura espiritual o pragmàtica per enfrontar-se als problemes de la vida i la mort, postura que reflexa la herència filosòfica de la cultura i que forma els substrat de la consciència de l'activitat dels homes.

L'Hinduisme és una religió particular: no té fundador, no té jerarquia, no té dogmes, i no obstant, els cinc cent milions d'hindús estan lligats entre sí profundament. L'hinduisme no és solament un sistema moral, encara que posseeixi un codi ètic tan vàlid com qualsevol altre, es caracteritza per un profund sentiment de l'etern, del món espiritual de la vida, la qual cosa el lliga profundament amb els costums i amb la vida dels hindús.

Baix l'aparent diversitat en el vestit, ritus i representacions dels deus hi ha una unitat en el comportament, en les creences essencials, en les actituds davant la vida. Cal destacar aquest extraordinari respecte a la vida, la prestigiosa no violència (ahimsa) predicada en les Escriptures i que Gandhi ha utilitzat amb tanta força i habilitat contra

l'imperialisme britànic. Aquesta no violència es nota clarament en el comportament dels hindus i repercuteix en la seva vida: la tolerància religiosa, el sentit d'hospitalitat, l'horror a la mort...

La Veritat, indiscutiblement, està més enllà de tots els noms, formes, sistemes, mètodes i escoles del pensament, més enllà de totes les manifestacions, metàfores, consemblances i dissemblances. La Veritat és, malgrat tot, essencialment i exquisidament d'una simplicitat extraordinària. La Veritat no és pot comprendre intel·lectualment; la Veritat ha de ser viscuda pràcticament.

La Veritat ha d'ésser captada sense cap intervenció del cos físic, els sentits, la sensació, el pensament i l'intel·lecte. La consciència, a través d'aquests mitjans, se torna concreta i limitada. La eliminació la converteix en personal i il·limitada.

Per aconseguir aquesta intuïció directa de la Veritat, hi ha tècniques de Yoga que permeten la identificació de l'inefable en la individualitat. No es tracta d'un saber teòric d'erudit, no és una unió devocional entre persones.

La recerca de la Veritat en l'hinduisme és una immersió total en el Ser que tot ho és. És una identitat vigorosa del ser i del Sí individual més enllà de tota devoció, de tota ètica religiosa. És una renúncia metafísica a la individualitat. Aquest sacrifici de l'home és compleix en un profund don d'amic, perquè la Veritat és també amor.

Aquesta recerca hindú de la Veritat careix [sic.] totalment de l'aspecte religiós habitual a Occident. En cap moment es recorre als poders sobrenaturals, a les ensenyances dogmàtiques, a cap autoritat jeràrquica.

3. Comentari

Mascaró comença aquest escrit descrivint la filosofia de S. Radhakrishnan, presentant-lo com un exponent del sistema de pensament indi (*darshana*)³ anomenat *Advaita Vedanta*,⁴ del qual els principals representants SHANKARA i RAMAJUNA. Aquest sistema afirma que la única realitat existent és *Brahman*, i que el món és il·lusió (*maya*) és un reflex de l'Absolut, com Mascaró diu «...*Brahman* ho és tot.», per això la realitat és no dual, només existeix l'U, l'Esperit Suprem, U-sense-segon. Un altre concepte que introdueix en aquest primer paràgraf és el d'*Atman*. La psicologia del Vedanta distingeix entre *Jiva* i *Atman*. *Jiva* és l'ànima individual lligada a l'autoconsciència, correspondria, per exemple, al «*sum*» del cartesià «*Cogito ergo sum*», al concepte més usual d'ànima en la metafísica occidental. *Atman* correspon a la idea de consciència pura, és el testimoni, és la manifestació de l'Ésser a l'home, constitueix l'essència autèntica de l'home. I una de les idees claus del *Vedanta* és la de la identitat de *Atman* i *Brahman*: *Tat Tvam Asi*, tu ets això, la teva consciència individual (*tvam*) és el mateix que la consciència universal (*tat*), tu ets *Brahman*. L'essència profunda de l'home és *Brahman* i cada home individual comparteix aquesta realitat essencial. En resum, quan transcendim la nostra ànima individual (*jiva*) ens adonem que som consciència absoluta (*Atman*) i aquesta consciència absoluta és una manifestació de l'Absolut, de l'U (*Brahman*); per això tot és U.

³ Lit. *percepció, idea, visió*. Existeixen sis escoles o *darshanas* ortodoxes en el sistema *brahmànic*. Són ortodoxes des de el punt de vista que consideren els *Vedes* com a revelació sagrada i autoritat, i el seu punt de partida en el discurs filosòfic. Els *darshanas* ortodoxes són: *Vedanta, Mimansa, Samkya, Yoga, Nyaya* i *Vaisesika*.

⁴ *Advaita*: no dual, *Vedanta*: fi dels *Vedes*.

Una de les característiques claus de tot el pensament hindú, tant de l'ortodox representat pels diferents *darshanas*, com de l'heterodox com pugui ésser el budisme o el jainisme, és la del seu objectiu soteriològic; tota la filosofia té com a missió la de la salvació de l'home, el seu alliberament del dolor que suposa l'existència, la filosofia ens vol ensenyar a viure una vida més autèntica i a enfrontar el dolor i la mort. Mascaró distingeix entre l'ensenyament clàssic de la filosofia, que constituïria una acumulació de dades, una descripció del pensament al llarg de la Història de la Filosofia, una doctrina pràctica, que estaria lligada al pensament ètic, polític, jurídic, etc. i una postura «espiritual o pragmàtica» que és la que ens serviria per orientar la nostra vida cap a l'alliberament, a *moksha*; a transcendir la nostra ànima individual (*jiva*) per convertir-nos en ànimes alliberades (*jivamukti*).

La breu descripció que fa de l'Hinduisme es podria esquematitzar en un esquema que ens duria des de la multiplicitat de déus, ritus, etc. a la Unitat transcendent, al no-dualisme.⁵ Aquesta aprehensió ens duu a un sentiment de profunda espiritualitat, i aquesta espiritualitat ens aboca en una determinada forma de vida, en com conduir la nostra vida vers l'objectiu suprem de l'alliberació. L'aspecte que destaca Mascaró d'aquesta necessitat de conduir la nostra vida en una determinada forma, és el *ahimsa*, la no-violència. *Ahimsa* no és un precepte ètic més, és una forma de vida que tot ho avarca, des de la relació amb els altres, a la relació amb l'Univers i la natura, passant per la relació amb nosaltres mateixos. Posa com exemples els principis polítics de Mahatma Gandhi, que són conseqüència d'aquesta forma d'entendre la no-violència com qualche cosa que impregna tota la nostra vida, els nostres pensaments, la nostra conducta..., la tolerància religiosa, l'hospitalitat, etc. Aquest fenomen arriba al paroxisme en la escola heterodoxa *Jainista* que arriba a prohibir matar als insectes, cosa que motiva que els seus practicants duguin permanentment unes mascararetes de tela a la boca, per evitar enviar-se accidentalment algun insecte.

En la darrera part d'aquest escrit descriu la seva concepció de Veritat, concepció que anys després evolucionaria cap el concepte mascaronià de Llum, lligat amb paraules com a Visió (*Vidya*) o coneixement transcendent (*Jñana*). En primer lloc, afirma la unitat essencial de la Veritat, pot rebre molts noms, pot ésser expressada amb metàfores diferents, pot manifestar-se a diferents sistemes religiosos o de pensament, però la Veritat és Una. Aquí una idea clau de Mascaró, totes les religions expressen la mateixa Veritat, de diferent forma segon la cultura d'on provenen, la construcció teòrica que li serveix de suport, però al final, al fons trobem el mateix: *Brahman*, Déu, *Nirvana*, *Tao*, *Allah*. Mascaró rebutjava la religió organitzada per què mancava de l'esperit de la religió autèntica, del camí de re-unir-se amb el Suprem i considerava l'essència de les religions com Una. A més, Déu no és un ésser separat de l'home, és més be un *estat d'ésser*, una forma de consciència, una experiència transcendent. En les següents cites de *La Creació de la Fe*, trobem ampliades aquestes idees.

«El món necessita una nova religió, una nova filosofia de la vida lliure del dogmatisme de la ciència i de la tecnologia i lliure del dogmatisme de la religió organitzada.» (35).

«L'Esperit és U, l'Esperit de la poesia és u i l'esperit de la religió també és u.» (66).

«Religions, cultures, llengües, grans pensaments i sentiment no són contradictoris. S'ajuden l'un a l'altre; són complementaris.» (86).

⁵ El terme *no-dualisme* se adapta millor a la concepció *vedàntica* que *monisme* ja que *l'advaita* rebutja la impossibilitat essencial de qualsevol distinció, no existeix la possibilitat de qualsevol tipus de varietat o multiplicitat, per tant, no pot haver-hi *dos*.

«Santa Teresa anomena el quart estadi “pregària d’unió”. És la culminació del més alt que l’home pot assolir, anomenat Brahman, Déu, Nirvana, Dhamma, Tao i altres noms.» (62).

La Veritat és simple, és una experiència noumènica de silenci, de pau, en la filosofia vedàntica de *Sat-Cit-Ananda*; Ésser, Consciència i Joia, experiència de pur Ésser, sense esdevenir, de Consciència pura, sense moviments mentals i de Joia Absoluta. La ment discursiva és impotent d’aprehendre la Veritat, només quan arribem a l’estat de Ioga⁶, al silenci mental, podem adonar-nos de la nostra vertadera essència (*Atman*) i experimentar, viure que som *Brahman*, *Sat-cit-ananda*.

La Veritat, per tant, no és aprehensible a través de l’intel·lecte o dels sentits. Mascaró diu que la percepció que prové de la matèria, sigui física o mental, estreny, limita la consciència; la lliga a un contingut, a un objecte concret. L’aprehensió de la Veritat expandeix la consciència que torna superconsciència, sense objecte, sense condicionament, Elliot Deutsh (1969) parla diu: «Atman es pura, indiferenciada, autoluminosa consciència: es el supremo “darse cuenta”». Les vies per arribar a aquesta consciència sense objecten tenen sovint un caràcter negatiu: *nirodha*, en el Ioga, que vol dir detenció, en aquest cas dels moviments mentals; *nibbhana* o *nirvana*, que vol dir extinció: del dolor, del jo temporal, del desig... En el context del *Vedanta* una de les vies per comprendre que és *Brahman* és *neti, neti* (no és això, no és això), qualsevol contingut de la consciència no pot ésser el jo real (*Atman*), només quan buidem absolutament la consciència de contingut arribem al quart estadi de la consciència (*turiya*)⁷ que és l’estat de consciència que no és *consciència de*, en la seva traducció al *Mandukya Upanishad*, Mascaró expressa l’idea de *neti, neti* i la d’unió (*Ioga*) com possibilitat única d’aprehensió del Suprem:

«...és Atman en el seu pur estat: la vida desperta de la consciència suprema. No és consciència exterior ni interior, ni semi-consciència, ni consciència dormida, ni consciència ni inconsciència. És Atman, l’Esperit en si mateix, que no pot ésser vist o tocat, que està damunt de tota distinció, més enllà del pensament i és inefable. En la unió amb ell trobem la prova de la seva suprema realitat. És el final de l’evolució i nodual. És pau i amor.»⁸

Ioga pot significar *darshana*, és un dels sis *darshanas* clàssics; o camí de realització; o estat mental. Aquí Mascaró empra el terme en el sentit de tècnica d’aprehensió de la realitat, realment està parlant del Ioga del coneixement transcendent (*Jñana Ioga*). Mitjançant la unió amb *Brahman*, la Realitat Suprema de l’Univers, podem arribar al coneixement suprem, a identificar el Suprem en l’ànima de l’home, a adonar-nos de la identitat del nostre *Atman*, la nostra Realitat; amb el Suprem. Conèixer-se un mateix és conèixer a Déu que és en nosaltres i en totes les criatures, però aquest coneixement és vivència, és aprehensió directa de la Realitat, és, altre vegada, *Sat-cit-ananda*.

La recerca de *Jñana* consisteix en la recerca del *Ioga*, d’unió amb *Brahman*, Mascaró diu: «...una immersió total en el Ser que tot ho és». Quan estam en comunió amb Déu, el coneixem i per tant coneixem la Veritat de l’Univers; de fet, el nostre *Atman* és també *Brahman*, la unió significa adonar-se de què som la mateixa essència.

⁶ *Yoga citta vritti nirodha*: l’estat de Ioga consisteix en aturar les fluctuacions de la ment (Patanjali. *Yoga Sutras* I, 2).

⁷ Els altres estadis són: la vigília, el somni i dormir sense somnis. (*Mandukya Upanishad*).

⁸ MASCARÓ (1965: 83). Traducció al català de l’autor.

Mascaró parla de: «...renúncia metafísica a la individualitat» perquè només quan podem desidentificar-nos de la nostra ànima individual, del nostre *jiva*, podem identificar-nos amb *Atman* i doncs amb el Suprem. De fet, en la filosofia del Ioga, el sentit del *jo* (*asmita*) és un dels *kleshas*, de les afliccions a la que esta subjecta la ment,⁹ d'aquí la necessitat de transcendir, de sacrificar l'ego. El jo (*jiva*) és il·lusió (*maya*), és només un agregat de sensacions, percepcions, pensaments, memòries, imaginació... L'aprehensió d'aquest agregat ens fa creure que estam davant de qualque cosa que té substància, però és només un agregat de sensacions. La única realitat és l'Absolut, l'U sense dos, *Brahman*.

Aquesta idea de abandonament del sentit del jo, està lligada a la idea de l'amor, en aquest cas d'amor diví, del Ioga devocional (*Bhakti Yoga*). Quan sentim a Mascaró dient: «Aquest sacrifici de l'home és compleix en un profund don d'amic, perquè la Veritat és també amor», ens pareix sentir l'eco del *Llibre d'amic e Amat* de Ramon Llull, que tant apreciava Mascaró i que, a la manera sufí, demanava a l'amic completa submissió i renúncia:

«Encontraren-se l'amic e l'amat, e dix l'amic: —No cal que em parles; mas fe'm senyal ab tos ulls, que són paraules a mon cor, con te dó ço que em demanes».¹⁰
«Morí l'amic per força del gran amor».¹¹

L'amor, la devoció fa morir a l'amic ja que només així pot arribar a ressuscitar en l'Amat, en unió (Ioga) amb Déu.

En el darrer paràgraf Mascaró descriu una característica de l'espiritualitat índia, i no només hindú ja que també la trobem al budisme, al jainisme i altres escoles heterodoxes. Les ensenyances, el poders sobrenaturals (en la filosofia Ioga: *siddhis*), l'autoritat... no tenen valor en si mateix, poden ésser indicadors en el camí, ens poden ajudar a trobar la senda que ens condueixi al Ioga; però, només l'experiència personal, l'aprehensió directa de la Veritat tenen autèntic valor. Buda no és cansava de repetir als seus deixebles que no creguessin res que no haguessin experimentat, ni tan sols allò que ell lis deia. Només el que esta en el camí pot degustat «el sabor de la fruita», cada un ha de recórrer el camí per si mateix, no es pot «delegar», ni esperar que algú que l'hagi recorregut ens expliqui en que consisteix, l'hem de *viure*.

⁹ Patanjali (Yoga Sutras II, 3).

¹⁰ Llibre d'amic e Amat (28).

¹¹ Llibre d'amic e Amat (250).

4. Bibliografia bàsica

- ANÒNIM (1999): *El Bhagavad Gita de acuerdo a Gandhi. Evangelio de la acción desinteresada*. Editorial Kier S.A. Buenos Aires.
- AGUD, ANA (1995): *Pensamiento y cultura en la antigua India*. Akal ediciones. Madrid.
- COOMARASWAMY, ANANDA (1949): *Hinduismo y budismo*. Paidós orientalia. Barcelona. 1997.
- DEUTSCH, ELIOT (1969): *Vedanta Advaita. Una reconstrucción filosófica*. Etnos. Madrid. 1999.
- ELIADE, MIRCEA (1954): *Yoga. Inmortalidad y libertad*. La pléyade. Buenos Aires. 1988.
- ELIADE, MIRCEA (1962): *Patanjali y el yoga*. Paidós. México. 1990.
- FEUERSTEIN, GEORG (1980): *The philosophy of classical yoga*. Inner Traditions International. Vermont. USA. 1996.
- FISHER, LOUIS (1954): *Gandhi. Su vida y su mensaje a la humanidad*. Javier Vergara Editor. Buenos Aires. 2000.
- GALMÉS DE FUENTES, ALVARO (1998): *Ramón Llull y la Tradición árabe*. Quaderns Crema. Barcelona. 1999.
- GÓMEZ DE LIAÑO, IGNACIO Y OTROS (1999): *Hinduismo y budismo. Introducción filosófica*. Etnos. Madrid.
- IYENGAR, BKS (1993): *Light on the Yoga Sutras of Patanjali*. Harper Collins publishers. New Delhi.
- LÓPEZ, GONÇAL I MAS, ANTONI (1997): *Joan Mascaró i Fornés (1897-1987)*. Universitat de les Illes Balears. Palma.
- LLULL, RAMÓN (1991): *Llibre d'amic e amat*. Editorial Moll. Palma. Pròleg d'Antoni Oliver.
- MAIMÓ I VADELL, JOAN (1985): *Joan Mascaró. Discurs amb motiu de la seva proclamació com a fill il·lustre de Santa Margalida*. Ajuntament de Santa Margalida.
- MAIMÓ I VADELL, JOAN (1990) *Joan Mascaró i Fornés: Els múltiples espais de la saviesa*. Universitat de les Illes Balears. Palma.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1935): *BhagavadGita*. Cant XI, Universitat. Barcelona.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1938): *Himalayas of the Soul*. J. Murray Londres. 1952.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1955): *Keats. Poems*. Exemplaria Mundi. Palma.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1958): *Llànties de Foc*. Ed. Moll. Palma. 1986.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1962): *The Bhagavad Gita*. Penguin Books. Londres.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1962): *Bhagavad Gita*. Ed. Moll. Palma de Mallorca. 1988.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1965): *The Upanishads*. Penguin Books. Londres.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1973): *The Dhammapada*. Penguin Books. Londres.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1993): *La Creació de la Fe*. Editorial Moll. Palma.
- MASCARÓ I FORNÉS, JOAN (1993): *La Creació de la Fe. The Creation of Faith*. Editorial Moll. Edició bilingüe.
- MASCARÓ FORNÉS, J. I MARCH QUÉS, J. (1993): *Cartes d'un mestre a un amic*. El Tall. Palma de Mallorca.
- MIR, GREGORI (1998): *Correspondència de Joan Mascaró*. Vol I i II. Ed. Moll. Palma de Mallorca.
- MOSTERÍN, JESÚS (1986): *Historia de la Filosofía. 2. La filosofía oriental antigua*. Alianza Editorial. Madrid.
- PANIKKAR, RAIMON (1997): *La experiencia filosófica de la India*. Trotta. Madrid.

- PI I SUNYER, CARLES I MASCARÓ, JOAN (1994): *Correspondència (1939-1951)*. Fundació Carles Pi i Sunyer d'estudis autonòmics i locals. Barcelona.
- RAJADHYADSHA, N.D. (1986): *Los seis sistemas de la Filosofía India*. Etnos. Madrid. 1997.
- SAMKARA (1990): *La esencia del vedanta*. Editorial Kairos. Barcelona. 1995.
- SCHARFSTEIN, BEN-AMI (1998): *A Comparative History of World Philosophy. From the Upanishads to Kant*. State University of New York. NY.
- VVAA. (1997): Novembre. *Sa revista de Santa Margalida. Homenatge a Joan Mascaró i Fornés*.
- VIVEKANANDA, SWAMI (1915): *Jnana Yoga*. Advaita ashrama. Calcuta. Índia. 1997.
- VIVEKANANDA, SWAMI (1996): *Raja Yoga*. Advaita ashrama. Calcuta. Índia.
- WEBER, MAX (1921): *Ensayos sobre sociología de la religión, II*. Taurus Humanidades. Madrid. 1987.
- ZIMMER, HEINRICH (1935): *Yoga y Budismo*. Kairós. Barcelona. 1998.

Taula (UIB)
núm. 39, 2005

ESTUDIS

ELS EFECTES DE LA SEPARACIÓ/DIVORCI EN ELS FILLS EN EDAT ADOLESCENT I LA PERCEPCIÓ ACTUAL DELS PROFESSIONALS

Isidre Blesa Vidal, Elena Deabecker Garcia De Castro, Neus Melià Sobrevias

RESUM: Aquest treball d'investigació està centrat en els efectes de la separació i el divorci sobre els fills en edat adolescent, tot analitzant quina és la percepció actual d'aquesta problemàtica entre els professionals que treballen amb dita població. L'article que es presenta a continuació és el resultat d'un estudi dut a terme per part de tres Treballadors Socials, alumnes del I Màster en Mediació Familiar, impartit per la UIB (2002-2004).

ABSTRACT: This investigation is an approach of the divorce effects on teenagers, trying to analyse also the perception that workers of this sector of the population have. The present work is the result of an study made for three Social Workers that were studying the first Master in Family Mediation imparted by the UIB (2002-2004).

Presentació

*«La manera en què s'etiqueta un dilema humà, pot cristal·litzar un problema i fer-lo crònic».*¹

*«Si los hombres definen ciertas situaciones como reales, se vuelven reales en sus consecuencias».*²

Fonamentació

Hem triat aquestes frases perquè les hem trobat representatives en el seu contingut en tant que ens varen permetre expressar el que buscàvem amb la realització d'aquest treball d'investigació. Totes elles ens remetent a través d'un fil conductor a la importància i influència de l'observador sobre el fet observat.

Nosaltres no hem volgut deixar de banda aquest fet en l'estudi de la percepció que dels processos de separació i divorci tenen els professionals que treballen amb adolescents.

Així, vàrem voler conèixer quina era la seva percepció, guiats de manera transversal per la hipòtesi que afirma, com anomenà molt bé Thomas (1966), «la manera en què aquests professionals percebin aquestes situacions determinarà les seves actuacions, podent etiquetar i cronificar un problema o remuntar-lo i ajudar els joves o la societat a

¹ HALEY (1976).

² THOMAS (1966) citat a GAMELLA (1997).

créixer com a individus lliures»; dit d'una altra manera, així com percebin la realitat, la faran tornar real quant a les seves conseqüències.

A vegades, quan les nostres teories vers els conflictes resulten insuficients per a poder explicar la nostra dificultat en resoldre'ls, atribuïm en general la culpa d'aquesta insuficiència no a la nostra teoria, sinó a la personalitat dels participants en el conflicte (són massa rígids, resistents, caparruts, controladors, seductors...), al problema (és que la nostra cultura i valors són així...) o als dos.³

Però una de les hipòtesis que alhora vàrem elaborar per afrontar aquesta investigació, és que les percepcions que aquests professionals es fan dels processos de separació i divorci tampoc no són «asèptiques» respecte del context cultural i social que ens envolta, ni del seu propi imaginari social d'aquests fenòmens.

Gràcies a una sèrie de 10 entrevistes realitzades a professionals d'aquest àmbit, pensem fer-nos una idea de quina és aquesta percepció dels divorcis i separacions, quin és el grau de coneixença dels tractaments que poden tenir aquestes situacions, i els valors i creences en què es fonamenten aquests tractaments (per exemple el judicial). Això ens servirà per a valorar com de preparada, madura, de lluny o a prop es troba la nostra societat de l'acceptació de la Mediació Familiar, posat que aquesta es fonamenta també en uns valors i una filosofia concretes.

També esperam que amb les aportacions dels professionals d'aquest camp podrem realitzar un tall per a recollir els significats més profunds que en aquests moments solen donar les persones a aquests processos, de quin model explicatiu venim i quin és el plantejament o bases filosòfiques en què ens hauriem d'anar adaptant per a facilitar l'assentament de la Mediació Familiar com a model d'afrontació de la separació i divorci.

A aquests efectes, feim una breu acotació de quins són els valors i la filosofia en què es fonamenta la Mediació Familiar.

Aproximació a la filosofia de la mediació

Aquest subapartat és un esforç per a aconseguir realitzar una descripció del que pensam són els principis o la filosofia de la mediació familiar, cosa diferent del que seria una descripció pura del procés de mediació. Esperem haver-nos encaminat en aquest sentit, i superar una simple descripció.

Partiríem de l'acceptació i reconeixement que la *realitat* pot variar, créixer i *canviar*. Tot el contrari es podria pensar dels valors de base que guien afirmacions del tipus «fins que la mort ens separi». En aquests tipus d'expressions rituals de la societat, trobam indicis de les bases simbòliques o valors que guien un pensament moldejat pels *cànons*, els quals és evident que varien, i que poden entrar en crisi.

La mediació familiar es basa en part en aquest *principi del canvi*, on les reestructuracions familiars entorn d'aquests faran que les famílies se'n puguin beneficiar o bé estancar i cronificar en el conflicte. Alhora la mediació se'n fa càrrec de la *conducció* d'aquests conflictes, intentant guiar i reformular les atribucions de significat que es donen pel fet cultural i que tant dolor poden arribar a provocar.

La nostra realitat cultural vers els conflictes derivats de la separació i divorci fan que el sistema legal, a través dels advocats, sigui habitualment la primera porta d'entrada

³ Cobb, citada a SUARES (1996).

per a la seva resolució. Sabem que el procediment contenciós no és el més adient per afrontar disputes de base relacional.

La mediació familiar, al contrari que *l'àmbit judicial*, actua com a *agent preventiu* pel que fa a la miriada de possibles disputes i *escalades* legals en processos de separació. També s'actua alhora a nivell preventiu sobre potencials *problemes psicosocials* que poden patir els fills de les parelles separades o en el procés de separació.

Com exemple d'això, podem observar en la població de parelles que es separen o divorcien de forma contenciosa grans indicis dels *Síndromes d'Alienació Parental* (SAP), descrit com l'aparició de signes de rebuig més o menys intensos dels fills cap a un dels progenitors després d'una ruptura conflictiva.

Quan aquest SAP entra en contacte amb el sistema legal es converteix en una síndrome jurídic-familiar en la qual els advocats i els jutges adquireixen responsabilitat en la seva continuïtat.

La mediació familiar és sensible a aquestes situacions, tornant-se un mètode eficaç quan el rebuig és lleu o moderat. Aquest SAP tendeix a cronificar-se quan rep únicament un abordatge jurídic, pel que la *relació entre la mediació i el sistema legal* és imprescindible per arribar a resultats satisfactoris (Bolaños).

La mediació es pot entendre també com un *augment de la consciència de la responsabilitat* que tenen els pares cap als seus fills. La mediació tracta de reduir la permeabilitat del conflicte entre els rols conjugals i els parentals, augmentant la concepció de la *paternitat responsable*. Així direm que desenvolupa un sentit de responsabilitat. És un fet constatat que mitjançant la mediació es retorna als pares o a la parella la possibilitat de gestionar els seus propis acords. Els jutges més conscients de les problemàtiques familiars que suposen de vegades les separacions, han arribat a dir a les parelles, en to cínic, que «era una greu irresponsabilitat per part dels pares deixar en mans d'un jutge que no els coneix de res la responsabilitat de decidir com seria la seva pròpia vida i la dels seus fills d'aquell moment en endavant». Podem observar com en aquest sentit es fa una passa *de la moral*, que remet a la llei i a l'organització social en que les persones es desenvolupen, *a l'ètica* —el que Foucault anomena la pràctica de si— fent del subjecte un actor amb plenes facultats.

Els jutges no coneixen qui jutgen, els advocats recorren a pràctiques farfalloses en benefici propi i dels seus clients, els recursos són cada cop més escassos i la demora judicial es torna una manifestació paradoxal d'injustícia. L'*encriptament* i el llenguatge «enfangat» dels codis transforma els procediments judicials en quelcom completament incompreensible per als «legos», que en som quasi tots.

Sense voler-ho, els tribunals s'han convertit en la manifestació d'un ordre destructiu que no comprenem, però dels efectes del qual no ens podem evadir. Si més no, la Mediació Familiar, precisament fora de l'àmbit judicial, es converteix en una pràctica instituent, en una *crítica radical* d'aquest estat de la situació que tendeix a imposar-se'ns com quelcom totalitzador.

La mediació familiar té també una funció *integradora* i *enfortidora* de les capacitats dels éssers humans per a resoldre conflictes. En aquest exercici es té confiança en les capacitats de les persones per fer-se càrrec de les seves situacions. De fet, la mediació fonamenta i restableix la *capacitat negociadora* de les persones que es troben en conflicte. Aquesta actuació realitzada per les persones en conflicte i que esdevé positiva per a les seves vides, resulta un *aprenentatge o deuteroprenentatge* que els reforça com individus en la creença que són i seran capaços en un futur de resoldre altres dificultats que se'ls presentin sense necessitat d'un mediador ni jutge. En aquest sentit

és un *treball amb projecció de futur*, ja que assenta les bases per a resoldre les situacions futures esdevingudes del natural canvi en les necessitats dels fills pel pas del temps.

La societat ha «evolucionat» donant resposta a les situacions de separacions i divorcis. Així i tot, hi ha una cura extrema pels *aspectes formals* (béns, repartiments, convenis...) però no pels aspectes que de fet van possibilitar que s'unís la parella: l'*afecte* i l'*amor*. Notem que en l'actualitat aquests temes són desatesos quasi completament, quan molts són els cops en què aquests mateixos punts són els que impossibiliten arribar a acords, perquè esdevenen en sentiments molts cops oposats.

Són precisament aquests casos, a vegades els més virulents, aquells en què els pares surten més dolguts i els fills pitjor parats, els que més necessiten una oportunitat per a la mediació. Aquests casos són també els més difícils: acompanyar una parella en la recerca del camí de tornada cap a la llum, entre les restes de doloroses batalles, i afrontant els riscos que això suposa resulten ser experiències de les més intenses que pot viure un mediador en la seva activitat.

La mediació familiar és coneixedora d'aquests mecanismes que impossibiliten les persones i les enquisten dins una perpètua relació disfuncional.

Tant la *neutralitat* com la *voluntarietat* de què gaudeix la mediació familiar, es poden considerar també com a principis que es fonamenten en uns valors determinats, com per exemple el fet de *no jutjar* les persones que presenten dificultats. Sabem per experiència que no resulta benèfic pel seu propi procés. La voluntarietat ens remet de manera constant a valors com la *llibertat* que tenen les persones de fer el que vulguin amb les seves vides. Així mateix remet també a la *responsabilitat* sobre si mateix que gaudeixen les persones, com també la que tenen sobre els seus fills. Podem concloure dient, en aquest sentit, que el *protagonisme de les parts* és quelcom que perdura com a base de tot el procés.

Breu apunt de l'ambient social

Citant Castells (1993) a mode d'exemple, veiem com la brusca irrupció de l'onada de separacions matrimonials i divorcis en la nostra societat a partir, aproximadament, de la dècada dels setanta, va provocar un desconcert gran a les llars, com també un grau d'indefensió per part de la majoria dels fills i de molts de pares, en quedar en desavantatge després de la ruptura del vincle conjugal. L'increment de les separacions i dels divorcis fa que les prediccions futures, almenys a curt termini, no siguin massa bones.

Cada vegada hi ha més llars monoparentals, i encara que sembla que els espanyols seran cada vegada més individualistes, es diria que no saben viure tot sols: Espanya té el menor percentatge de llars individuals de tota la Comunitat Europea, per davall de Portugal i d'Irlanda i molt allunyada de Dinamarca o Alemanya.

A Espanya, des de 1981 el nombre de separacions segueix essent més gran que no el de divorcis. Malgrat a Espanya aquestes xifres no siguin igual d'escandaloses que als Estats Units o a la Gran Bretanya, sí que repercuteixen directament en els infants de la mateixa manera, és per això que hem decidit centrar-nos en els fills i filles de les parelles separades, i en quina és l'atenció que poden rebre potencialment dels professionals que amb ells treballen.

Marc teòric

En aquest treball volíem centrar-nos en els efectes de la separació i el divorci en els fills adolescents per després poder determinar quin era el grau de coneixement o percepció d'aquests processos per part dels professionals. Per això vàrem realitzar una exhaustiva recerca documental, essent els principals punts teòrics desenvolupats i els principals autors citats els que segueixen:

- L'adolescència. (Erikson, 1968), (Palacios, 1990).
- El concepte de família. (Minuchin, 1985), (Castells, 1993).
- Maternitat i paternitat. (Davies i Cummings, 1994).
- La família tradicional actual. (Castells, 1993).
- Divorci i separació. Separació a occident. El divorci com a fet cada cop més comú. (Giddens, 1999), (Castells, 1993), (Barbagli, 1990).
- El divorci com a procés. (Cimadoro, 1982).
- El divorci constructiu. (Díaz, 1986).
- Com explicar-ho als infants. (Wallerstein, 1980).
- Els efectes immediats de la separació en els propis pares. Canvis emocionals. Canvis estructurals. Relacions agressives dels infants. (Castells, 1993).
- Les noves parelles. La desqualificació del pare absent. (Daly, Wilson, 1996).
- Efectes immediats de la separació en els fills. Sensacions. Fora de casa. (Castells, 1993).
- Conflictes de lleialtats. (Castells, 1993).
- Respostes segons l'edat. Infants de 0 a 3 anys. Infants de 3 a 5 anys. Infants de 6 a 8 anys. Infants de 9 a 12 anys. Adolescents de 13 a 18 anys. (Castells, 1993), (Gardner, 1978).
- Diferències importants segons el sexe. (Hetherington, 1991).
- Canvis relacionals familiars post separació. El guanyador. (Castells, 1993).
- Abandonament de les funcions parentals. (Castells, 1993).
- Nous rols dels fills. (Castells, 1993).
- Relacions amb la família extensa. (Castells, 1993).
- El règim de visites. L'establiment de les visites. El progenitor sense la custòdia. (Hetherington, 1991), (Umberson, Williams 1993), (Bray, Berger, Touch, Boethel, 1993).
- Tipus de pares visitants. (Castells, 1993).
- Els infants i l'escola. Augment o disminució del rendiment escolar. (Castells, 1993).
- Factors importants per tenir bons resultats. Les relacions pares i fills. (Castells, 1993).
- El suport de l'entorn. (Castells, 1993).
- Nins que no accepten la separació. (Castells, 1993).
- Conseqüències a llarg termini. A l'any i mig. Als cinc anys. Als deu anys. (Wallerstein, 1980), (Castells, 1993).

Investigació i mètode

En el primer any de la Investigació (2002-2003), vàrem consultar una extensa bibliografia en relació a les separacions i divorcis centrada especialment en l'adolescència i els efectes tant psicològics com emocionals o estructurals damunt pares i fills.

Una vegada preparat el cos teòric-hipotètic resultat d'una compilació de diversos autors experts en el tema, decidirem comparar-ho, sempre dins les nostres possibilitats, amb la realitat d'un grup de 10 nins de Mallorca provinents d'un contexte educatiu, elaborant una entrevista semiestructurada que tractava àrees importants extretes dels estudis dels autors esmentats.

En el segon any de la Investigació (2003-2004), vàrem centrar el focus d'aquesta en una mostra representativa del grup de professionals que estan en contacte diari amb adolescents en el seu lloc de feina per tal de conèixer la seva opinió vers la separació i divorci, tot captant la percepció que tenen dels possibles factors de risc, com fan la seva detecció i quina tipologia d'actuacions posen en moviment en aquests casos. D'igual manera vàrem intentar esbrinar quin és el coneixement que actualment es té de la mediació en aquests àmbits.

La mostra de professionals que hem seleccionat pertanyen a:

— L'àmbit educatiu: mestres, tutors, orientadors, treballadors socials... ja que l'escola o l'institut és un lloc a on els al·lots acudeixen diàriament, motiu pel qual hipotetitzem que poden crear relacions més fortes i quotidianes i a on es poden detectar símptomes fruit dels canvis en el dia a dia.

— L'àmbit del lleure, on creiem que poden establir relacions més íntimes amb els professionals, donat que són relacions més d'igual a igual. Aquí inclouríem els educadors de medi obert o monitors de clubs d'esplai.

— Altres àmbits: professionals de la prevenció de drogodependències principalment psicòlegs.

En els dos anys de la investigació vàrem desenvolupar un cos teòric en el qual definíem els possibles problemes que poden presentar els fills de pares separats. Seguidament es varen fer entrevistes semi-estructurades tant als adolescents, el primer any, com als professionals el segon. El primer any ens dedicàrem a recollir informació de:

- Moment de la separació.
- Informació que es va manejar.
- Canvis estructurals que es produïren a la vida quotidiana.
- Canvis relacionals ocorreguts.
- Suport rebut.
- Possibles repercussions.
- Sentiments subjectius en el moment de la separació.
- Perspectiva actual.

Als professionals els hi vàrem demanar informació sobre:

- La percepció de la pròpia feina.
- La percepció de la separació i/o divorci.
- La percepció dels efectes del divorci sobre els fills adolescents.
- La percepció de la pròpia actuació.
- La percepció sobre la mediació.

Conclusions

És evident que amb la petita mostra que vàrem triar per a la nostra investigació no podem treure unes conclusions generalitzables a tota la població d'adolescents o a tota la comunitat de treballadors que hi fan feina.

Una vegada finalitzades les entrevistes, les transcrivíem i es comparaven per tal de trobar els punts comuns i els diferents segons les referències teòriques dels autors consultats i de les opinions donades pels adolescents, els primers atribuint efectes devastadors a la separació o divorci damunt els fills i els segons en molts casos en un elevat estat de confusió. En molts casos ens vàrem trobar amb al·lots adolescents que es sentien culpables de la situació que atravessaven els seus pares. Aquest és un fet que no s'aborda de cap manera des del context educatiu on vàrem realitzar les entrevistes.

Com a resultat de l'anàlisi de les entrevistes realitzades als professionals que actualment estan treballant en diferents contexts amb al·lots i al·lotes en edat adolescent, entre els quals s'hi troben fills de pares separats, podem concloure que:

— Les troballes fetes sustenten en molts de casos la manca per part dels professionals d'un model teòric-explicatiu integrador de les situacions que viuen els adolescents quan es produeix una separació dels pares. En la majoria dels casos s'entra en percepcions reduccionistes dels processos de separació, basades en explicacions lineals (causa-efecte), i d'altres basades en la idiosincràsia dels individus. Així, és d'esperar que les intervencions que es realitzen en conseqüència per part dels professionals es centrin en parar atenció al comportament dels menors moltes vegades sense tenir en compte la globalitat del procés de la crisi familiar per entendre-ho.

— Hi ha una manca de coneixement de la mediació per part dels professionals que treballen amb adolescents, essent moltes vegades professionals de la relació d'ajuda. Només un 30% d'aquesta mostra de professionals tenien un coneixement òptim del procés de mediació familiar.

— Quant a quin és l'escenari cultural actual respecte als processos de separació i divorci, trobem, basant-nos en les reflexions i argumentacions que ens varen donar els professionals, que hi ha un *canvi cultural* propici per a la inserció dels mediadors familiars a les Illes. Per contra, s'era conscient que vivim en un context cultural en què no es té el costum d'acudir a un professional d'ajuda, és més, hi ha un cert tabú a anar-hi.

— Un cop els vàrem explicar quines són les funcions que porten a terme els especialistes en mediació familiar, els professionals entrevistats ens varen manifestar un posicionament a favor de la seva posada en funcionament, tot argumentant que la seva pràctica pot resultar preventiva de malestars i agreujaments futurs en la salut psíquica familiar.

Bibliografia

- BARBAGLI, M. (1990): *Provando e riprovando. Matrimonio, famiglia e divorcio in Italia e in altri Paesi occidentali*. Bologna. Il Mulino.
- BOLAÑOS, I.: *Disolución de disputas legales en mediación familiar*. Educació Social, 8, 93-100.
- GAMELLA, JUAN F. (1997): *Historia de Julián*, Madrid, Editorial Popular.
- BRAY, J. H. i BERGER, S. H. (1993): *Development issues in stepfamilies research project: Family relationships and parent-child interactions*. Journal of Family Psychology, 7, 76-90.
- CASTELLS, P. (1993): *Separación y divorcio. Efectos psicológicos en los hijos*. Barcelona. Planeta.
- CIMADORO, M. S. (1982): *Evaluación y orientación del grupo familiar en proceso de divorcio. Algunas consideraciones teórico-prácticas*. Revista de Terapia Familiar nº 9. 138-140.
- DAVIES, P. T. i CUMMINGS, E. M. (1994): *Marital Conflict and child adjustment: An emotional security hypothesis*. Psychological Bulletin, 116, 387-411.
- DALY, M. i WILSON, M. I. (1996): *Violence against stepchildren*. Current Directions in Psychological Science, 5, 77-81.
- DIAZ C. M. (1985): *El ciclo del divorcio en la vida familiar*. En Revista de Terapia Familiar nº 15. 16-18.
- DIEZ, F. i TAPIA, G. (2000): *Herramientas para trabajar en mediación*. Barcelona, Paidós.
- HETHERINGTON (1991): *The role of individual differences in family relations in coping with divorce and remarriage*. En P. Cowan i E. M. Hetherington (Eds.). Advances in family research: Vol. 2: Family Transitions, pp. 165-194. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- MINUCHIN, S. (1985): *Calidoscopio familiar. Imágenes de violencia y curación*. Barcelona. Paidós.
- PALACIOS, A. J., MARCHERI A. i COLL, C. (1990): (Comp). *Desarrollo psicologico y educación I. Psicología Evolutiva*. Madrid. Alianza.
- SUARES, M. (1996): *Mediación y Conducción de disputas, comunicación y técnicas*. Buenos Aires, Paidós.
- UMBERSON, D. i WILLIAMS, C. L. (1993): *Divorced fathers: Parental role strain and psychological distress*. Journal of Family Issues, 14, 378-400.
- WALLERSTEIN, J. S. i KELLY J. B. (1980): *Surviving the break-up. How children and parents cope with divorce*. Nova York, Basic Books.

LA RESOLUCIÓN DEL CONFLICTE A MALLORCA EN EL SIGLE XX. LA PERSPECTIVA HISTÒRICA

Maria Cánovas Sotos

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Aquesta investigació fou realitzada durant el *1^{er} Mestratge en Mediació Familiar* organitzat per la UIB i sota la direcció de la professora del departament de Filosofia i Treball Social de la UIB Josefa Cardona Cardona, i el Director de l'Escola de Teràpia Familiar de l'hospital de Santa Creu i Sant Pau de Barcelona, Joan Lluís Linares. Vam decidir investigar i «rastrear» com el conflicte social i la seva resolució anava canviant, evolucionant o, perquè no dir-ho, complicant-se a mesura que la societat avançava.

Certament acotarem en temps i espai, i ens decantarem per les coordenades que culturalment i temporalment ens eren més properes, la societat mallorquina al segle XX, dedicant-nos a la Mallorca de l'interior i de quina manera, el substrat social, ideològic, polític i cultural marcaven el ritme en l'encarament del conflicte. S'observa una gran diferència entre la primera meitat de segle (que permet el manteniment de figures sorgides al segle XIII) i la segona meitat, on els esdeveniments socioeconòmics (boom turístic, immigració i el reconeixement dels drets amb la constitució de 1978) acceleren els canvis i provoquen fenòmens com l'excessiva judicialització de les relacions. Ens trobam, doncs, amb la necessitat d'articular noves estratègies per aconseguir acords estables en el temps sense haver de passar pel «mal tràngol» de sotmetre's a la decisió judicial. Es repassen a les noves formes d'intervenir en el conflicte; l'arbitratge, la mediació comunitària, la mediació familiar... per tenir una foto-fixa de la situació actual. L'anàlisi de cada una d'aquestes formes d'intervenció ens deixa la porta oberta a properes investigacions.

ABSTRACT: This investigation is done in the First University Master on family intercession that took place in Balearic University 2002-2004. The master's management was taken by Professor Josefa Cardona Cardona (philosophy and social work department) and Doctor Juan Luis Linares director of family therapy school of Barcelona. We decided that this work to investigate to find out the reason why the problems and their solution have been changing as time has been going by. We choose Majorca's 20th century society as starting point of our study due to time and culture proximity. We based the study on the inland people of Mallorca and how their political, cultural, and ideological behaviour and evolution changed the way problems were solved. We find a big difference between the first half of century (touristy «boom», immigration, political changes...etc) accelerate the changes and improve the number of family court-cases. Therefore the new situation requires new relationship solutions to obtain steady agreements without court measure, if possible. We also look deep inside to new ways of problem's solutions: arbitration, community mediation and family intercession in order to have a «standing picture» of nowadays situation. The analysis of every different situation leaves an open door to future investigations.

1. La societat «cau» del conflicte

Parlar del conflicte i de la seva solució és parlar de la dimensió social de l'home: des que hi ha convivència (sigui aquesta d'una petita unitat com una família fins a una gran comunitat) hi ha conflicte. La vida humana ho és en la mesura que se realitza com a comunicació i convivència. Es poden apuntar dues grans posicions antagòniques defensades per distints pensadors; una segons la qual la vida en associació no és més que la forma peculiar d'existència de l'ésser humà (Locke, segle XVIII), l'altra, els homes són per naturalesa asocials, egoistes, enemics de la vida en comú (Hobbes, segle XVII). Possiblement cada home té alhora la necessitat o exigència de sociabilitat i una tendència d'insolidaritat individualista. Podríem fins i tot atrevir-nos a dir que aquí ens trobam davant el primer conflicte?

Sigui com sigui, el fet és que la vida de l'home es desenvolupa i es consolida en l'acció i per tant ha de sortir inevitablement dels límits de la seva individualitat «entrant» en el món exterior. En aquest món exterior coincideix i es troba amb altres subjectes que per viure han hagut de sortir també de la seva individualitat. A totes les societats —associacions d'individualitats— és inevitable la necessitat de coordinar alguns tipus de control social per garantir uns mínims d'organització col·lectiva. Aquesta organització pressuposa que el propi grup estableixi les pautes d'actuació perquè cada membre sàpiga el que ha de fer en cada circumstància i les conseqüències que hi haurà segons l'acció feta. Veiem aquí una de les formes de prevenció del conflicte. Aquesta acceptació del control social es fa a través d'un procés de socialització per a que els individus interioritzin els models de conducta. L'eficàcia dels distints tipus de control varien segons les societats i també varien segons l'evolució d'una mateixa societat (dels estaments socials, les generacions, les èpoques...).

En la prevenció del conflicte social i/o la seva resolució ens trobam històricament amb una multiplicitat de *pautes de comportament* (allò que la societat accepta i assumeix com a model de conducta) i *normes de conducta* (principis i lleis creades explícitament i donades suport per un sistema de sancions). Les normes de conducta originen la creació del Dret. Del conjunt de pautes de comportament i normes que les col·lectivitats s'atribueixen podem dir que a les societats judeo-cristianes (i també a moltes altres, però ens referirem a partir d'ara al nostre referent històric) han conviscut agrupades en diferents tipus de codis dels que en podríem destacar tres:

1. El codi moral i/o religiós.
2. El codi jurídic o legal.
3. El codi d'usos socials o costums.

Hi ha múltiples sectors de les relacions socials que, tot i estar regulats jurídicament, reben la influència, a l'hora de la recerca de solució del conflicte, de la importància que s'atribueixi a factors religiosos, polítics, morals, de costums... Els defensors de la «legalitat vigent» a dia d'avui determinarien que tot està regulat (i per allò que no hi està encara, existeixen tècniques jurídiques tal com l'analogia, o recórrer a l'equitat o als principis generals del dret) però el que és cert i segur és que *la complexitat de les relacions humanes està conformada per molts altres aspectes (culturals, socials, psicològics...) de cada una de les parts en conflicte o en interacció.*

De tot l'exposat fins ara ja podem apuntar que el naixement de l'ordenament jurídic és peça clau en la regulació de la societat però, pensam nosaltres, no podem deixar de banda de cap manera l'existència d'altres codis o fórmules de resolució de conflictes, ni abans del Dret ni paral·lelament a la seva vigència on apareixen noves formes d'intervenció.

1. *El codi moral*

La moral i el Dret són avui en dia considerats com a dues formes completament distintes de normativitat. Però només fa uns 300 o 400 anys que la distinció està feta. Abans era tot un cos normatiu (Tomasio i Kant són els referents en la doctrina de la separació entre moral i dret). La norma moral no es pot imposar sinó que avui en dia té a veure amb els valors (hi ha d'haver consciència i intenció) que cada persona té i incorpora, amb les seves relacions amb els altres. La norma jurídica ho és independentment del reconeixement o assentiment de la persona obligada.

2. *El codi religiós*

La religió pot ser entesa com a forma històrica d'orientació humana a una societat concreta (cada societat té el seu propi codi resultat de la doctrina que impera i de la configuració de la pròpia societat. Per ex. el codi pot ser diferent entre un cristià del centre de Mallorca al d'un cristià dels EE.UU). És cert que també com passa en el codi moral, hi ha hagut etapes en què es confonien les distintes formes de resoldre els conflictes fins que en l'actualitat hi ha una separació real i efectiva entre religió i normativitat social. És curiós veure com fou precisament amb l'aparició del Cristianisme on es va produir l'escissió entre allò jurídic i allò religiós (a Déu allò que és de Déu i al César allò que és del César). Com deim, l'escissió fou teòrica i durant segles Religió i Dret han estat fortament vinculats i s'han influenciat recíprocament.

Amb la fractura de la unitat religiosa europea (l'esperit de la reforma propugnava la tornada a l'espiritualisme sense la intervenció de l'església) i el pluralisme de creences es va anar desvinculant la relació Dret/Religió. L'activitat política, l'econòmica i per tant la forma de relacionar-se les persones, en definitiva la societat es varen alliberar de la subordinació a la religió per resoldre els conflictes que anaven sorgint (*La ética protestante y el espíritu del Capitalismo*, de Max Weber). En l'actualitat, i independentment de la influència que s'exerceix a través de les organitzacions religioses sobre la configuració del Dret, el que és palpable és que la religió és un factor molt important de les conviccions ètiques de la majoria dels pobles i continua essent un poderós principi de pressió social, un poder fàctic que pot fer decidir una organització social, una manera de viure i resoldre els conflictes inherents a tota forma d'organització.

En el cas concret de Mallorca, i més si ens fixem en els pobles de l'interior observem com està encara present aquesta influència dels cànons religiosos en la quotidianitat; ex. És notícia si no se segueixen ritus tal com batejar un infant, casar-se per l'església... Tot i estar reconegut que qui ho fa no és practicant de la religió. També continuen alguns costums que identifiquen celebracions amb determinats aliments i el seu incompliment encara en alguns pobles i/o famílies són criticats negativament. En relació a la solució del conflicte tant a nivell social com a l'àmbit privat, fins fa poques dècades (i encara en trobam algunes manifestacions) la figura del capellà del poble era important. No era evidentment la seva funció pública principal però sí que formava part del tarannà que se li atribuïa. En tot cas era sobretot a l'àmbit privat on podia «mediar» en el fet que parelles amb dificultats conjugals continuassin la vida en comú «per bé dels fills». Com veiem no es una mediació sinó més aviat una activitat de consell i recomanació en base a unes creences i en no poques ocasions la forma més elegant de perpetuació del conflicte, però les persones majors amb les quals hem parlat (i d'altres no tant majors que creuen en aquesta funció) pensen que realment així es posava fi al problema i se'n prevenien de futurs.

3. *Els usos socials i la costum*

Alguns autors han considerat la tesi que «els usos socials constitueixen un tipus peculiar i independent de normativitat» (Teoría del Derecho de Fernández, G. A.) la funció dels quals és realitzar dins la societat el valor del que és convenient i oportú des del punt de vista de la bona educació «les bones costums contribueixen poderosament a un desenvolupament respectuós i gratificant de les relacions que es produeixen dins el sistema social de vida» (Teoría del Derecho de Benito de Castro Cid). Si fallen la vida social se deteriora progressivament. Pareix clar que els usos socials són un element ordenat present al sistema social. És possible que a les ciutats i grans ciutats no siguin un referent i que l'única normativitat acceptable per a tothom sigui la continguda en els codis jurídics però també és veritat que, com més petita és una comunitat, més fàcil és que mantinguem usos i costums que res tenen a veure amb el Dret i sí amb normes de convivència tant socials com d'àmbit més familiar.

En totes les relacions de la vida, hom es planteja el projecte d'actuar correctament, encara que ho aconsegueixi de diferent manera en els distints camps d'actuació; *fent l'oportú* (usos socials), *obrant en justícia* (Dret) o *fent el bé* (moral). Totes aquestes diferències convergeixen complementàriament per a que l'home pugui realitzar més fàcilment el seu projecte vital. Una manera de diferenciar les normes jurídiques dels usos socials té a veure amb la forma de sanció. En el Dret es té prevista quan hi ha incompliment de la norma (sistema policial, judicial, penitenciari...) i en el cas dels usos la sanció és més desorganitzada i difusa i molt menys objectiva. La seva gravetat depèn més de la personalitat social i influència del subjecte i les circumstàncies sociològiques. S'han de diferenciar els usos del que és el costum. Segons Federico Carlos de Savigny, jurista alemany del segle XIX, la costum és la peça angular de com resoldre el conflicte social. Així com augmenta la complexitat de la vida social es fa necessària una interpretació de la mentalitat de la comunitat. El costum procedeix de la mateixa societat no organitzada que observa reiteradament una conducta. Aquest fet era freqüent en les èpoques en que hi havia menys acceleració i mobilitat social i els models de comportament eren adients per a les circumstàncies imperants.

2. La configuració de la societat mallorquina del s. XX

Durant el segle passat Mallorca va viure una transformació molt marcada per un fet com el turisme de masses. Aquesta activitat ha estat el motor de canvi de la societat i ha afectat en gran mesura la configuració de la població. Un exemple clar és veure'n els moviments migratoris: abans del «boom» turístic, sobretot els primers 25 anys de segle, la població mallorquina emigrava a Sud-Amèrica principalment. A partir de 1940 (després de la guerra civil) i més encara de 1960 (any oficial del «boom») Mallorca passa a ésser terra receptora d'un important nombre de famílies de diverses regions que venien a donar resposta a la gran quantitat de demanda de mà d'obra que hi havia a l'illa. És evident que això marcarà un ritme nou a la societat que afectarà a molts aspectes; econòmic, laboral, familiar, de relacions amb persones «d'altres costums»... D'aquesta adaptació a les noves estructures sorgiran també noves formes de donar solucions als conflictes de sempre i als que aniran apareixent. De tot això en parlarem tot seguit. Ara anem a explicar com era Mallorca en el període 1900-1936/39. Ens emmarcarà la forma d'ésser d'una col·lectivitat.

2.1 La primera part de segle. 1900-1936/39

2.1.1 Emmarcament polític

El 1903 el mallorquí Antoni Maura forma Govern com a cap del Partit Conservador. La seva hegemonia política a les illes dura fins quasi la 1^a dictadura. La política es fa través dels cacics. Donat suport per la burgesia i l'exèrcit, i d'acord amb el Rei Alfons XIII, el Capità General de Catalunya Primo de Rivera, agafa el poder l'any 1923. Dimittit Primo de Rivera per manca de suport, els republicans guanyen les eleccions municipals de 1931. Alfons XIII abandona el país.

Durant el període republicà l'associació per la cultura de Mallorca elaborà un projecte d'Estatut d'Autonomia per Mallorca i Eivissa. En la mateixa època, Joan March, diputat de dretes, manejarà els fils de l'economia mallorquina i, juntament amb Matutes, també la d'Eivissa. Es converteix durant molt de temps en l'àrbitre de la situació política. Els mecanismes de poder a Mallorca sempre han funcionat sobre la mateixa base: establint un lligam directe entre el poder econòmic —la propietat de la terra a principis de segle— i la delegació del poder central. La figura del camic local i la del «jefe provincial» són dos elements indissociables. Caciquisme i provincianisme; predomini de la dreta conservadora i dependència política han estat dos caires de la mateixa moneda. El clientelisme de base rural (que més endavant evolucionarà cap a altres mètodes de control) possiblement sigui fruit d'una llarga història de derrotes de la població de l'illa. Com analitza Josep Melià en el seu llibre *Els Mallorquins* ja a l'any 1967: «...de la repressió de la revolta dels pagesos (1450) a la de les Germanies (1522), de la conquesta de l'exèrcit castellano-francès (1715) a la rebel·lió franquista (1936) hi ha un llarg camí de derrotes i atemptats contra els drets col·lectius d'aquest poble. Un poble petit que ha vist com l'Estat sempre ha fet costat als poderosos. *I les derrotes conformen estructures socials i mentalitats*».

Per altra banda, i tal com assenyala Janer Manila (1980) a *Història de l'illa de Mallorca*: «el caciquisme imperava arreu de l'illa i molt sovint es feia una política de recomanacions i favors».

La guerra civil només agreujà la situació social i no calen explicacions.

2.1.2 La societat

Hem fet un breu repàs a la situació política per entendre un poc més com era la vida a principis de segle. Podem dir que des del punt de vista social hi ha dues «formes de vida»; la vida urbana de Ciutat i la vida rural de la resta de l'illa. Un aspecte a tenir en compte dintre de la societat mallorquina de la primera meitat del segle XX fou l'aparició del turisme. Aquest turisme incipient, fou promogut oficialment a partir del 1905 amb la creació per la Cambra de Comerç de la «Societat de Foment del turisme a Mallorca». Es dedicava a l'organització de serveis turístics i de la publicitat de Mallorca cara a l'exterior.

Es fa referència a un turisme carregat de color, artistes, pintors, escriptors... que s'integraven a la vida mallorquina. El caràcter mallorquí, afable i hospitalari ho era també amb els estrangers, oferint-los hostatge. Aquests nous contactes amb persones totalment desconegudes no suposaren cap motiu de conflicte, aparentment, amb els costums i tradicions de la vida en els pobles. A Ciutat sí es començaren a donar algunes situacions conflictives, arrel de l'aparició del turisme. Aquest era de classe alta i necessitava comoditats pròpies a la seva posició. La construcció de «l'*Hotel*

Mediterráneo» fou motiu de nombrosos conflictes socials, amb les barriades properes que s'oposaven a la seva construcció. Però una vegada més els interessos del poble no foren escoltats i al 1923 fou inaugurat amb la benedicció de l'església. És de suposar que els homes bons o persones amb més autoritat moral intercedissin per negociar els interessos d'ambdues parts, però com quasi sempre, primà l'interès econòmic. A Ciutat hi ha moviments socials tal com l'associacionisme obrer, l'edició d'un diari «El Obrero Balear», la constitució de la U.G.T. l'any 1925 que perdurà fins a l'any 1936. També destaca el moviment social i obrer catòlic (societats de socors, sindicats, cooperatives...) la federació de sindicats catòlics femenins (1005 obreres l'any 1928).

Destaca l'augment de població a Ciutat durant tota la meitat del segle XX de gent provenint dels pobles i també el pas d'una economia basada en el sector primari (agricultura) cap a la indústria i el sector serveis principalment a causa del turisme. En quan a la resta de l'illa, la primera meitat del segle s'ha caracteritzat més aviat per l'immobilisme social. L'economia basada en l'agricultura i poca indústria (ex. la del calçat), la manca de comunicacions entre pobles, la necessitat de cada família de fer-se'n càrrec quasi d'una economia de subsistència, conreant les seves terres o les del senyor (qui vivia a Ciutat la majoria dels casos). La història de les derrotes polític-socials que hem esmentat més amunt, la forta influència de l'església associada sempre al poder que actua sempre més aviat des d'una òptica repressora, de manteniment de privilegis per al poder econòmic i de càstig i compliment de cànons per als més desfavorits econòmicament.

Per que no dir-ho també, el propi territori aïllat que en ocasions ha servit per preservar valors culturals importants, també té l'altra cara de la moneda; la dificultat d'accés a altres formes de vida, a noves formes de pensament, si més no, a la informació. Aquesta dificultat i el paper de l'església en la Mallorca rural se conjuguen perfectament en un dels motius de conflicte social, per suposat soterrat i tàcit com ens correspon als mallorquins, i que s'ha donat a tots els pobles de l'illa: l'antisemitisme. Els descendents dels jueus conversos fins fa molts pocs anys només es casaven entre ells perquè la resta dels mallorquins tenien quasi prohibit fer-ho. Era una norma tàcita entre les famílies i qui no la contemplava estava exposat al «judici» del poble, al rebuig de la pròpia família i en ocasions a pèrdues d'herències. Per això les persones majors de 60-70 anys que són descendents dels jueus conversos duen els dos llinatges. *S'evitava el conflicte.*

La guerra civil i la victòria del conservadorisme no fa sinó accentuar el caràcter tancat, temorós i introvertit dels mallorquins. El caciquisme talla amb qualsevol intent de revolta de treballadors i/o agricultors. Tot això plegat, òbviament determina el tarannà d'un poble que veu com millor fórmula evitar els conflictes socials que no encarar-los. Els conflictes familiars també queden sempre dins l'àmbit de la família i com a única excepció es permet el consell del capellà. Com veurem més endavant la figura de «l'home bo» és també utilitzada en els pobles de Mallorca per assistir a les conciliacions i assessorar sobretot en conflictes de caire col·lectiu o entre dues o més famílies.

2.2 La segona meitat del segle XX

2.2.1 La societat

Uns anys després de la primera onada d'immigrants que visqué Mallorca (1940-1945), procedents de la península, de les àrees més afectades per la guerra civil, i que suposà una situació difícil i complicada de la vida en els pobles, a causa del racionament i de la falta de matèries primes, *es va reprendre un somni a penes iniciat: el turisme*. A partir del 1951 es recupera l'aflluència de persones que venien a gaudir de les Illes Balears, gràcies a l'experiència adquirida durant els anys 20-30, i al promotor «Fomento del Turismo». Entre el 1951-1973 es viu una etapa d'autèntica bogeria no tan sols pels illencs sinó també pels visitants. L'augment de l'oferta turística requereix mà d'obra que ràpidament sorgeix dels pobles, els joves cansats de treballar el camp emigren cap a la ciutat per guanyar diners de forma més ràpida.

Aquest impacte afecta a totes les classes socials, als pobles i a la ciutat, es construeix sense aturar a les costes mentre el camp s'oblida i es degrada. Els primogènits veuen com els costums i tradicions de l'heretat es tornava contra ells (Palma-Ciutat. Diari de Mallorca. Balear S.A.).

Era una autèntica ruptura amb el passat, es tractava del «Boom Turístic» tan recolzat per Manuel Fraga Iribarne (Palma-Ciutat. Diari de Mallorca. Editora Balear S.A.). Es crea una societat que veu créixer el seu poder adquisitiu de la nit al dia tant de les classes treballadores i pagesos com el de les classes més altes. El mallorquí amable, amic dels estrangers veu atacada *la seva identitat* de poble tranquil, i el que més estima: *la terra*. Doncs de cop i volta es barregen dues cultures diferents, el mallorquí i la persona de la península que ve a Mallorca a millorar les seves condicions de vida. Formes de vida, d'entendre-la distintes i a vegades contradictòries. Per tant la immigració s'integra amb dificultats no només per tenir una altra cultura, sinó també per pertànyer a una classe social diferent a l'autòctona. Aquest fet donà lloc a un canvi traumàtic en la societat afectant no tant sols en el seu comportament social així com a tota una estructura social. Nous conflictes que fins el moment no existien, comencen a sorgir, així que es necessitava posar noves formes de resolució en funcionament, ja que els antics mètodes no eren vàlids.

2.1.2 Situació política-jurídica

Després d'una etapa franquista, s'accepta una obertura a l'economia exterior, promocionant el turisme, però al mateix temps no hi ha reconversió de la política interior. Amb l'arribada de la democràcia (1975) s'obri la porta de la política del país cap a forces que fins aleshores havien estat actuant en la clandestinitat. El fet més important és l'aprovació de la Constitució l'any 1978. Un dels fets que ens diferenciarà de la resta de la península, exceptuant el País Basc i Catalunya és el reconeixement de la nostra identitat i de la reivindicació de l'Estatut d'Autonomia (aprovat el 1983). Amb aquesta estructura política es vol assegurar i reconèixer tota una sèrie de drets que fins ara es consideraven inexistents i per tant no es podien reclamar. A partir del moment que son aprovats per les Corts Generals, s'obrin nous camins legítims per poder reclamar i exigir. La justícia com a sistema o institució que dóna i lleva raons, va adquirint un paper important. Aspectes que eren resolts verbalment amb companyia dels homes bons (com ara veurem) necessiten ja una nova manera de resolució dels conflictes: *el litigi*.

3. Els mètodes tradicionals de resolució del conflicte

Per poder entendre com es resolien els conflictes a Mallorca, qui eren les persones amb autoritat reconeguda i legitimada pel poble i pel poder polític, ens hem de remetre a la conquesta del Rei Jaume I. Un fet essencial que es va donar amb la conquesta fou la creació i configuració dels municipis. Aquest fet donà lloc al reconeixement de les llibertats i dels drets individuals i la participació del poble en la vida pública (en contraposició al sistema feudal del que, possiblement gràcies a la insularitat, Mallorca n'havia quedada alliberada). S'inicià l'ordenament de l'administració pública i s'incorporaren les illes al món medieval europeu. L'aparició de la municipalitat fou feta pels repobladors de Catalunya amb ànsies de llibertat i sobretot les ganes de ser propietaris de les terres a conrear.

Un dels primers motius que donà lloc a la creació del sistema jurídic eren els possibles conflictes que sorgissin del repartiment de les terres i també per resoldre contenciosos nous arrel del reconeixement dels municipis i les llibertats individuals. El fet més significatiu fou el naixement d'institucions representatives, on tant el poder real com els municipis, amb els seus representants, veien legitimats els seus interessos. Tot el que s'ha dit es promulga en el segle XIII en una «*carta de franqueses*» que ofereix similituds a altres de Catalunya, essent de les més modernes i progressistes. Es recullen els àmbits de les competències, els límits entre allò municipal i judicial. La Carta fou la base del posterior sistema jurídic mallorquí.

3.1 El món públic: els homes

La gent dels pobles és afable i persona d'entrar en pocs conflictes, més be conformista, sol ser persona de casa seva i de la seva família. Són respectuosos amb els superiors i agraïts pels favors rebuts, (Mallorca, 2º volum, Arxiduc Lluís Salvador. G.B. pàg. 176). La vida en els pobles és tranquil·la i monòtona, però es caracteritza per conservar els costums i tradicions, la gent viu als carrers. Tradicionalment la vida pública estava conferida als homes. Eren els qui participaven en política, els qui podien anar als cafès i altres llocs d'esbarjo (hagués estat molt mal vist que una dona entrés a un lloc així ni que fos acompanyada del seu marit), (codi moral i/o de costums). També eren els homes els qui treballaven de pagesos, de menestrals... és a dir, els que sortien de la llar. També només ells feien de mercaders i es relacionaven amb altres homes per fer els negocis de la compra-venda de finques, animals, productes de la terra i altres transaccions. La dona no tenia altre paper que el de mare i esposa després del de filla. Tot i que en el dret foral mallorquí ens trobam amb un dels codis més favorables a la dona en quan a la propietat en el règim matrimonial, per exemple en la separació de béns, apunts del I Mestratge Universitari en Mediació Familiar. UIB, (Ponent: Munar Bernat P.A.) no és menys cert que la dona ocupava un lloc secundari en relació a l'home. Primer sota la protecció del pare i després la del marit. Més endavant veurem que dins l'àmbit familiar «el domini» no estava tan clar que fos de l'home. En resum, tot allò públic era competència masculina també en els inicis del segle XX.

3.1.1 El valor de la paraula

A Mallorca fins ben entrat el segle XX, podríem dir fins els anys 80, la paraula va ser considerada com la primera font de credibilitat i validesa en relació a totes les formes d'arribar a entendre's els homes.

Podríem distingir dos àmbits d'ús diferenciats:

- L'àmbit privat.
- L'àmbit social.

Dintre de l'àmbit social, qualsevol acte, negoci o acord era fet de paraula en la majoria dels casos. És cert que existien els notaris per donar fe, per escrit, d'aquests, encara que eren pocs els qui podien accedir, per la despesa econòmica que suposava i en els pobles els pagesos no tenien costum de resoldre els problemes de forma escrita, sinó més bé era la paraula la que donava validesa als tractes fets com exemple, qualsevol negoci o intercanvi relacionat amb l'agricultura, com a mode de viure dels pagesos, es feia verbalment i quasi sempre s'acabava la frase dient: «jo som un home de paraula». Per tant l'acceptació de la paraula en la Mallorca rural era inqüestionable en actes com la compra-venda, drets de pas, préstec monetari o repartiment d'herències... Es complia sempre en els termes acordats per les parts, encara que cada una d'elles anés acompanyada del seu home bo. El seu reconeixement social evoluciona paral·lelament amb la societat fins un moment que es produeix una pèrdua de valor, per tant ja no és vàlida com eina «d'acord» entre les parts d'un conflicte.

En l'àmbit privat, dintre de la família, entre amics... qualsevol fet contat era considerat vàlid si aquell que ho contava era una persona coneguda i de «fiar». Quan un pare o una mare deia alguna cosa als fills, aquests no ho qüestionaven. La paraula tenia l'autoritat moral del qui la pronunciava i el respecte indiscutible. Avui en dia el diàleg i la confrontació d'opinions és un fet, i així ha d'ésser, sense perdre el sentit del què vol dir educació i guiatge.

En cada un dels àmbits cal assenyalar, que allò que era dit, era respectat i així es mantenia, perquè ho havia dit aquella persona. En l'evolució que la societat coneix i amb l'aparició de nous elements (nous ciutadans, nous codis de comportament, nous drets...) necessitam altres eines que donin validesa als acords presos per donar per finalitzat un conflicte o per prevenir-lo. És curiós com un dels refranys populars mallorquins més recents sigui «*paraules menten, papers canten*» fent referència a la necessitat de deixar constància dels acords. No bastarà ja la paraula ni el testimoni de les parts. Serà preceptiu un procediment acceptat per les parts com pot ser un document escrit, un protocol, una acta del succés...

3.1.2 «L'home bo» o el prohoms de la comunitat

Amb la Carta de Franqueses anteriorment anomenada es crea un sistema jurídic que regulava el nucli urbans i tots els municipis de l'illa. Es cert que les primeres normes que es dictaren foren a Ciutat però el sistema era vigent arreu de Mallorca. Els òrgans reials estaven assessorats per una representació popular que garantien la continuïtat dels drets i llibertats declarades. Dins aquest incipient sistema jurídic apareix la figura del «probi hominis civitatis», prohoms o homes bons, com es deia en els seus orígens. Fou una figura creada a Mallorca i no coneguda de moment a Catalunya i, encara que després s'instauràs, mai no va tenir la força i el suport popular que tingué a l'illa. Es permetia la participació del poble com a mida de garantia de l'administració de justícia.

Les persones que assumien el càrrec d'home bo eren de reconeguda integritat i honra en la forma d'obrar i actuar especialment en l'ordre públic. Solien intervenir en actes d'arbitratge i assistir a judicis com a testimonis. Amb el temps la figura anà evolucionant i ja no assistien simplement a judicis sinó que es convertiren en elements on la seva participació amb el seu consell era indiscutible i imprescindible. Podríem dir que són reconeguts com a primera institució de caràcter jurídic i que van evolucionant

cap a figures de sabuda integritat, de notable prestigi i posició, dignes representants dels seus veïns.

La seva elecció no queda prou clara. Potser fossin escollits per voluntat popular tenint en compte certes aptituds i capacitats. Fins al segle XV, eren triats pel president del tribunal. A partir d'aquest segle es desconeix com era la seva elecció, però tenia, la seva tasca, gran força i solidesa dins les Corts. Les seves funcions eren diverses però els seus actes sempre es donaven en llocs públics. Aquest fet significa no tan sols que podia ésser escoltat, vist per totes les persones que assistissin sinó que era també un indicador del seu reconeixement i legitimació per l'òrgan polític i pel poble. Per tant tenia una gran rellevància dins el sistema judicial i dins la societat. Un dels aspectes més novedós era l'esperit conciliador que tenien les seves intervencions prèvies a la via judicial. S'intentava arribar a acords on ambdues parts poguessin resultar beneficiades, seria l'actual acte conciliador, abans d'entrar en la via judicial. Podem parlar ja d'un mediador quan exercia aquesta funció?

Altres funcions eren acompanyar i participar en tota classe de judicis als Batlles (que tenien funcions executives i judicials) veguers (funcionaris judicials de les causes criminals)... acompanyar per decidir falsedat de peses i mesures... Va començar a formar part dels tribunals de primera instància anomenats «Corts» amb el Batlle amb funcions judicials apart del govern municipal, presidida pels oficials reials i amb l'assessorament de 8 prohoms i després 4. Finalment es quedaren en dos, un per cada part. Totes les sentències dels batlles i veguers com a jutges ordinaris havien de comptar amb el consentiment dels prohoms, ja que aquests havien d'emetre un dictamen previ. Si la sentència no s'ajustava al dictamen, havia de fer-se'n un de nou, però el fet més rellevant era que si era semblant a l'anterior, el batlle havia d'ajustar la sentència al dictamen.

Un exemple de la importància de l'home bo el trobam també a la cultura jueva; també existien els homes bons, solien ser persones de certa autoritat, i respecte dintre de la comunitat. El Rabí Selam, segons comenta la llegenda fou el primer jueu que es va convertir. Fou una decisió presa quan nombrosos jueus refugiats a Lluç foren empresonats, esperant a ser cremats. El bisbe d'aquell temps considerà que havia de parlar amb el qui ell considerava un home bo per evitar un banys de sang a ciutat. Aquest fet tan significatiu demostra una vegada més la sòlida consideració i respecte que tenien els homes bons reconeguts per la societat.

No essent aquesta una investigació purament històrica, perdem «la pista» sobre l'evolució de la figura del prohom, però tenim plena constància que en el segle XIX i XX, és preceptiva l'assistència de les parts a un acte de conciliació, amb un home bo. Aquesta obligatorietat durarà fins a l'any 1984. En relació a la comunitat, l'home bo serà qui emetrà una opinió que si més no, serà respectada per tothom. Sabem que podien coexistir dos o tres homes bons en funció del tamany del municipi i de la «disponibilitat de personal» ja que les característiques demanades no eren comuns a tota la població. No hi havia un sistema d'elecció determinat sinó que era el mateix poble, la col·lectivitat, qui anava decidint quins dels seus conciutadans tenia els *trets adients per ser considerat home bo; prudència, seny, capacitat d'escolta, habilitats per donar consell i alhora fer-se respectar...* (aquestes qualitats les han anomenades persones majors d'alguns municipis del pla de Mallorca).

Cal destacar també quines eren les principals funcions ja dins el segle XX:

- Assistència a judicis com a testimonis.
- Assistència als actes de conciliació.
- Consell entre famílies enemistades per raons diverses.

- Arbitratge en conflictes entre propietaris veïnats per a l'ús de la terra.
- Determinació de drets de pas com a testimoni d'antics pactes.
- Testimonis a actes notarials a petició de les parts o del mateix notari.
- Transmissors de contractes verbals.

Possiblement intervenissin en altres tipus de conflictes de caire més privat però les persones amb qui hem parlat, ens han destacat sobretot els esmentats. En els arxius municipals trobam llistats de noms d'homes bons. És una obvietat dir que no hem trobat cap nom de dona?

3.1.3 L'aparició del Jutge de Pau

La resolució dels conflictes com hem anat veient històricament ha estat representada per persones reconegudes (l'home bo) de la comunitat amb una fiabilitat, en la seva forma d'obrar i comunicar, amb la finalitat de solventar el problema de la millor forma possible per cada una de les parts. El sistema judicial, s'ha de dotar també, de figures representatives amb funcions pacificadores i reconegudes per aquest. Abans de començar amb la seva evolució històrica s'ha de definir el que són els Jutjats de Pau: són òrgans jurisdiccionals integrats dintre del Poder Judicial sent el primer esglaó d'aquest sistema. Aquests romandran en cada un dels municipis on no existeixi Jutjat de 1^a Instància (Guia pràctica de la Justícia de Paz. Rubio De Lamo J. Pàg. 16-17).

A Espanya, la Constitució de 1812 en el seu art. 282 disposava que els batlles de cada poble o municipi exercien la funció conciliadora i totes les demandes per negocis civils havien de resoldre's davant ell. Aquestes disposicions implica que el batlle estava dotat de dos tipus de funcions diferenciades; per un lloc les governatives i per altre les judicials. El Reglament provisional per a l'Administració de Justícia de 26 de setembre de 1935, disposa que els batlles exercirien les funcions de conciliació, del jutges ordinaris, dels negocis civils i criminals simples, acompanyats per dos homes bons anomenats per cada una de les parts.

Aquest fet significa que l'evolució dels homes bons entre els segles XIX-XX no deriva cap a la figura dels Jutges de Pau sinó que aquests formaven part dintre del 1^{er} esglaó del sistema judicial essent de reconegut prestigi dintre de l'estructura social i comunitària. A Espanya els Jutjats de Pau apareixen el 22 d'Octubre de 1855, per Real Decret, però sense desaparèixer la vinculació històrica als municipis i seguint en la l'estructura orgànica dels ajuntaments. No fou fins al 1856 quan sorgeix la figura pròpia del Jutge de Pau independent del batlle. Els Jutjats de Pau han sofert moltes transformacions i dependències dintre de l'administració de Justícia Municipal, fins arribar a l'any 1985 en que la Llei O. 6/1985 que manté els Jutjats de Pau (art. 99), en cada municipi on no existeix Jutjat de 1^a Instància i Instrucció, tenint potestat jurisdiccional (art. 26).

Nomenament i requisits

Segons l'article 117.1 de la Constitució tots els jutges han de ser independents, inamovibles, responsables i sotmesos a la llei. Els Jutges de Pau, *judges legos* (no s'exigeix ser llicenciats en Dret), no formen part de la carrera judicial però durant 4 anys formen part del Poder Judicial. Una incongruència difícil de resoldre, ja que són elegits pel ple de l'ajuntament per majoria absoluta, i anomenats per la Sala de Govern del Tribunal de Justícia, és a dir, designats per un òrgan municipal i anomenats per un òrgan Judicial.

Per ser elegits per l'ajuntament del municipi basta ser major d'edat, no incórrer en cap de les incapacitats (art. 303 L.O.P.J.) i incompatibilitats (Art. 389 L.O.P.J.) per dur a terme les funcions judicials. No es un càrrec obligatori, per això en diferents articles de reflexió llegits, es recomana la cautela per part dels ajuntaments a l'hora d'escollir el Jutge de Pau, per evitar així, renúncies inesperades.

La figura del Jutge de Pau és una figura investida de potestat jurisdiccional i escollida entre els ciutadans, tal volta, comenten alguns juristes, sense uns criteris objectius, que permetin determinar la idoneïtat de l'escollit, per això l'elecció i/o el sistema d'accés s'hauria de fer amb les mínimes mesures necessàries que permetessin les garanties d'igualtat i capacitat suficients, que en definitiva regeixen la seva independència.

Per això quan parlem de Jutge de Pau, aquest qualificatiu determina certes condicions pacificadores, conciliadores i d'arbitratge, en el representant, amb la finalitat de dotar al municipi d'aquesta eina, per fer front als conflictes que es presentin. Actualment en el sistema electiu es té en compte aquelles persones que compten amb cert arrelament, estima, autoritat moral en el municipi i que són capaços de propiciar solucions, acords que beneficiïn a les parts i evitar en la mesura del que sigui possible els actes litigants. Aquestes característiques en els aspirants, no implica que siguin les persones amb més estudis sinó amb més sentit comú, «seny» davant la resolució dels problemes.

Competències

El Jutge de Pau així com històricament sempre intentava la conciliació, ha anat engreixant les seves funcions amb altres més importants que son assignades mitjançant l'auxili o delegació judicial.

En l'*ordre civil* (art. 100.1 L.O.P.J.) tenen assignades les següents funcions:

- Conèixer dels judicis verbals que no excedeixin de 8.000 ptes.
- Dels actes de conciliació.
- De la tramitació d'auxili jurisdiccional (notificacions, citacions, emplaçaments, requeriments...).

En l'*ordre penal* (art. 100.2 L.O.P.J.):

- Conèixer i executar dels judicis de faltes atribuïts per la llei (art 620,626,630-633 del Codi Penal).
- Actuacions penals de prevenció (aixecament de cadàvers, suïcidis, accidents de tràfic...).
- Actuacions penals per delegació.
- Auxili jurisdiccional penal (exhorts de citació de judicis, notificació de resolucions, requeriments, embargaments, declaració de testimonis...).

Registre Civil:

- Naixements.
- Matrimonis.
- Defuncions.

Secretàries del Jutjat de Pau

Les secretàries dels Jutjats de Pau de Mallorca estan assignades a un funcionari que disposi l'ajuntament, ja que la majoria son pobles de menys de 7.000 habitants. Aquesta persona serà escollida pel mateix ajuntament com a *persona idònia* per dur a terme el càrrec i ho comunicarà al Ministeri Fiscal. Hem de tenir en compte que és personal funcionari, sense una formació adequada, encara que rebin cursos per realitzar millor les

seves funcions. Hem de dir que combinen ambdues tasques sense que ningú els substitueixi en les funcions del Jutjat de Pau. A canvi reben un retribució simbòlica talment com els Jutges de Pau. Aquesta figura dintre del municipi agafa tanta consideració com la del jutge, i tant una com l'altre excedeixen les funcions i tasques purament judicials.

Conclusions de les entrevistes

Jutjats de Pau entrevistats: Sta. Eugènia
Llubí
Deià

Pel que s'ha pogut observar en els pobles valorats, es una figura estimada i propera; les diferents persones que assumeixen el càrrec tenen unes característiques personals que les fa idònies pel seu tarannà i talant en la resolució dels conflictes sempre que sigui possible mitjançant el diàleg entre les parts per poder arribar a acords, en definitiva fer mediació. El Jutge de Pau doncs és vist amb les mateixes consideracions que antigament «l'home bo», persona respectable, integrada en el poble, persona que posa pau entre les parts. La gent major dels pobles esmentats (50-70 anys) es la que fa més consultes, a l'hora de tenir un conflicte respecte a: terres, pas de les ovelles, propietats, renous dels cafès... Una de les hipòtesis que ens plantejam és que existia una predisposició per part dels ciutadans cap a la resolució més íntima, més propera, ja sigui per evitar que «tothom» sabés del «nostre» problema o per no entrar en terrenys d'escalada (denúncies) que duen a «estirar més la corda» sense obtenir algunes vegades la solució desitjada i a canvi sí a l'enfrontament amb els conciutadans.

La gent més jove empra el sistema judicial per resoldre tot tipus de problemes. Aquest és un indicador que es va perdent el valor de la justícia municipal, com a procediment més proper i respectuós entre les parts. No creiem que sigui per no disposar de la informació adequada sinó més bé en un canvi d'actitud «més dràstica» per part del joves en la resolució dels conflictes. En els tres pobles entrevistats les tasques que més gratificacions els hi aporta es la de «mediar», en cada una de les parts per arribar a un acord, és a dir actuacions de prevenció per evitar un augment de la interposició de les denúncies. Consultes formals i no formals (en el despatx o a casa del jutge).

S'ha de comentar que en un dels tres municipis reivindiquen la continuació dels Jutjats de Pau, amb una major entitat i espai físic és a dir redefinir els Jutjats de Pau amb una potestat municipal, més amplia, per tant amb una normativa que ho reguli. Paral·lelament una major i adequada formació, igualment que un major reconeixement per part del Ministeri de Justícia, ja que el treball que realitzen descongessiona en gran mesura els jutjats de 1^a Instància i Instrucció.

3.2 El món privat: les dones

3.2.1. La resolució dels conflictes intrafamiliaris

La família mallorquina de principis de segle no té un paral·lisme amb el model occidental imperant. El caràcter conservador i religiós dels illencs hauria contribuït a aquest desmarcament. Els llaços familiars continuaven mantenint-se i els rols més tradicionals també: el pare amb l'obligació de procurar els aliments i treure'n el profit

de la terra; la dona amb l'encàrrec de donar tots els fills possibles al patriarca, assegurar la seva criança i educar-los.

La tradició popular pinta la mare mallorquina lluint a la seva cintura un rosari, per ensenyar la pietat, i una corretja per castigar les faltes. «Eren dones que podien recórrer fàcilment a imposar el rigor, la disciplina i el temor a l'hora de criar infants». Aquest era pràcticament l'únic programa educatiu familiar; «aprenentatge d'una religió pessimista i d'una moral rígida i absorbent» (Història de les dones de Joan Carles Sastre Barceló). L'educació rebuda per les dones d'antany era clarament utilitària; aprendre a fer les feines de la casa i governar la família. De tota manera, el suport que en èpoques determinades de l'any agrícola s'havia de menester, feia que la dona treballés ja, a doble jornada; a casa i ajudant els homes en les diverses tasques, vermar, collir oliva, plegar ametlles, fer garbes... Algunes anaven a sou però les més vegades treballaven per ajudar el marit o el pare. També és conegut el fet que la dona era la responsable de l'hort familiar —la casa— i l'home de les terres de conreu, el comerç, el transport de la mercaderia... —la feina que implicava el negoci i les transaccions.

Per entendre el domini que «la madona» mallorquina té dins l'àmbit familiar potser hem de fer referència als orígens del Dret; en el dret romà la situació jurídica de la dona era inferior a la de l'home encara que va anar variant, en el dret germànic apareix la «potestat de les claus»: té transcendència perquè es refereix al poder que té la dona per ordenar la vida domèstica i disposar les despeses necessàries.

Es dona una transferència tàcita en quan a la decisió de com s'han de disposar els ingressos. És curiós com aspectes tant importants com és l'educació dels fills es deixava en mans de la dona, l'administració dels ingressos també... i quan era la col·lectivitat qui opinava ho feia en termes discriminatoris en relació a la seva intel·ligència (a una rondalla —conte popular mallorquí— s'explica la menor intel·ligència per ser «el suc del cervell» de la dona «més claret»), però en contraposició és molt glossada una característica femenina: l'astúcia. El poble mallorquí fa radicar quasi tot el poder femení en la capacitat «d'enganyar» per a sortir-se'n d'un problema o, podríem dir, en l'estratègia per resoldre els conflictes? És el mateix poble però que arriba a justificar l'ús de la força i la violència per mantenir suposadament la supremacia de l'home; «*mula i dona, garrot la fa bona*» (glosa popular).

La dona governava la casa i això també implica que hi era present a l'hora de mediar en els conflictes familiars; disputes entre germans (petits i adults) decidir si es donava el vist-i-plau al pretendent de la filla, decidir amb quins veïns es tenia més o menys relació... la dona mallorquina de principis de segle no ha negociat compra-vendes de finques però ha tengut la missió de mantenir les estructures familiars, els «modus vivendi» que a ella li havien transmès (el codi dels costums), els valors en definitiva que ella coneixia (el codi moral). Ha estat respectada pels fills i la seva opinió era tan considerada com la del pare. A nivell col·lectiu se donava un masclisme que no trobam sempre reflectit a l'interior de les famílies. La figura de la madona de les cases de la possessió era fins i tot temuda pels missatges (ajudants en les tasques agrícoles).

De tot això podem concloure que el món públic era dels homes i la forma de resoldre els conflictes socials tenia per tant empremta masculina. Dins el món privat el domini era indiscutiblement femení encara que es guardassin unes formes per mantenir el paper de l'home.

3.2.2 El camí cap a l'àmbit públic

Serà a la segona meitat del segle quan es donarà un gran canvi social que afectarà a la mateixa estructura de la família. Com diu Marinés Suarez en el seu *llibre Mediando en sistemas familiares*, si seguim la teoria de sistemes, també aquí la podem observar; un canvi a un dels membres afectarà a tota l'estructura i aquest n'és un exemple clar; hi ha un canvi a la societat que afecta especialment a la dona, els canvis vénen produïts pel fenomen del turisme de masses (el boom que ja hem analitzat) que provoca no tan sols l'entrada de nous costums europeus i peninsulars sinó també la incorporació massiva de la dona al món del treball remunerat. La dona signa contractes de feina, aprèn a conduir per anar a treballar a la costa, disposa d'un sou propi que la fa menys dependent de l'home, deixa els fills a les guarderies que sorgeixen en poc temps o amb altres curadors, estudia, encoratja a les filles a que estudiïn, controla la natalitat, coneix altres persones d'altres indrets... noves formes de relació donen lloc a nous problemes a resoldre. Els conflictes ja no són només dins la família sinó que s'han estès al món del treball (entre companys, amb el cap de l'empresa, amb l'administració pública...) al de l'educació dels fills, les escoles, guarderies... L'accés a la informació també vol dir accés als drets reconeguts però no coneguts.

S'ha dit que el segle XX ha estat el de les dones. Hi ha hagut una revolució que afecta o afectarà a la meitat de la població mundial. La dona mallorquina també l'ha viscut i actualment s'està adaptant a les noves formes de relació social i a les noves estructures familiars (de la família extensa a la nuclear, de la parella per a tota la vida a dues o més durant tot el cicle vital, de la monoparentalitat a les famílies reconstituïdes) el treball remunerat, la configuració de la societat amb nous actors (Mallorca ha estat a la segona meitat del segle gran receptora de la multiculturalitat, primer amb els peninsulars i europeus i més tard amb els magrebins i altres persones provinents de l'Àfrica Sub-Sahariana, i quasi paral·lelament amb els centre i sud-americans), l'accés a l'educació —en el sentit ampli del terme— la sanitat... han fet que la dona vagi abandonant l'exclusivitat de l'àmbit privat i entri a regular també el públic i se'n senti protagonista. Sense entrar en valoracions que no ens corresponen, a les illes s'ha aprovat pel Parlament la famosa «Llei de Paritat» on les dones troben la cobertura legal per ser el 50% de les llistes que es presenten a governar la societat. Només és un exemple del canvi que hi ha hagut. I són els canvis i les noves situacions les que ajuden a fer emergir el conflicte. I només quan acceptam el conflicte podem treballar per resoldre'l.

4. La transformació del conflicte

4.1 Els canvis socials. Els nous jaciments del conflicte

La vida en societat ens exigeix que ens abstinguem de realitzar actes que facin impossible la convivència (robar, matar...) i que en facem altres que són indispensables per a l'existència de la comunitat (pagar els impostos per exemple o complir els pactes acordats en un negoci). També una part del dret és el que reconeix facultats o poders a les persones, és el dret instrumental o subjectiu, el que dóna validesa legal a allò que sabem que podem fer.

L'aplicació del dret se dóna quan els ciutadans ajusten la seva conducta a les normes que s'hi estableixen. Així la majoria dels individus no maten o no roben; compleixen amb les ordres i prohibicions de l'ordenament jurídic. També feim els contractes que

volem o necessitam, feim testaments o altres actes en la forma i condició que marca la llei. Aquests actes no susciten cap litigi, es a dir, el dret té una lectura o aplicació pacífica. En aquesta observància natural i sense conflictes hi troba també la seva força i la seva eficàcia. Deim això perquè la idea general sol ésser que acudim al dret quan hi ha conflicte i no sempre és així. A més a més alguns dels conflictes no arriben als tribunals de justícia perquè les parts prefereixen un «acord amistós» al marge de la intervenció oficial. També el mateix ordenament jurídic reconeix una de les formes més antigues de resoldre els conflictes que consisteix en què les parts designin de comú acord una o varies persones perquè ho solucionin (àrbitres).

L'Estat, en certes condicions, legítima amb el seu poder les decisions d'aquests àrbitres. Tenint en compte que el dret pertany a un plànol diferent a la moral, la religió o els usos socials i que a la nostra societat així ho entenem, quan tenim l'oportunitat de rebre treballadors d'altres esferes culturals, amb altres codis legals, morals, religiosos... es produeix si més no, una evidència clara de la diferència i *de la diferència pot créixer el conflicte*. En el nostre cas així es dona; no només hem d'aprendre a conviure amb altres codis sinó que hem d'acceptar que a altres cultures, determinats codis no pertanyen a plànols diferents sinó que es barregen entre ells formant un sol cos normatiu (religió, moral, costums, legalitat... tot és ú).

La transformació de la societat, el seu canvi, la seva evolució, la incorporació de nous ciutadans amb un bagatge cultural —en un sentit ampli— distint, la necessària convivència entre les distintes realitats construïdes, fan que sorgeixin friccions, manifestacions d'intolerància, por a allò desconegut que ve de fora, por a allò que els nous ciutadans trobaran a Mallorca, recels i com deim «estar a l'aguait» del que va passant. Però el que va passant també és que als col·legis de l'illa hi trobem un important nombre de nens de moltes nacionalitats, sobretot infants marginis. Passa que els metges i professionals de la salut veuen com augmenten les consultes de les noves ciutadanes, els embarassos i que si volen atendre-les bé segons els principis de la medicina han de poder primer de tot comunicar-se amb elles així com donar a entendre les seves instruccions. Als cafès de les places dels pobles ja no hi seuen només els padrins sinó també els joves magrebins o sud-americans en el seu temps d'esbarjo. Veim com es repeteixen esquemes familiars no tan llunyans; els homes si van als cafès i les dones queden a casa a cura dels infants.

La transformació social també ve donada, com ja hem apuntat quan parlàvem de la dona i el seu àmbit, per la incorporació de la dona al món del treball en un temps molt curt. Les conseqüències són el traspàs de competències i responsabilitats, fins aleshores assumides pel matriarcat, a l'administració i als nous serveis que per necessitat van sorgint; centres de dia, escoles, residències, més serveis a les escoles (menjadors socials, activitats extraescolars...). El món privat es va diluint dins l'esfera pública. El control que s'exigeix crea nous focus de relació i per tant de conflicte; un exemple: una mare que té cura els seus infants no necessita «adequar la llar a la normativa vigent» la qual cosa sí passa amb l'espai destinat a escola infantil.

Un tercer front que il·lustra els canvis necessaris en la forma de resoldre el conflicte, i no exclusiu de Mallorca, és *la legitimitat dels drets dels ciutadans*. La societat es va dotant de mecanismes per assegurar el benestar social i la millora de la qualitat de vida, l'accés a la informació i a la formació, el reconeixement dels drets constitucionals tal com l'educació, la sanitat, la vivenda... fan que les persones reclamin la facultat de disposar-ne tal i com assegurin les normatives vigents i les institucions encarregades del seu funcionament. Un exemple: si a un hospital hi ha un suposat error mèdic amb conseqüències fatals, el dret a denunciar-ho provocarà i/o originarà la interposició de la

denúncia. El no reconeixement del dret durà a un procés d'acceptació o a la imposició d'un altre tipus de «càstig».

Com hem dit aquest no és un fet exclusiu de Mallorca sinó que s'afegeix la garantia constitucional d'aquests drets (a partir de 1978) a l'exposat anteriorment sobre la immigració i els canvis provocats pel turisme i la incorporació de la dona al món del treball. D'aquest forma conflictes d'herències, compra-venda, matrimonials... van deixant a un costat la forma resolutòria tradicional, que fins ben entrat el segle XX es mantenia.

Per tant la justícia, com a sistema públic passa a ser el primer mètode emprat per solucionar els conflictes, adquirint més força i reconeixement social, especialment (en el cas dels conflictes familiars o de parella) a partir de la creació de la Llei de 1982 que regularà el divorci. Aquesta Llei permet el reconeixement d'uns drets dintre de l'àmbit familiar que fins el moment no eren assumits i per tant, no s'exercien; s'evitava el conflicte, i/o es duia a terme la separació efectiva però sense tenir cap emparo «legal». A partir d'aquell moment s'incrementa la intervenció de la justícia ordinària, fet que provoca la creació de jutjats específics (de família).

Dues conseqüències importants es donen a partir d'aquell moment:

1. S'incrementen les vies en què els drets de les persones són reconeguts.
2. Se facilita l'accés a la justícia, per reconèixer uns drets on el benestar individual, el guanyar-perdre, prima sobre altres formes de resolució menys agressives i més conciliadores on el guanyar-guanyar sigui més sovint, la forma emprada. El sistema judicial decideix qui guanya un litigi però no tenim tant clar que resolgui el conflicte. Si el conflicte continua segurament hi haurà terreny abonat per generar un altre litigi, saturant les vies judicials que veuen com les causes s'acumulen. És per això que tècniques com l'arbitratge, la conciliació, negociació, mediació, havien anat perdent terreny a favor de l'excessiva judicialització de la vida social i privada.

És en aquest moment quan se'ns planteja una hipòtesi referent a la renaixença de noves formes de resolució dels conflictes i conseqüentment la creació de noves institucions. Bàsicament els motius *grosso modo* són:

1. La saturació del sistema judicial, on el veredict final és donat per una 3ª persona i no sempre amb satisfacció d'ambdues parts.
2. La presa de consciència d'alguns col·lectius de la necessitat, que per resoldre el conflicte les parts s'han de sentir beneficiades i no perjudicades del tot.

Neixen així noves institucions i/o figures:

- TAMIB i el SMAC, en el mon empresarial.
- Mediadors familiars.
- Mediadors culturals.

4.2 Nous actors en la solució del conflicte

4.2.1 Els tribunals de mediació i arbitratge

Existeixen dos serveis oficials a les Illes que tenen per objecte la conciliació i l'arbitratge en casos de conflicte. Són el SMAC i TAMIB.

Smac: És el servei públic de mediació, arbitratge i conciliació que depèn de la Conselleria de Treball del Govern de les Illes Balears. Treballa sobretot fent actes de conciliació entre un treballador i un empresari i la seva intervenció es considera un requisit previ per a la tramitació de qualsevol procediment per a l'acomiadament davant

el jutjat d'allò social. Després de la presentació de la demanda de conciliació l'autoritat laboral cita les parts per a l'acord, que si es produeix tindrà tots els efectes legals i força executiva sense necessitat de ser ratificat pel jutge. En canvi si no existeix l'acord, es dona un termini de 30 dies per iniciar la via judicial davant el jutge d'allò social. En relació a la compareixença, si no es presenta el treballador, la causa es tendra per no iniciada, arxivant-se el procés. Si la incompareixença és per part de l'empresari, es considera la conciliació «intentada sense efecte», podent ésser sancionat econòmicament en el posterior judici (Possibilitat de penalitzar el rebuig a la mediació).

Tamib: És l'òrgan extrajudicial, autònom i paritari, destinat a dirimir a través de la conciliació, l'arbitratge i la mediació les diferents controvèrsies laborals, cercant una solució senzilla i eficaç. Es sustenta a través d'una fundació (Patronal i Sindicats) baix el protectorat del Govern de les Illes Balears. Funciona des de l'any 1999 amb una reorientació a l'any 2001. Destacam especialment la següent frase de la documentació que tenim: «...es remarca la voluntat dels empresaris i treballadors d'arribar a acords per oferir solucions als conflictes de treball, per les indubtables avantatges que comporta la solució autònoma de la conflictivitat a través de la conciliació, l'arbitratge i la mediació».

Tots els acords del Tamib tendran força executiva i caràcter vinculant sense necessitat de ratificació davant el jutge. Els principis que regulen el seu funcionament, són a part de l'equitat, la gratuïtat, la igualtat processal, imparcialitat, autonomia, oralitat, immediatesa i audiència. Per desenvolupar la seva activitat es serveix d'un cos de Mediadors, designats per les organitzacions sindicals i empresarials i són un col·lectiu de persones d'acreditada experiència en el món de les relacions laborals. Els coneixements i experiència professional dels mediadors es posa al servei de les parts en conflicte per arribar a un acord.

4.2.2 Els mediadors interculturals en diferents àmbits

Centrant-nos a l'illa de Mallorca i en qüestió de pocs anys han emergit noves figures professionals (sabem que a altres indrets ja hi tenen certa experiència) amb un objectiu molt clar: mediar entre dues cultures que comparteixen territori, això vol dir compartir escola, hospitals, espai laboral, comerços... vida social en general. Podem dir que dues posicions donen suport a aquestes iniciatives de les institucions públiques responsables de les contractacions; una, la de les persones que creuen en la necessitat d'ajudar als nous ciutadans a integrar-se amb els menys conflictes i problemes possibles, recordant que no fa tants anys eren els mallorquins els que deixaven casa seva per poder mantenir la família. Podríem dir que la solidaritat efectiva i no només de paraula presideix aquesta postura. Una segona posició és la dels ciutadans que pensen que ja que als immigrants «els tenim aquí» més val fer polítiques preventives i treballar perquè accedeixin als serveis educatius, sanitaris... que siguin ciutadans formats i informats dels seus drets. És una forma d'evitar els «guetos» i la problemàtica de les classes socials més baixes. Es una visió de futur amb l'objecte de prevenir el conflicte.

Sigui per una raó o per l'altra, el que és cert és que són ja 6 els municipis que compten amb mediadors culturals i dues mancomunitats de municipis: Manacor, Sa Pobla, Pollença Inca, Felanitx, Muro i les Mancomunitats del Raiguer (11 pobles) i del Pla de Mallorca (13 pobles). Cada poble té les seves característiques i en uns es fa més incís en l'àmbit educatiu, l'altre en el social en funció de la realitat detectada. Un exemple d'això és que en el municipi de Manacor (34.000 hab. aproximadament, i uns 1500 magrebins empadronats —residents n'hi ha més possiblement.) compta també

amb un mediador a l'àmbit sanitari. Manacor és capital de la comarca del llevant i hi està ubicat l'Hospital Comarcal. L'augment de pacients del Magrib ha estat espectacular i varen demanar assessorament a la mediatadora cultural de l'Ajuntament per editar uns tríptics en llengua àrab, pensant així poder arribar a informar a un gran sector de població. Gràcies a aquesta consulta es van adonar que de res serviria ja que la immensa majoria és analfabeta en llengua àrab i coneix només el bereber per la seva zona d'origen (són rifenys). D'aquest intercanvi sorgí l'idea de la conveniència de tenir un mediador propi i que conegués la llengua que empraven els magrebins de la comarca. Fa aproximadament 1 any que hi treballa amb gran èxit per la salut de tots.

4.2.3 Els mediadors familiars. La situació actual

La mediació familiar a l'illa no té encara una llei pròpia com sí passa a altres comunitats autònomes (València, Galícia i Catalunya). S'està treballant eficaçment a través d'un conveni amb la Conselleria de Benestar Social del Govern de les illes i una entitat prestadora del servei. L'objecte de la mediació és el donar l'alternativa a resoldre els conflictes des de la confrontació per intentar l'acord que més pugui satisfer les dues parts, i en el cas on hi ha fills, cercar evidentment la protecció dels seus interessos. Es pot treballar des de distints models, ja sigui des d'una òptica més terapèutica, de treballar el conflicte i les seves causes fins a tenir per objectiu únicament arribar a l'acord més favorable per a totes parts. La confidencialitat, la neutralitat del mediador, la imparcialitat i la voluntarietat de les parts són alguns dels requisits indispensables per iniciar un procés de mediació. El procés pot ser suggerit per les instàncies judicials davant una causa que es considera que pot beneficiar-se'n o previ a la via judicial i que aquesta només serveixi per donar cobertura legal a allò que les parts han acordat.

Tot i que la llei no s'ha aprovat encara, és un fet que a les illes s'ha iniciat un procés de formació per a futurs mediadors des de la UIB provinents de distintes disciplines.

Bibliografia

Articles

- BONET NAVARRO, J. I J. IVARS (Primer trimestre 1998): *Algunas consideraciones en relación al Juez de Paz*. Revista del Poder Judicial, núm. 49.
- DEL OLMO, J. A. (Quart trimestre 1998): *La problemática derivada de la situación actual de la justicia de paz*. Revista del Poder Judicial, núm. 52.
- RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J. (Març 1994): *Problemática de los Juzgados de Paz*. Revista del Poder Judicial, núm.33.

Llibres

- ÁLVAREZ-NOVOA, C. (1971): *La Justicia en el Antiguo Reino de Mallorca*. Palma de Mallorca.
- ARXIDUC LLUÍS SALVADOR (1985): *Costumbres de los mallorquines. Artesanía y Folclore*. Editor: Luís Ripoll Arbós, Ajuntament de Palma.
- ARXIDUC LLUÍS SALVADOR (1984): *La ciutat de Palma*. Editor, Luís Ripoll Arbós, Ajuntament de Palma.
- ARXIDUC LLUÍS SALVADOR (1999): *Les Balears. Mallorca*. Editor: Grup Serra, Govern Balear...

- CAJA DE AHORROS DE BALEARES (1982): *100 Años De La Historia De Baleares*. Editorial Salvat.
- CONSELLERIA DE BENESTAR SOCIAL I GOVERN DE LES ILLES BALEARS: *Memòria 2002 de L'Institut Balear de La Dona*. IBD.
- DIARIO DE MALLORCA I AJUNTAMENT DE PALMA: *Palma, Ciutat*. Artes Gráficas del Mediterráneo para la editora Balear S.A.
- FERNÁNDEZ GALIANO, A. I B. CASTRO CID (1994): *Lecciones de teoría del Derecho y Derecho Natural*. Universitas S.A.
- LASARTE, C. (1996): *Principios De Derecho Civil*. Editorial Trivium.
- LATORRE, A. (1983): *Introduccion al Derecho*. Editorial Ariel.
- MASCARÓ-PASSARIUS, J.: *Historia de Mallorca*. Tom: I, II, III, IV.
- MASSOT I MUNTANER, J. (1977): *Església i Societat a la Mallorca del segle XX*. Curial. Barna.
- MELIÀ, J.: *Los mallorquines*. Cuadernos para el diálogo.
- MEMÒRIA DE 2002 I PROJECTE DE 2003 DEL SERVEI DE MEDIACIÓ INTERCULTURAL DE MANACOR: Equip de la delegació d'educació. Ajuntament de Manacor.
- MUNAR BERNAT, P. A. I PILAR FERRER: *Materials precompilatoris del Dret Civil de les Illes Balears*. U.I.B.
- PÉREZ DE AYALA, E. (1999): *Trabajando Con Familias. Teoría y Práctica*. Editora Certeza.
- PIÑA-HOMS, R.: *El Derecho Histórico del Reino de Mallorca*.
- RIPOL-MILLET, A. (2001): *Familias, Trabajo Social y Mediación*. Editorial Paidós.
- SASTRE BARCELÓ, J. C. (1997): *Historia de les dones a la Mallorca del segle XIX*. Editorial LL. Muntaner.
- SUARES, M. (2002): *Mediando En Sistemas Familiares*. Editorial Paidós.

També s'ha fet ús de les següents pàgines web:

- <http://www.tamib.es/tamib/preg6-c.htm>
- <http://www.gva.es/guiaempleo/glaboral18b.htm>
- <http://www.mju.es/Leyes/ley8.htm>
- <http://www.isdemaster.com/seminario.html>
- <http://www.gva.es/cbs/familia/nr981.htm>
- <http://www.todalaley.com/mostrarLey1344p1tn.htm>
- <http://www.derechofamilia.com/secciones/derechofamiliar/mediacion.html>

**LA RESOLUCIÓ DEL CONFLICTE A MALLORCA II. EL ROL MEDIADOR
DEL JUTGE DE PAU**

Maria Cánovas Sotos
Universitat de les Illes Balears

Un expert és una persona que ha comès tots els errors que es poden cometre en un determinat camp.

Niels Bohr. Físic danès

...Tenim la llei, l'esperit de la llei, la interpretació de la llei ...i tenim el sentit comú.

Jutge de Pau de Porreres

...S'han de tenir en compte totes les circumstàncies que envolten a la persona.

Jutge de Pau de Sineu

Albi M. Davis creu que el mediador ha d'aplicar la seva intel·ligència innata i també respectar la seva intuïció.

Sally Engle Merry

...A casa sempre he vist com el meu padri escoltava els fills, els néts i això inspirava respecte. És més important tenir sentit comú que estudis.

Secretari del JP d'Ariany

...És important en un poble que tothom et coneix que et tinguin com una persona recta, en certa manera ets una persona justa.

Jutge de Pau de Maria

...Els mediadors no són jutges, ni consellers ...la seva funció és restablir i incrementar la capacitat negociadora que tots posseïm.

M. Suares. Mediadora

AGRAÏMENTS

A n'En Mateu Crespí

A n'En Miquel Torres

Les altres parts del conflicte, gràcies pel vostre suport i bon humor.

RESUM: Val a dir que el plantejament d'aquesta recerca està emmarcada dins l'àmbit acadèmic, més concretament en el «*I Màster Universitari en Mediació Familiar*» de la UIB. La directora del mateix és la Professora Josefa Cardona Cardona, del Departament de Filosofia i Treball Social de la UIB i la co-direcció és a càrrec del Dr. J.L. Linares de la UAB. L'article que presentam és un resum del treball d'investigació fet en el si del mestratge. En l'anàlisi de les diferents formes en què els mallorquins hem anat resolent els conflictes socials, comunitaris i també els de l'àmbit familiar destacam la intervenció del Jutge de Pau. És aquesta una

figura que ha sofert una evolució en les seves funcions essent tractat avui en dia més aviat com un delegat dels jutjats de 1ª Instància i Instrucció dels respectius partits judicials que no pas com una figura que manté com a eina de treball les tècniques de negociació assistida, el consens i l'acord. En definitiva manté l'esperit de la mediació comunitària tot i no disposar del cos teòric que els hi podria correspondre. Volem amb aquest article donar a conèixer el rol mediador dels Jutges de Pau, les tècniques que hem identificat en el seu quefer diari i amb quin dels models podrien trobar acomodació.

ABSTRACT: This article is an investigation done in the first University Master on family intercession that took place in Balearic University 2002-2004. The master's management was taken by Professor Josefa Cardona Cardona, philosophy and social work department, and the Dot. Juan Luis Linares, director of therapy family school of Barcelona. Analysis of the different ways the Majorcan society has solved the social problems, of their relationship and also the family matters. There is to notice the important of the local judge. His figure has developed very important in his duty, being nowadays a real «delegate» from the local court rather than being only a «peace maker» like he was before and still is. The local judge keeps the relationship of his community without a proper infrastructure and professional degree. We would like to praise in this article the local judge's roll, the techniques of his day to day behaviour.

El rol mediador del jutge de pau

Presentació

En la mediació d'àmbit comunitari on els conflictes poden ser entre persones que no tenen un lligam familiar o relacional molt estret, és probable que l'estil utilitzat per assistir a la negociació tenguí una majoria de característiques pròpies del model de Harvard i/o Transformatiu.

Pretenem comprovar si els Jutges de Pau, en la seva funció mediadora, i sense formació específica sobre models de mediació, utilitzant el seu ser (tarannà), apliquen a la tasca uns objectius i tècniques més propis d'un model o un altre. També és cert que no podem obviar que la tasca diària de qualsevol disciplina, activitat, aplicació del coneixement, praxi en definitiva, estan en l'origen de tot model teòric que, a la vegada, modificarà la praxi inicial. Amb això volem dir que la tasca d'un Jutge de Pau en el seu vessant mediador, podria formar part de la gènesi d'una manera d'actuar, d'unes coordenades, o... d'un model?

Cal, però, tenir present què és un *Jutge de Pau* i de què parlem quan ho feim de *mediació comunitària* i què entenem per *models*. Per tant a una primera part esbossarem el que teòricament ens convé saber sobre aquests tres conceptes i a una segona part definirem el treball de camp; el disseny, l'entrevista, el material utilitzat, les conclusions, els efectes...

1. El jutge de pau

La resolució dels conflictes com hem anat veient històricament ha estat representada per persones reconegudes (l'home bo) de la comunitat amb una fiabilitat, en la seva forma d'obrar i comunicar, amb la finalitat de refer el problema de la millor forma possible per cada una de les parts. El sistema judicial, s'ha de dotar també, de figures representatives amb funcions pacificadores i reconegudes per aquest.

Abans de començar amb la seva evolució històrica s'ha de definir el que son els Jutjats de Pau: «són òrgans jurisdiccionals integrats dintre del Poder Judicial sent el primer esglaió d'aquest sistema. Aquests romandran en cada un dels municipis on no existeixi Jutjat de 1ª Instància.»¹

¹J. DE LAMO RUBIO. *Guia Pràctica de la Justícia de Paz*. Pàg.16/17.

1.1 Aparició històrica

A Espanya, la Constitució de 1812 en el seu art. 282 disposava que els batlles de cada poble o municipi exercien la funció conciliadora i totes les demandes per negocis civils havien de resoldre's davant ells. Aquesta disposició implica que el batlle estava dotat de dos tipus de funcions diferenciades; per una banda, les governatives i per altra les judicials. El *Reglament provisional per a l'Administració de Justícia de 26 de setembre de 1835*, disposava que els batlles exercirien les funcions de conciliació (art. 22), dels jutges ordinaris, dels negocis civils i criminals simples, acompanyats per dos homes bons anomenats per cada una de les parts. Aquest fet significa que l'evolució dels homes bons entre el segle XIX-XX no és cap a la figura dels jutges de Pau (aquests formaven part del primer esglaó del sistema judicial) però sí tenien reconegut prestigi en l'estructura social i comunitària. Fou a partir de 1855 quan es va poder començar a parlar «en veu baixa», dels Jutjats de Pau i Jutges de Pau, del Real Decret de 22 d'Octubre de 1855, dotant-los de les competències en judicis civils menors, mentre que els batlles seguien conservant les funcions penals. Deim en veu baixa, perquè la vinculació històrica i alguns obstacles de naturalesa política impedièren la consolidació del jutge de Pau, fins al punt d'estar integrats en l'estructura orgànica dels ajuntaments. Serà a l'any 1870 amb la *Llei Orgànica provisional* quan es va començar a disposar en cada municipi de jutges per a l'administració de justícia. La difícil i insatisfactòria realitat dels Jutjats de Pau va fer que sorgissin projectes de reforma de la Justícia Municipal. S'inicià una etapa de contínues reformes, de decrets i Lleis fins arribar a una etapa de important rellevància que fou la *Llei de Bases per a la reforma de la Justícia Municipal el 19 de juliol de 1944*, vigent quasi 40 anys. Es pretén amb aquesta llei allunyar les designacions per afinitat política, de qualsevol caciquisme que tan sols es podia aconseguir amb la professionalitat del personal. Durant una sèrie d'anys, quasi uns 70, la llei va anar patint modificacions dels jutjats municipals i comarcals transformant-se en els de districte, així fins a ser jutjats de 1^a Instància alguns, i altres, jutjats de Pau. Amb aquestes transformacions apareix un Reglament Orgànic de 1969 que permet *l'accés de les dones al càrrec*; tan sols varen haver d'esperar 100 anys per tenir la mateixa oportunitat. Fou gràcies a l'actual *Llei Orgànica d'1 de juliol de 1985* en què s'establí la nova estructura judicial; continuen existint els jutjats de Pau (art. 99), en cada municipi on no existeixi Jutjat de 1^a Instància i Instrucció, tenint potestat jurisdiccional (art. 26).

1.2 Jutjat de pau

Els Jutjats de Pau són el primer esglaó de l'estructura del sistema judicial. Són uns òrgans municipals investits de potestat jurisdiccional, integrada per jutges llecs i per secretaris. Aquests són ceditos com a mitjans personals dependents directament dels ajuntaments, d'on històricament ha sorgit la figura judicial. Això implica la obligatorietat per part dels ajuntaments de dotar de personal auxiliar el Jutjat de Pau i, en aquells pobles de menys de 2000 habitants, serà el Secretari de l'ajuntament, qui atindrà tota la tasca administrativa d'aquest departament.

En la majoria dels pobles del Pla de Mallorca el nombre d'habitants no supera els 3000 h., això va en detriment del funcionament dels jutjats de Pau, ja que dona lloc a una sobrecàrrega als Secretaris que en alguns casos, com fa referència *la Revista del Poder Judicial n°52, quart trimestre 1998*, es poden negar a realitzar determinades

activitats per falta de temps i de reconeixement econòmic i personal per part del Ministeri Fiscal. Aquest aspecte podria servir com a punt de reflexió per a la millora del funcionament dels Jutjats de Pau. L'obligatorietat dels ajuntaments no tan sols resideix en la disposició dels recursos personals sinó també dels mitjans materials. És cert que hi ha una subvenció en els Pressuposts Generals de l'Estat per als ajuntaments, com diu la *Llei de Demarcació i Planta Judicial* que pot anar dels 276 € als 1800 €, sempre depenent del nombre d'habitants.

Aquesta falta de reconeixement econòmic es pot traduir en alguns ajuntaments en un desinterès en dotar i atendre adequadament les necessitats generals dels Jutjats de Pau, que si més no dependrà en certa manera de la relació existent entre el Jutjat de Pau i Ajuntament. Per això sol ser freqüent que en la majoria d'Ajuntaments de la Mancomunitat del Pla de Mallorca el Jutjat de Pau s'ubiqui en el mateix ajuntament i moltes vegades comparteix mobiliari i mitjans de treball.

La finalitat dels Jutjats de Pau no és altra que la col·laboració amb els jutjats de superior categoria, és a dir els de Primera Instància o Instrucció corresponent. Aquest fet pot incidir de forma molt significativa en la tramitació dels procediments judicials que els hi arribin, és a dir «desembossar» en la mesura del que sigui possible els Jutjats de Palma, Inca o Manacor.

1.2.1 Competències dels Jutjats de Pau

Tendran coneixements en l'ordre civil i en l'ordre penal que la llei determini, així com en actuacions penals de prevenció o delegació. A més tendran competències en el Registre civil i totes aquelles que la llei determini (L.O.P.J. 6/85 d'1 de juliol, art.100). Amb aquesta exposició teòrica es senyala que la relació amb el poder judicial és de prou rellevància i que la seva existència té un per i per a què. Entre de les seves funcions hi ha un aspecte que l'equipara a la resta de professions de caire més terapèutic; és el *secret professional* (art. 24,R 3/1995). Per tant es manté un element comú de relació amb la mediació.

Ordre civil (art 100. L.O.P.J.)

- Coneixement dels judicis verbals.
- Dels actes de conciliació.
- Cooperació judicial (notificacions, citacions, requeriments...).

Ordre Penal (art. 100.2 L.O.P.J.)

- Coneixement, decisió i execució atribuïts per la llei (art. 620,626,630, 633 del Codi Penal).
- Actuacions penals de prevenció, o per delegació.
- Cooperació judicial o exhortos penals (embargaments, requeriments, declaració de testimonis...).

Registre civil

- **Naixements.**
- **Matrimonis.**
- **Defuncions.**

1.2.2 Nomenament

En el procediment de selecció i nomenament els ajuntaments municipals tenen un paper rellevant. Es segueix l'ordenament de la Llei, però es facilita la participació

popular en la justícia, sense deixar de costat l'aspecte formal de la selecció, amb els principis de publicitat i legalitat.

L'elecció és per majoria absoluta del Ple de l'ajuntament, d'entre els sol·licitants que reuneixen les condicions necessàries per entrar en la carrera judicial, és a dir les condicions legals que donen lloc a l'elecció, que no són altres que no incórrer en les causes d'incapacitat o de incompatibilitat. Aquestes causes són les regulades pels art. 389-397 i en els art. 302 i 303 de la *Llei Orgànica del Poder Judicial*.

Els Judges de Pau i els seus substituïts són nomenats per un període de quatre anys i curiosament en aquest punt ens hem d'aturar a fer una reflexió més. El jutge de Pau tan sols podrà ser substituït en cas de malaltia o absència legal (R. 3/1995, 7 de juny, art. 25). És a dir que la persona ha d'estar disponible les 24 hores del dia, fet prou sacrificat tenint en compte que no existeix l'exclusivitat laboral. Això evidencia que la persona que assumeix el càrrec és conscient dels deures que comporta. No obstant això, poden fixar uns horaris d'atenció al públic, adequats a la seva disponibilitat.

1.2.3 Figura i requisits

El Jutge de Pau és una figura que provoca moltes suspicàcies des de la seva elecció, perfil i fins i tot en la seva continuïtat. La justícia municipal es una forma de mantenir una tradicional participació ciutadana amb un òrgan regulat. Un aspecte important tal volta oblidat és el propi llenguatge *Jutge de Pau*, tan sols per una qüestió pràctica el significat ho diu; posar pau, fer una justícia conciliadora, equitativa. Per això aquest qualificatiu determina en la persona uns requisits, unes certes condicions conciliadores per poder fer front als conflictes que es presentin en el municipi. Es té en compte des de la seva aparició, i es motiva actualment en l'elecció, aspectes com un cert arrelament en el municipi, amb autoritat moral (punt que com veurem s'ha anat transformant), que són capaços de propiciar solucions amistoses, acords que beneficiïn a les parts i evitar els actes litigants, fent servir la seva bonhomia i el seu sentit comú, tant escàs en aquests dies, com alguns d'ells apunten. Tal volta, per això, una persona sense una formació en Dret, però si entenen que reuneix unes característiques determinades és capaç d'actuar en el sistema judicial. El Jutge de Pau és necessari en quan entén dels diversos problemes que es poden presentar a la comunitat. Com a reflexió podríem plantejar que no entén de lleis però sí de matèries (problemes) municipals on posar pau. Aquesta figura no és de caràcter obligatori sinó voluntari. Aquest fet duu a la conseqüència de què els Ajuntaments siguin prudents en les seves eleccions per evitar així renunciïes inesperades, i que l'elegit pugui gaudir de la confiança de tot el Ple (que en definitiva és l'òrgan de representació de tots els ciutadans) ja que sinó serà difícil que pugui dur la seva tasca endavant.

Un dels aspectes a tenir en compte respecte el punt anterior és el no poder pertànyer a cap partit polític o sindicat (R. 3/1995 de 7 de juny). Això no és altra cosa que voler dotar de *neutralitat* i d'*independència judicial* la figura del jutge, ja que no s'ha d'oblidar que sempre haurà de rendir comptes davant de l'Administració de Justícia. Això no evita que aquest sistema electiu doni pas a possibles confusions, afinitats polítiques o amistat, en alguns casos, minvant així la independència i imparcialitat en l'execució de les seves funcions. Tal volta, comenten alguns juristes, aquesta figura hauria de ser elegida per uns criteris objectius, més clars, que permetin determinar la idoneïtat de l'escollit, i/o per això el sistema d'accés s'hauria de fer amb les mínimes mesures necessàries que permetessin les garanties d'igualtat i capacitat suficient que són les que regeixen la seva independència.

Sigui el que sigui, la participació ciutadana en l'administració de justícia és un fet i des del moment en què ha anat adquirint més competències apart de les que ja tenia, com les d'auxili o delegació judicial és que ho poden fer, si no fos així els jutges de 1^a Instància no li delegarien la seva responsabilitat i confiança. Igualment succeeix en la participació ciutadana en els jurats o Tribunals d'Aigües de diferents Comunitats Autònomes.

2. La mediació comunitària

Partim de la premissa que molts dels conflictes que trobam a una comunitat determinada poden manejar-se a través de la comunicació i utilitzar la mediació com a medi de solució del problema. En la societat actual les persones estan massa predisposades a contemplar els demés com a adversaris potencials o vertaders. El conflicte ens duu a percebre a l'altre com a «diabòlic i agressiu», mentre que ens veim a nosaltres simplement responent a les accions de l'oponent. L'elecció de participar a una mediació no sols incrementa el compromís de les parts sinó que pot ser l'obertura de cada part cap al contacte aclaridor.

2.1 Mediació i arbitratge

En principi un mediador reuneix a les parts, ajuda a definir els assumptes implicats en el conflicte, ofereix una perspectiva sobre el problema i dirigeix el procés de resolució. El mediador capacita les parts per arribar al seu propi acord. Un àrbitre actua més com un jutge, examinant l'aspecte de cada part i decidint una solució. Com ja hem apuntat entenem que un Jutge de Pau pot actuar en ocasions el diferents rols i que dependrà del seu tarannà, la seva pròpia percepció de la seva tasca, la formació... en el cas de la mediació comunitària, la podem reconèixer en altres experiències.

Per posar només dos exemples assisteixen en el conflicte els síndics de greuges locals a Catalunya i els mediadors comunitaris als Estats Units.

2.2 Altres experiències

Als Estats Units, existeixen els programes de mediació comunitària des de finals dels anys 60 i principis de 1970. Els primers foren desenvolupats per fiscals i tribunals locals; a mitjans dels anys 70 hi havia una dotzena de centres i al voltant dels anys 80 ja eren prop dels 400 en 40 estats diferents (Meehan, 1986). Els mediadors són voluntaris i els programes són finançats per Ens benèfics, governs locals, fundacions privades, esglésies, govern federal... això ens dóna una idea de la importància que té la mediació comunitària. Una investigació feta a Harrington (1985) sobre el projecte de justícia veïnal de la ciutat de Kansas a Missouri, indicava que dels 50 mediadors molts tenien experiència laboral en serveis socials i educació social. Només uns pocs eren missers.²

En el cas dels síndics de greuges locals un estudi fet per reconèixer el rol mediador en casos atesos ens indica que se treballa conjuntament amb el ciutadà per tractar de resoldre els seus problemes, és dir, s'incideix en la *corresponsabilitat* a l'hora de cercar solucions, s'ofereix al ciutadà en conflicte un espai de diàleg on, en col·laboració amb un tercer, el mediador, pugui posar damunt la taula les diferències i trobar solucions que beneficiïn als dos. El mediador, com a gestor de la comunicació entre les parts, ha de

² KAREN GROVER DUFFY I ALTRES. *La mediación y sus contextos de aplicación*. Ed. Paidós.

treballar bàsicament tres conceptes; *els fets* (es poden conèixer o no, però han de ser contrastables i evidents per ambdues parts), *les opinions* (personals i individuals, les discussions sorgeixen quan volen ser presentades com a fets) i *els sentiments* (personals i indiscutibles).

Hem descrit la figura del jutge de pau, sabem que en altres llocs parlen també de mediació comunitària i volem saber què fan els jutges per fer mediació. Per tenir emmarcades les distintes tècniques que ens mostraran cal tenir una idea general del distints models que coneixem en aquesta forma d'intervenció.

3. Els models teòrics de la mediació³

Tres són els models que actualment tenim com a referents teòrics a l'hora de «fer» en mediació. La praxi inicial va configurar una manera d'actuar que serví per elaborar els referents i aquests mateixos referents es van modificant a mesura que la praxi incorpora nous elements. Qui diu que no sortiran referents nous de la bona mescla d'alguns d'ells? O que la incorporació de tècniques d'un a un altre doni com a resultat noves maneres de fer? Recordam que l'experta en mediació Marinés Suares utilitza el «mestissatge» incorporant elements del model de Harvard al model utilitzat per ella normalment com és el circular-narratiu. I diu que n'està contenta. La mediació no és encara al nostre espai social, físic i cultural un context d'intervenció prou arrelat i/o conegut però es van fent passes tal com la responsabilització per part del Govern de les Illes Balears d'un servei de mediació familiar, la primera promoció de mediadors formats a la UIB, la contractació de mediadors culturals per part dels ajuntaments... Hi ha un cert moviment en aquest sentit que de ben segur generarà una praxi prou important com per començar a ser revisada i això ajudarà a continuar apostant per uns determinats models o se'n modificaran o se'n crearan de nous, però ara ja parlem de futur i el que aquí ens interessa és tenir la idea bàsica de cada un dels models que ara per ara coneixem. Els Jutges de Pau objecte del nostre estudi potser no els coneixen però en el seu «fer» i «ser» és possible que amb el temps o només recollint el que ja fan se'n derivi un «saber» o encara més, potser ells ja han utilitzat tècniques des de sempre que ara formen part de models i són presentades com a noves.

De moment anem a explicar breument que entenem per model i a descriure els trets més significatius de cada un dels tres coneguts per nosaltres; El model té una funció fonamental de descripció i definició (la teoria és la base i justificació del model) el model codifica la teoria per actuar d'acord a un mode determinat en cada situació. Segons Paloma Lago (terapeuta familiar) un model és una esquematització de la realitat però no és la realitat.

3.1 El model de Harvard

Sorgeix en el Departament de Dret de la Universitat de Harvard durant la Guerra Freda. El context sociopolític és l'acabament de la Segona Guerra Mundial; hi ha una escalada d'acumulació d'armaments que la confrontació no permet resoldre. A partir de la Guerra dels 6 dies (Israel-Egipte) es va constituir una mesa negociadora (la pròpia constitució ja fou conflictiva).

1/ *El Model de Harvard defineix la mediació com una negociació de col·laboració assistida per un tercer orientada a la resolució dels problemes.*⁴ El conflicte és

³ GEMMA BAULENAS. *Apunts del I Màster de Mediació Familiar*. UIB.2002/2004.

un obstacle per a la satisfacció dels interessos que són incompatibles entre sí. El conflicte apareix quan les parts volen satisfer interessos incompatibles; les parts han de treballar conjuntament i el tractament ha de trobar formes de satisfacció on tots hi guanyen alguna cosa i tots en perden una altra i a més hi estan d'acord. No es té en compte l'origen del desacord, sinó que mediador facilita la comunicació necessària per trobar interessos comuns a les parts i no centrar el procés en la diferència.

2/ *Hi ha acceptació.* No hi ha tanta comunicació com en altres models, *està més centrada en el procés.* En tot cas entén la comunicació en el seu sentit lineal i verbal. El procediment el podem estructurar amb el següent esquema:

2.1/ *Sobre les característiques del problema:* Negociar sobre posicions és ineficient ja que es posa en perill la relació. Com menys parts en conflicte hi hagi més fàcil pot ser arribar a una resolució. També cal destacar que ésser amable només, no és una solució.

2.2/ *Separar la persona del problema:* Els negociadors són persones i cada un d'ells té dos interessos; un és el contingut i l'altre és la relació. S'ha de saber separar un de l'altre. Per altra banda s'ha de treballar la percepció en el sentit que les parts han de saber posar-se en les sabates del qui té enfront. No s'han de deduir els interessos dels demés. Pel que fa a les emocions, s'han de reconèixer les altres i les pròpies ja que ajuda a reduir les tensions. Hi ha d'haver escolta activa i parlar cadascun d'ell mateix i no de l'altre. Això facilita la comunicació. S'ha de fer front al problema, no a la gent. No interessa modificar la relació que hi ha entre les parts sinó identificar els interessos comuns.

2.3/ *Centrar-se en els interessos, no en les posicions:* Els interessos defineixen els problemes; darrere posicions oposades hi ha interessos comuns i compatibles a més dels conflictes. Els interessos s'identifiquen demanant «per què?» i «per què no?». Cada part pot tenir múltiples interessos. S'ha de poder discutir sobre els interessos i reconèixer-los com a part del problema. És bo expressar el problema abans que la resposta i mirar al davant. Les possibilitats d'èxit són més altes com més concrets siguin els interessos però a la vegada flexibles. S'ha d'ésser dur amb el problema i suau amb les persones.

2.4/ *Les parts, assistides del mediador han d'inventar opcions de benefici mutu.* A l'hora de fer el diagnòstic s'han d'evitar els judicis prematurs i les respostes úniques. Ha d'aconseguir-se ampliar les opcions amb acords de distinta intensitat, canviar la magnitud d'allò proposat. Per aconseguir beneficis mutus hem de trobar els interessos comuns i fer que per l'altre sigui fàcil decidir, tenint en compte que hi ha diferències en les creences, riscos, temps...

2.5/ *Els criteris objectius.* S'ha de fer recerca dels criteris objectius i no cedir davant la pressió del moment.

3.2 El model transformador

Creat per Bush i Folger. Orientat a la comunicació i a les relacions interpersonals de les parts. Té un enfocament terapèutic (canvi); història de la transformació, en contraposició al model anterior que seria la història de la satisfacció.⁵

⁴ FCO. DíEZ I G. TÀPIA. *Herramientas para trabajar en mediación.* Pág.25. Ed. Paidós.

⁵ DíEZ I TÀPIA. *Herramientas para trabajar en mediación.* Pág.26. Ed. Paidós.

L'objectiu no és l'acord sinó el desenvolupament del potencial de canvi de les persones quan descobreixen les seves pròpies habilitats. Se fomenta el creixement personal, la revalorització i el reconeixement.

Els factors resultant són bàsicament:

- Una comprensió més clara de la situació que realment importa.
- Tenir present les alternatives que poden garantir els interessos de les parts.
- Augmentar les capacitats i habilitats en resoldre conflictes.
- Aprendre a escoltar i millorar la relació de les parts.

S'ha aplicat més sovint al treball en equip, a les xarxes, a la mediació escolar... El mediador té una funció centrada en el model de Roger. Els fonaments teòrics estan centrats en la comunicació i les pautes relacionals, en la causalitat circular. La metodologia utilitza la tècnica del «empowerment», potenciant el protagonisme de les persones en les seves discussions, accions i responsabilització dels fets. És important el reconeixement de l'altre com a part protagonista de l'acció. Quant als objectius es centren en la modificació de la relació de les parts, no és imprescindible concloure amb un acord: *davant una situació d'inferioritat, cal utilitzar l'estratègia front l'enfrontament.*

3.3 El model circular-narratiu

Sara Cobb n'és la representant del model narratiu. Focalitza la seva feina en les narracions de la gent en la mediació; l'objectiu és arribar a un acord però amb l'èmfasi posat en la comunicació i interacció de les parts. Les històries que comptam són construccions. Donam importància a unes coses i no a les altres, construïm una trama que té a veure amb allò cognitiu, emocional... les històries parteixen de la realitat però després es «novel·len». Explicam qui som, la nostra identitat té a veure amb el nostre «self». «Els conflictes es relaten en el marc d'aquestes històries i per això es considera indispensable per poder transformar la dinàmica confrontativa, la necessitat de canviar la narrativa amb la que la gent arriba a mediació, ajudant les parts a generar una història alternativa, diferent, que possibiliti el canvi. El treball del mediador consisteix en ajudar les parts a parlar de forma diferent, per que interactïn de mode distint i, per tant, se produeixin canvis que possibilitin l'acord. Les arrels teòriques d'aquest model són complexes i multidisciplinàries; la ciència cibernètica, la teoria dels sistemes, la teoria de la comunicació basada en les investigacions de Bateson i les formulacions de Paul Watzlawick, la teoria de l'observador».

En aquest model es demana que se legítimi la història. A vegades no es pot separar la persona del problema. El model circular-narratiu focalitza les històries; per fer mediació s'han de co-construir noves històries. Els fonaments teòrics els trobam com ja s'ha apuntat en la comunicació circular i la causalitat circular; una acció duu a una reacció. També cal destacar que l'espai de mediació es provocat per un construccionisme social i per una narrativa determinada. La metodologia fa ús de la individualització (augment de les diferències), la legitimació de les persones, els canvis de significats: les reformulacions de les històries i la creació de contextos. Els objectius es centren en el foment de la reflexió i la no repetició de les històries i per descomptat, els acords.

4. El treball de camp

Primer hem de tenir un punt de partida que ens indiqui que aquesta figura fa de la mediació una de les seves intervencions. Nosaltres ens basam en aquest quadre per decidir que efectivament podem entrevistar els Jutges de Pau sense que el resultat de la investigació sigui que no trobam la mediació per cap caire.

Mediació	Jutge de Pau
Existeix un conflicte entre dues o més parts.	Poden acudir al Jutge de Pau.
Se demana la intervenció d'un tercer neutral.	El jutge pot actuar amb neutralitat si així ho decideix.
Els acords aconseguits s'han de respectar. S'evita la intervenció judicial professionalitzada on només guanya una de les parts.	Per acord entre les parts i el jutge. El Jutge de Pau ho ofereix com a pitjor alternativa.
El procés és voluntari podent acudir a la justícia ordinària en qualsevol moment.	Les parts acudeixen sempre per voluntat. Si és a requeriment el jutge pren part.

Amb aquests inicis coneguts ens disposam a iniciar el treball de camp fent una de les tasques:

1/ Prenem la primera decisió; la mostra la conformen els jutges de la Mancomunitat del Pla de Mallorca (Ariany, Algaida, Costitx, Lloret, Llubí, Maria, Montuiri, Petra, Porreres, Sta. Eugènia, Sant Joan, Sencelles, Sineu, Vilafranca).

És una zona que per les seves característiques socials, demogràfiques, econòmiques i culturals manté un perfil més arrelat als costums mallorquins que no pas els pobles de la costa per posar un exemple. La mostra és de 14 pobles i s'han pogut realitzar 13 entrevistes. El Jutge de Pau de Sencelles va renunciar al càrrec. A finals de març encara no havia nou candidat, ni es sabia quan es faria l'elecció, es decidí no fer aquesta entrevista.

2/ Cal tenir una forma de contacte amb tots els jutges; la primera sorpresa és que entre ells no es coneixen gairebé i dificulta l'accés a tots ells d'una forma més o menys ràpida.⁶

3/ Contactes individuals amb cada un d'ells per poder explicar el nostre treball i que accedeixin a ser entrevistats.

4/ Confecció de les entrevistes. Partim d'una entrevista estructurada, semi-oberta que recull els tres models apresos i el ser del Jutge de Pau, encara que en el desenvolupament de la mateixa ens flexibilitzam segons les característiques de la persona entrevistada.

5/ Inici de les entrevistes (treball de camp). Les entrevistes es realitzen en un període de 3 mesos. A Finals de març de 2004 es decideix tancar el termini.

6/ Conclusions. Les conclusions són extretes de les transcripcions de les entrevistes.

El material utilitzat per aquesta investigació és, bàsicament, una entrevista preparada i una gravadora.

⁶ BARTOMEU VERD COLL. Jutge de Pau de Santa Eugènia. Gener de 2004.

4.1 Conclusions generals

Ens basarem en un esquema d'anàlisi que ens proporciona Susanna de Vega en el llibre *La intervenció sistèmica en los servicios sociales ante la familia multiproblemática* de Maurizio Coletti i Juan Luis Linares (1997): 173, editorial Paidós, que ens permet estructurar què n'hem extret de les entrevistes sobre la figura del Jutge de Pau des del seu saber, la seva manera d'actuar i què hi posa de la seva persona a l'hora de mediar en el conflicte.

Saber:

De gairebé totes les entrevistes realitzades concloem que els Jutges de Pau no tenen un model teòric regulat o formal ni una formació específica que els habiliti per a la funció de mediadors que des d'aquí els hi atribuïm. Només tres d'ells tenen formació universitària (dos llicenciats en dret i un professor de secundària). Els altres 10 tenen estudis primaris i/o de formació professional o secundaris. Aquest fet, lluny de ser considerat un handicap, ens permet confirmar que les eines utilitzades per desenvolupar la seva tasca tenen més a veure amb el seu tarannà i ser, amb els valors personals, creences i educació rebuda, que no tant en una preparació teòrica predeterminada i uniforme a tots ells. De totes formes amb això no volem dir que no segueixen cap tipus de referència; amb les llargues converses amb tots ells (ens agradaria remarcar el fet que les entrevistes foren totes viscudes com a converses molt aclaridores sobre una tasca, al nostre criteri, poc valorada pel propi sistema judicial del que en formen part) hi trobam un denominador comú; tots parteixen de la observació dels casos, de la interpretació de la realitat que coneixen per fer suposicions i comprovar si allò que pensen que passa, es pot modificar o no fent un determinat treball. És a dir, planifiquen una intervenció (entrevistes individuals amb cada una de les parts per conèixer les històries de cada un, gestions que se'n deriven, convocatòries de les parts...) basant-se en una hipòtesi (1^a suposició) que aniran modificant o no i que se consensuaran amb les parts (valor diagnòstic?).

És cert que l'experiència que tenen la majoria d'ells, ha anat conformant una eina important; major habilitat, agilitat en l'observació... Hi ha una sèrie d'aspectes a tenir en compte, que tenen a veure amb la seva formació, interessos personal i experiència:

1/ Formació: els 13 Jutges de Pau entrevistats reclamen una formació adequada i continuada, en lleis i en resolució de conflictes. Tots tenen clar que la seva funció de Jutge de Pau és de mediador o de bon intermediari entre les parts en conflicte i no tant judicial.

2/ Interessos personals: el 69% dels entrevistats tenen com interès de la seva tasca el poder contribuir en la disminució de la conflictivitat i ajudar a la comunitat. El 46% són persones que participen i/o han participat en entitats socials, polítiques del poble i que en algun cas han deixat el seu compromís comunitari per no ocasionar confusions i malestar, en definitiva ser neutrals. Per altre lloc la relació amb l'ajuntament o amb el càrrec ha estat molt diferent entre tots els entrevistats.

3/ Temps en el càrrec: Hi ha una gran diferència en la durada i consegüentment en l'experiència com a jutge. Podem dir que aquells que fa més anys que assumeixen el càrrec, tenen major habilitat en la resolució de conflictes.

Els Jutges de Pau de Maria i Petra marquen l'excepció. Són dues persones que sense dur molt temps en el càrrec tenen clar com dur endavant la seva tasca mediatòria i judicial. Les intervencions sempre tenen com a principals objectius en tots els casos entrevistats els següents:

1/ Respondre als interessos de les dues parts. La prioritat és que cap de les dues bandes es senti del tot perjudicada en la negociació o resolució del conflicte tot i que reconeixen en molts de casos que una de les dues se'n durà la millor part.

2/ En tots els casos es cerca que la relació no empitjori ja que aquest fet dificultaria la consecució dels acords. També els entrevistats mostren aquí la seva satisfacció quan després d'una negociació s'aconsegueix millorar la relació entre les parts. Cal destacar que els Jutges de Pau consideren els aspectes relacionals (disputes anteriors, enemistats familiars...) i els incorporen a la seva intervenció. El coneixement de la comunitat i els seus membres ho permet. En funció del caràcter d'una persona poden modificar la forma d'abordar un conflicte per exemple.

FER:

En relació a l'organització del seu treball:

1/ Tipologia de problemes. Els problemes que arriben al Jutjat de Pau són: separació de finques, fites, camins, problemes de parets, problemes entre veïns i per sorpresa nostra, dels 13 jutjats, 11 atenen problemes familiars (herències, conflictes entre germans, problemes de parella...). 3 Jutjats de Pau atenen problemes amb immigrants. Aquest solen ser familiars i entre ells.

2/ Tipologia de població: tots els jutges comenten que les persones que coneixen i demanden la seva intervenció són de mitjana edat, a partir dels 40 anys, i majors. Els joves, comenten, quasi no saben ni que existeix el Jutge de Pau i la majoria d'ells empra el sistema judicial per resoldre els problemes. Com diu el Jutge de Pau de Sineu «els problemes sorgeixen quan la gent comença a tenir herències i haver de repartir».

3/ Disponibilitat d'horari: tots ells tenen un horari establert a l'ajuntament, però normalment els usuaris contacten amb el Secretari. Aquest es posa en contacte amb el Jutge informant-lo de les demandes que hi ha. S'ha d'assenyalar la gran tasca burocràtica que realitzen els Secretaris que fa que els jutges puguin dedicar-se a fer de mediadors. Els Secretaris són persones que duen molt temps en el càrrec, a vegades més que el jutge. En alguns jutjats, Secretari i Jutge, revisen i intercanvien conjuntament, la informació recollida, planificant així la seva posterior intervenció. Tots tenen un horari publicat a l'ajuntament per atendre a la gent, «acostumar-la i no donar-li mal vicis» com diu el Jutge de Petra, encara que solen acudir per costum, al domicili o al lloc de treball si és en del mateix poble.

En relació a les tècniques i/o habilitats:

El diccionari ens diu què entenem per fer, executar, posar en obra una acció o treball. Referint-nos a la mediació, la motivació i/o espontaneïtat no són suficients. Cal disposar d'unes *tècniques*, mètodes que ajudin al mediador a ajudar a l'altre i tenir a la vegada cura d'un mateix. En el cas concret dels Jutges de Pau i tenint en compte que no existeix formació específica en mediació per a ells, trobam com fan ús d'una sèrie de tècniques i habilitats d'alguns de models desenvolupats (Harvard, Circular-Narratiu...) que ells tenen incorporades com a pròpies.

Per a Teresa Rossell, les tècniques representen «*la utilització conscient i intencionada de coneixements, procedents de la teoria, de l'experiència i d'altres fonts d'informació...*». Segons aquesta definició els Jutges de Pau disposen i apliquen aquestes habilitats en les seves intervencions, si no és així, el fracàs està assegurat, ja que no disposen d'altres coneixements que no siguin les seves habilitats. Les tècniques, per tant, són el procediment que aplicam en una situació determinada i que en una altra situació podem continuar aplicant. Son instruments de treball, accions ordenades que utilitzam d'eines en cada situació. Les més utilitzades pels Jutges de Pau i que són coincidents pràcticament a tots ells són:

a) Escolta activa;⁷ Entenem per escolta activa posar tota l'atenció en l'individu que està parlant i no pensar en el que puc respondre. Per generar confiança és important que qui parli es senti escoltat pels altres. L'actitud del mediador d'establir contacte amb l'altra, creant un canal de comunicació ample i fluid, és essencial, encara que moltes vegades el que realment importa no és el que deim sinó com ho deim, són tots aquells aspectes de la comunicació no verbal, que generen la confiança.

Evidentment cada mediador i en aquest cas cada Jutge de Pau tindrà el seu estil propi, que vendrà donat també per la manera com es fa el contacte amb les persones. Aquest bon contacte tan sols és podrà donar si és inherent a la persona. En el cas dels Jutges de Pau ha de ser així ja que no disposen d'un marc teòric adequat que els doni suport. Els Jutges de Pau no tan sols escolten el fet en sí, sinó com les persones viuen, senten, manegen el problema, en definitiva la vivència que en té la persona, que els ajudarà a establir un bon contacte personal. Els 13 Jutges de Pau entrevistats afirmen que el fet d'escoltar a les parts ja rebaixa la ràbia, tensió, que puguin dur quan compten el problema.

b) Legitimació/connotació positiva;⁸ La legitimació significa crear les condicions necessàries perquè la gent pugui accedir a la participació. Per això la gent s'ha de sentir còmoda, és a dir en un lloc positiu.

La legitimació es construeix a partir de connotar positivament alguna de les característiques personals, accions realitzades i/o que estigui realitzant, la intenció i/o pautes d'interacció que es donin en el moment de la mediació, o les narrades.

Els Jutges de Pau tenen en compte que el que narra té la seva part de raó, el que fan és investigar i després parlar amb l'altra. Alguns dels jutges tenen en compte aquelles actituds, aficions, característiques que els agradi a les dues parts, o tinguin per poder arribar a un acord, en lloc d'afrontar el problema directament.

c) Empowerment.⁹ Eina que s'utilitza per que cada part surti reforçada en la seva consciència de tot el que pot fer i és capaç; comprendre clarament quins són els seus interessos; saber que poden triar i tenir el control sobre la seva elecció; prendre consciència dels recursos que un té i que pot utilitzar per augmentar les seves habilitats negociadores. Segons Marines Suares aquesta paraula és emprada en el model circular narratiu en el sentit que cada història formi part de la història principal de la narració. En el model transformatiu aquest és entès en potenciar qualque cosa, qualitat, de la persona que ja té. Partint d'aquestes definicions podem dir que els Jutges de Pau passen de les posicions als interessos, de les parts, i si es possible tenen en compte els interessos comuns. Tots diuen que un problema s'arregla si les dues parts volen, i deixen l'orgull a un costat. Tenen en compte els interessos perquè les dues parts surtin

⁷ Díez i Tapia. *Herramientas para trabajar en mediación*. Pág.43 i 212. Ed. Paidós.

⁸ Marinés Suares. *Mediando en sistemas familiares*. Pág. 309. Ed. Paidós.

⁹ Marinés Suares. *Mediando en sistemas familiares*. Pág. 313/315. Ed. Paidós

beneficiades, encara que un pugui guanyar més que l'altra però sobretot que a l'acord aconseguit hi arribin per ells mateixos. En aquest punt és important assenyalar que el Jutge de Pau tampoc no és lluny de sentir-se colonitzat per les històries narrades, per això cal destacar com contacten amb les parts:

- 9 Jutges de Pau contacten primer amb la part afectada, es posen en contacte amb l'altre part i els citen conjuntament perquè arribin a un acord.
- 4 Jutges de Pau intervenen per separat i fan que entre les parts es posin d'acord.

d) Plantejar alternatives. En la mediació es pot donar que els participants no generin opcions i la construcció del procediment tampoc no gestii alguna idea possible de ser una opció. La construcció d'opcions és un treball de reflexió i els participants la s'han de fer seva. És en aquest moment quan els jutges veuen que les parts tenen dificultats per arribar a acords, estan molt ancorats en les seves postures i abans que el cas arribi al jutjat de 1^a instància ofereixen alternatives. Aquestes han de beneficiar i estar-hi d'acord les parts, sinó no serà vàlida, com a solució. Si així no és suficient els casos són enviats als jutjats de 1^a Instància o Instrucció.

e) Neutralitat.¹⁰ No com a tècnica sinó com a principi que regeix tota la intervenció del Jutge de Pau. La neutralitat és present contínuament en el treball del jutge de Pau. Aquesta en mediació seria la pràctica de la participació i ajuda a les parts per aconseguir la deconstrucció de la disputa. La involucració és un pas necessari per arribar a dita deconstrucció i la neutralitat (quedar-se fora) s'exerceix quan les parts poden tornar a negociar.

En el cas dels Jutges de Pau podem parlar d'una imparcialitat ben exercida, és a dir no prendre part per cap part i no donar la raó a ningú. Els jutges, com qualsevol persona, porten a sobre una maleta plena de valors, creences, sentiments, educació que difícilment podran aparcar, ja que forma part de sí mateixos, però és important que aquesta no obstaculitzi els processos. Per sorpresa i gratitud nostra, la neutralitat és una habilitat prou i força treballada per tots els Jutges de Pau, com diu el Jutge de Pau de Montuiri, «procuro fer-ho bé, perquè no tenc res que guanyar ni perdre», «qui té la culpa també té una part de raó». Molts d'ells s'han trobat en casos de familiars propis on mediar implicava ser més neutrals que mai. Tenen clar que si es posen de part d'algú la possibilitat d'arribar a un acord és quasi impossible. Com s'ha esmentat amb anterioritat hi va haver Jutges de Pau que deixaren participar en entitats polítiques, associacions, fer menys vida social..., per ser el més neutral possible en la seva tasca i que la gent del poble pogués i pugui confiar i creure amb aquesta figura.

f) *Maan/paan*. Millor alternativa a l'acord negociat i pitjor alternativa a l'acord negociat. Tots els Jutges de Pau ofereixen diferents alternatives quan valoren que les parts tenen dificultats per arribar a acords per si mateixos, quan cada un d'ells es manté en la seva posició. Ofereix alternatives que siguin escoltades i respectades per les parts a l'hora d'arribar a un acord. Quan les parts es mantenen en les seves posicions i les alternatives no dones el seu fruit, el jutges tenen l'habilitat d'emprar el *paan* orientant-los que vagin als respectius jutjats de 1^a Instància, segurament arreglaran el problema, però a un cost major. Aquesta habilitat practicada per tots sorgeix efecte, ja que les possibles conseqüències són altres dificultats afegides al conflicte, cedint en les seves posicions i facilitant-se l'acord mútuament.

g) Posar-se en les sabates de l'altre; significa involucrar a l'altra part en la relació, a reflexionar com l'altre viu el problema. Aquesta habilitat, de difícil aplicació quan es

¹⁰ MARINÉS SUARES. *Mediando en sistemas familiares*. Pág. 34/36. Ed. Paidós.

tracta de persones sense una formació específica en mediació, sorprèn quan un 23% dels Jutges de Pau apliquen aquesta tècnica.

El ser

Si partim de la premissa que tot professional es té a si mateix en qualsevol intervenció, podem traduir-ho en què ell és la seva primera i pròpia eina de treball. Si parlem dels jutges de Pau ens trobam exactament amb el mateix. En aquest cas podem dir que dependrà de com el jutge de Pau veu la seva tasca en relació als que atén (rol), del seu tarannà, de les seves habilitats d'observació, de les seves ressonàncies emocionals en què es troba en cada situació-problema i un aspecte que es repeteix tant en els mediadors com en els jutges de pau, en com manté la neutralitat.

Els punts anteriorment anomenats tenen a veure en la forma de pensar, sentir, fer i actuar de la persona, en el coneixement dels seus recursos personals i l'aprendre de la seva experiència. Tot aquest compendi personal l'ajudarà a constituir *el ser* singular com a jutge. D'on és nodreix el Jutge de Pau per aconseguir tots aquests aspectes personals? El ser, és proporcionat des de la seva família d'origen, fins l'entorn social més pròxim, a partir de les creences, valors, tradicions, cultura... ensenyades i adquirides. Tot això és barreja i constitueix la base de si mateix. A partir d'aquest moment la persona té un cert tarannà que el fa especial, idoni a la figura.

A l'hora de contestar les preguntes sobre la motivació que els havia portat a acceptar aquest càrrec, quasi tots deien que no ho havien pensat ells, sinó que era la comunitat que, a través del seu màxim representant —el Batlle— havia fet la proposta. Ens crida l'atenció com tots mostren un cert orgull quan poden dir que l'elecció s'ha fet per unanimitat de tots els regidors i no només per una part, encara que representi la majoria de la població. No identificar-se amb cap postura política és una constant en les entrevistes i ho lliguen a la neutralitat que apliquen en totes les seves actuacions.

De la percepció que tenen de si mateixos tots afirmen en primera instància no sentir-se diferents a qualsevol altra persona per resoldre conflictes però admeten veure's amb unes característiques tals com el sentit comú, ser pacients, dialogant, amb temps per escoltar, i reconeixen no haver participat de conflictes amb la comunitat al llarg de les seves vides. Creuen que possiblement els han triat per aquest motiu. Només un admet obertament no entendre com el varen poder triar a ell. Després ens conta que no hi havia cap altre candidat i que no va ser a proposta del consistori sinó per convocatòria pública.

Tot i no ser una resposta a una pregunta específica, al llarg de les entrevistes amb els Jutges de Pau hem pogut arribar a una conclusió; així com nosaltres els hem vist és bàsicament com a *facilitadors de la comunicació entre les parts*. La millora o el restabliment de comunicació entre persones que viuen a una mateixa comunitat juntament amb un *rol d'orientadors*, que també ells es reconeixen, serien possiblement, les seves principals característiques. Prefereixen dir que orienten pel que fa al compliment de la llei utilitzant sobretot la presentació d'una alternativa (maan, paan) abans que considerar-se ells com a jutges que prenen decisions al marge dels interessos de les parts. Aquest rol orientador també l'assumeixen quan ells mateixos es preocupen de saber de recursos nous per poder oferir si el cas ho requereix (per exemple derivacions al sistema públic de serveis socials).

El Jutge de Pau en cada poble de la Mancomunitat del Pla, és una figura respectada, on el valor de la seva paraula encara té un sentit i està plena de saviesa, especialment per aquells que saben qui és el Jutge de Pau.

Santa Eugènia. Octubre de 2004

Epíleg

Només afegiríem dues qüestions a mode de reflexió:

El gènere: només una dona

No calen massa comentaris a aquest fet significatiu perquè entràriem en un altre tema ben interessant com és la participació femenina en els assumptes de la comunitat, o, com dèiem en el treball anterior, la resolució del conflicte públic és «assumpte d'homes». Simplement deixarem constància del fet; de 14 persones entrevistades només una és una dona. L'anècdota fou descobrir que també es dedicava en el seu temps lliure a arbitrar partits de futbol.

Els beneficis indirectes del treball

No era l'objectiu però és cert que en el temps que s'ha iniciat el treball de camp també hem fet una tasca de difusió del concepte de mediació en general. Alguns dels jutges entrevistats s'han mostrat interessats inclús en la formació, les característiques d'accés al Màster... i la possibilitat de ser-ne alumnes en un futur. Tant de bo fos un cau de nous Jutges de Pau.

Bibliografia

Articles

CGPJ: *Los Juzgados de Paz*.

BONET NAVARRO, J. I J. IVARS RUIZ (Primer trimestre 1998): *Algunas consideraciones en relación al Juez de Paz*. Revista del Poder Judicial núm. 49.

DEL OLMO, J. A. (Quart trimestre 1998): *La problemática derivada de la situación actual de la justicia de paz*. Revista del Poder Judicial núm. 52.

RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, J. (Març 1994): *Problemática de los Juzgados de Paz*. Revista del Poder Judicial núm. 33.

Llibres

BREZMES, N. M. (2001): *La intervención en Trabajo Social. Una introducción a la práctica profesional*. Hespérides.

COLETTI, M. I J. L. LINARES (1997): *La intervención sistémica en los Servicios Sociales ante la familia multiproblemática. La Experiencia de ciutat vella*. Paidós, Terapia Familiar.

CONSEJO GENERAL DE COLEGIOS OFICIALES DE DIPLOMADOS EN TRABAJO SOCIAL (2001): *Servicios Sociales y Política Social. Trabajo Social y Mediación*. Núm. 53.

- DIEZ, F. I G. TAPIA (1999): *Herramientas para trabajar en Mediación*. Paidós, Mediación 9.
- ESCARTIN, C., M^a J. I ALTRES (1997): *Introducción al Trabajo Social. II. Trabajo Social con individuos y familias*. Aguacilar.
- GROVER, D. K. I ALTRES (1996): *La mediación y sus contextos de aplicación. Una introducción para profesionales e investigadores*. Paidós, Mediación 1.
- KOLB, D. I ASSOCIATS (1994): *Cuando hablar da resultado. Perfiles de mediadores*. Paidós, Mediación 6.
- PAYNE, M. (1995): *Teorías contemporáneas del Trabajo Social*. Paidós, Trabajo Social 11.
- RIPOLL, A. (2001): *Familias, Trabajo Social y Mediación*. Paidós, Trabajo Social 10.
- SUARES, M. (2002): *Mediando en sistemas familiares*. Paidós, Mediación 11.
- VISAUTA, B. (1989): *Técnicas de Investigación Social I. Recogida de Datos*. Promociones y Publicaciones Universitarias, S.A.

Pàgines Web

<http://www.sc.ehu.es/dpwlonaa/repertorio/legislacion/derecho-procesal-organico/>
<http://www.juntadeandalucia.es/justiciayadministracionpublica/administracion-justicia>
<http://www.defensor-and.es/informes/ftp/info-01/justicia.html>
<http://www.habitat.aq.upm.es/boletin/n12/ajalg.html>
<http://www.geocites.com/~suarez/publicaciones/narrativaMiriam.html>
<http://www.fmediacion.com.ar/ONU/4modelos/quees/html>
http://www.sindicgreugescat.org/ca/s_quies.htm
http://www.infanciayjuventud.com/anterior/academic/academ_2html
<http://www.mediacioneducativa.com.ar/notas5htm>
<http://www.grecomail.org/docpdf/participación%20comunitariahtml>

Taula (UIB)
núm. 39, 2005

RESSENYES

ARNDT, Andreas, (2003): *Die Arbeit der Philosophie*. Berlin: Parerga, 156 pp.

En términos generales puede decirse que el autor –profesor de la Universidad Libre de Berlín, miembro del Praesidium (triumvirato presidencial) de la Internationale Hegel-Gesellschaft desde 1992 y colaborador de la Academia de las Ciencias de Berlin-Brandeburgo, donde trabaja en la edición crítica de las obras completas de Fr. Schleiermacher– desarrolla un concepto de trabajo, siguiendo la línea del Idealismo Alemán (especialmente Kant, Fichte y Hegel), el Romanticismo (especialmente Fr. Schlegel y Fr. Schleiermacher) y los llamados *Junghegelianer* o hegelianos de izquierda, especialmente K. Marx y su crítica a la Economía Política. La peculiaridad de este concepto de trabajo, que trata de elaborar, consiste en que es un concepto que a la vez permite un concepto de filosofía entendida como trabajo.

En un primer capítulo, que tiene un cierto aire introductorio, se trazan las grandes líneas históricas del desarrollo del concepto, desde los economistas escoceses, pasando por Hegel y Marx, para desembocar en el romanticismo; y con las líneas históricas también se señalan las determinaciones conceptuales que va adquiriendo el concepto. Los dos apartados básicos son los dedicados a Hegel y Marx. En el primero se destaca el doble aspecto del trabajo: como relación con la naturaleza y como formación del espíritu. De Marx, en cambio, se resalta la dialéctica entre necesidad y libertad, con todo su peso en la formación de la sociedad y de la historia, de manera que aquí ya se hace más explícita la dinámica que rige el trabajo: el trabajo es esfuerzo por negarse, por superarse, por conseguir tiempo libre, ocio, libertad, dinámica ésta que formulan de

manera expresa los románticos e incluso el yerno de Marx, Paul Lafargue, con su célebre escrito *El derecho a la pereza*. A esta concepción romántica del trabajo se le dedica el entero capítulo cuarto, una de las aportaciones más originales del estudio. Desde esta perspectiva ya se comprende el enfoque de toda la obra: la filosofía es el trabajo que es negación del trabajo, es el trabajo que lleva a cabo el *telos* último del trabajo: el ocio y la contemplación, la comprensión del concepto, de las estructuras universales del conocimiento.

Los dos capítulos siguientes están dedicados a Hegel, a la formación de su concepto de trabajo, estudiando sus escritos del período de Jena. En primer lugar (capítulo II) trata del origen y función del concepto de trabajo en la filosofía del espíritu de Hegel, donde el autor propone una verdadera inversión de la concepción usual. En efecto, desde Lukacs hasta Habermas, se ha asumido que Hegel toma su concepto de trabajo de los economistas escoceses (Steuart, Smith), a partir del cual después forma el concepto especulativo de “trabajo del espíritu”, como resultado de una transposición metafórica del concepto económico al campo del trabajo propiamente espiritual de la filosofía. Arndt, en cambio, propone que el concepto de trabajo es integrado en el concepto filosófico de trabajo como resultado de la integración de una ciencia particular dentro de la filosofía y ello es posible porque ya de entrada según Hegel se de una afinidad entre reflexión (que así es entendida la filosofía) y trabajo. El capítulo III contribuye más a alejar Hegel de los economistas escoceses, por cuanto se afirma que su referente no son ellos sino Fichte, y desde este punto de refe-

referencia se explica que la economía es en Hegel el lugar de la contradicción, con ello queda más clara su dimensión social, su lugar central en la sociedad.

El capítulo V es un capítulo clave para comprender el doble sentido en que aquí se habla del trabajo, como ya indica el título “Concepto del trabajo y trabajo del concepto”. Este capítulo sigue fundamentalmente dedicado a Hegel y a su *Fenomenología del espíritu* de 1807, el texto clásico por excelencia para estudiar la concepción hegeliana del trabajo. Pero curiosamente no se centra en el célebre apartado sobre la cuestión del capítulo IV de esta obra sino en su Prólogo, para resaltar el trabajo que se exige al individuo para ponerse a la altura del espíritu, trabajo de apropiación de la sustancia histórica, trabajo de formación, que es a la vez “trabajo del entendimiento”, por el que éste va descubriendo las estructuras universales, la universalidad del saber.

El capítulo VI ahonda en la relación entre historia, razón y trabajo, en un estudio sobre la filosofía de la historia, que nace con el intento de aplicar la física newtoniana a la historia, a fin de convertir al estudio de la historia en verdadera ciencia. Ahí se repasa al problema de la mediación entre naturaleza y razón, que tiene su cierto paralelismo con trabajo (poiesis) y praxis, siguiendo a Kant y Fr. Schlegel. La conclusión, que enlaza con Marx, es que la historia misma es una historia de trabajo, de elaboración, de formación.

El capítulo VII, seguramente el de elaboración más personal, está dedicado a “El trabajo de la Filosofía”. Su tesis es que si la filosofía debe definirse por lo que un filósofo hace, entonces la filosofía no puede definirse por el objeto que se trata, de tal manera que puede afirmarse que la filosofía trata de todo lo posible, sino por la actividad

que se intenta llevar a cabo; la filosofía es más bien trabajo espiritual, operado con medios racionales. Para definir esta actividad el autor sigue una línea argumental con estos tres puntos, primero, se estudia la relación de la filosofía con las ciencias empíricas, respecto a las cuales más bien la filosofía es vista en su concepción kantiana, como el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento. Con ello se llega al segundo punto, a la concepción de la ciencia como lo universal, como el trabajo universal, para pasar finalmente al tercer punto que es la concepción de la filosofía como el trabajo en lo universal. En este argumento son retomadas las consideraciones del capítulo V sobre el trabajo como apropiación de la sustancia histórica, trabajo de formación, que es a la vez “trabajo del entendimiento”, por el que éste va descubriendo las estructuras universales, la universalidad del saber.

Se trata de una obra densa, rica en contenido. Se mueve en un ámbito muy recorrido, y sin embargo tiene el mérito de trazar nuevos caminos que nos llevan a territorios nuevos de una región que uno fácilmente puede caer en la tentación de dar por sabida, de manera que le cabe el honor de descubrir tierra incognita, dentro del amplio bosque o selva, en todo caso muy frondosa, de las concepciones del trabajo de la filosofía clásica alemana. Más bien rehuye volver a los caminos siempre recorridos, aunque quizás sean la aportación histórica más importante. Estos nuevos caminos no sólo se refieren a nuevos recorridos en la obra de Hegel, sino también en su conexión con la lectura que de ella hiciera Marx, además de su conexión con el romanticismo, conexión nada usual. La legitimidad del recorrido de los nuevos caminos que ofrece este estudio viene dada por el aspecto que centra su

interés, y que ya va anunciado en el título mismo de la obra: “El trabajo de la filosofía”, por tanto, no se trata simplemente de un estudio sobre el concepto del trabajo sin más, sino del trabajo en cuanto se convierte en

definición de la filosofía misma. En todo caso creo que es una obra llamada a provocar discusión en un ámbito en el que parecía que todo estaba dicho.

Gabriel Amengual

SCHLEIERMACHER, Friedrich D.E. (2004): *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Mit einer Einleitung hg. v. Andreas Arndt. Hamburg: Meiner.

No hay duda que los discursos “Sobre la Religión” de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher son una obra que marca una época. Es una voz que expone una posición dentro de un campo de batalla, es decir en unos tiempos de radical discusión. Baste recordar algunos datos: En 1793 Kant publica *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en la que parece dar un lugar a la religión dentro de la filosofía práctica, con una cierta tendencia a instrumentalizarla a favor de la moral, tendencia que se hace explícita en la así llamada *Atheismus-Streit* o disputa de ateísmo de Fichte entre 1798 y 1799, pero ya anunciada en su *Ensayo de una crítica de toda revelación* de 1792. Los románticos, especialmente Herder, Novalis y Fr. Schlegel, por su parte, señalan su distanciamiento de la Ilustración, su revalorización de la religión, aunque no siempre en la misma línea que Schleiermacher. Tanto Schelling como Hegel harán referencia a esta obra repetidas veces y con tomas de posición diferentes.

El gran intento de Schleiermacher es dar un lugar a la religión, establecer con claridad cuál es su estatuto. Tomando distancia tanto de Kant como de la Ilustración, le asignará a la religión el sentimiento como ámbito propio. La religión tiene que ver con el todo, pero su relación no es ni puramente cognitiva o metafísica ni

tampoco puramente práctica o moral. No trata ni de explicar ni de formar o determinar. Se trata de la percepción de la totalidad en su unidad. Sobre ello trata especialmente el segundo discurso, que bien puede ser considerado como uno de los centros de gravedad o ejes de toda la obra. Y la otra gran cuestión que vertebra la obra es el lugar del cristianismo dentro del universo religioso, su relación con las demás religiones. Si, por una parte, es clara su posición del cristianismo como superación de todas las demás religiones, por otra parte, el cristianismo aparece como “religión de religiones”, de manera que no supera en el sentido de negar las demás religiones. Es la cuestión del quinto discurso, que también ha sido con frecuencia considerado como uno de los centros de toda la obra. De todos modos, lo que más resalta de este tratado, que de alguna manera inicia la Filosofía de la Religión, es la afirmación de la diferencia entre religión y filosofía, más bien la religión representa el contrapeso al triunfo de la especulación.

Esta nueva edición reproduce la anterior de Hans-Joachim Rothert de 1958 publicada en la misma colección “Philosophische Bibliothek” de la editorial Meiner de Hamburgo. Se trata de la primera edición de la obra de Schleiermacher, de la cual el mismo autor en su vida preparó tres ediciones más, cada una de las cuales fue

umentando, de manera que la cuarta apenas tenía parecido con la primera; pero especialmente después de la edición que preparara Rudolf Otto en 1899, con motivo del centenario de la primera edición, se ha hecho de nuevo usual volver a la primera edición. El actual preparador de esta edición, Andreas Arndt, colabora en la Academia de las Ciencias de Berlín-Brandeburgo en la edición crítica de las

obras completas de Schleiermacher, y es, por tanto, un buen conocedor del autor en cuestión, y para esta edición ha redactado una nueva introducción, en la que da cuenta de la historia del texto, del contenido y de su recepción, además de una selectiva información bibliográfica.

Gabriel Amengual

COMTE-SPONVILLE, André (2001): *La felicidad, desesperadamente*, Paidós, Contextos, 64, Barcelona, 102 pp.

Desde que en 1992 el profesor de La Sorbona Marc Sautet fundara en París «Le Café des Phares», el primer café filosófico reconocido públicamente como tal, el fenómeno que intenta llevar la filosofía a la calle está adquiriendo mayor importancia y protagonismo. Se trata, a grandes rasgos, de un movimiento intelectual que se apoya en el argumento de promover el diálogo socrático y la curiosidad filosófica dentro de una comunidad democrática de participación, alejándose de los corsés académicos para reivindicar la necesidad de volver al espíritu más originario del filosofar como un peculiar estilo de vida. Esta intención es la que también anima buena parte de la literatura filosófica de los últimos tiempos, aquella que aboga por la aplicación del conocimiento filosófico a los diversos aspectos de la vida cotidiana. La filosofía, desde esta óptica, deja de ser la bella durmiente que es en el imaginario colectivo para convertirse en una herramienta que aborda desde conflictos laborales hasta intrincadas cuestiones sentimentales. Es lo que actualmente se denomina asesoramiento o consultoría filosófica. En este contexto es donde hay que ubicar *La felicidad, desesperadamente*,

de André Comte-Sponville, docente en la Universidad de París, autor que junto a Lou Marinoff, Alain de Botton y Christopher Phillips, salvaguardando las distancias, se ha convertido probablemente en uno de los filósofos de cabecera más populares.

El libro recoge la transcripción de una conferencia pronunciada y revisada por el propio Comte-Sponville en el ciclo *Lundis Philo* llevado a cabo en octubre de 1999 en el Piano'cktail de Bouguenais. Por esta razón ni que decir tiene que se caracteriza ante todo por una notoria voluntad divulgativa y sencillez a la hora de dar a conocer las ideas que lo vertebran. No obstante, el estilo oral del texto, programado para ser expuesto al público durante un determinado intervalo de tiempo, suprime cualquier posibilidad de tratar exhaustivamente los planteamientos del autor, quedando tan sólo presentados en sus rasgos esenciales.

Encabeza el libro una breve introducción en la que Comte-Sponville realiza una declaración de intenciones, expectativas e influencias intelectuales. Así, tras expresar su sensación de soledad ante la escasa atención que las corrientes filosóficas de la segunda mitad del siglo XX han dedicado a la

felicidad, revela su interés en restablecer el verdadero sentido del conjunto de nociones que avivaron la reflexión ética de los antiguos, es decir, la felicidad, la vida buena y la sabiduría: «Si la filosofía no nos ayuda a ser felices, o a ser menos desgraciados, ¿para qué la filosofía?» (pág. 14). De este modo, la actividad filosófica, cuyo fin es enseñar a pensar mejor para vivir mejor, dirige su mensaje al hombre para ayudarlo a descargarse de los problemas habituales que lo aquejan y encaminarlo hacia el arte del saber vivir. No resulta extraño, pues, que, entre otros, Comte-Sponville demuestre una especial atracción por la concepción filosófica de Epicuro, cuya influencia marca la orientación de su pensamiento.

El *leit motiv* de la obra lo estructura Comte-Sponville en torno a tres grandes secciones. En la primera perfila las líneas básicas de su gran enemigo intelectual: la concepción platónica del deseo, cuyas resonancias, con más o menos diferencias, son extensibles al pensamiento de Pascal, Schopenhauer y Sartre. El error que Comte-Sponville atribuye a estos autores consiste en haber entendido el deseo como la mera carencia o privación de algo que no se posee, tal y como lo define Platón (*Banquete*, 200e). Para Comte-Sponville, lo discutible de esta comprensión radica en anteponer la esperanza a la felicidad, pues ésta se obtiene cuando por fin se alcanza el objeto deseado y en consecuencia desaparece la esperanza que mediaba entre el deseo y su realización. Es más, la lógica inherente a este modelo conduce a un círculo vicioso: al desear lo que nos falta experimentamos frustración, mientras que cuando ya tenemos lo que deseábamos no hacemos sino sumirnos en el aburrimiento y la decepción. Se genera de este modo una insaciable dinámica del

deseo que implica una constante relación con el futuro –aquello que por definición no es–, impidiéndonos disfrutar de una felicidad estable.

Es a partir de la segunda sección que el autor lleva a cabo su «crítica de la esperanza». A tal efecto resulta central la observación según la cual no hay que confundir el deseo con la esperanza. Aunque el deseo es un tipo de esperanza su especificidad se articula en torno a tres propiedades. Se trata, en primer lugar, de un deseo sin objeto y, por ende, sin goce, porque por lo general se refiere al futuro y de éste no se puede gozar. En segundo lugar, hay esperanza ante cualquier suceso en el que por nuestra parte predomina un alto grado de desconocimiento. Por último, la esperanza es un deseo cuya realización está siempre subordinada a agentes externos ante los que somos dependientes.

En la tercera parte plantea Comte-Sponville las líneas básicas de su alternativa, sostenida sobre la persecución de «la pura y simple *ausencia de esperanza*» (pág. 54). Esto supone, sin duda, sustituir nostalgia, ignorancia e incapacidad, las principales características de la esperanza, por placer, conocimiento y acción, respectivamente. En este aspecto el autor declara su gran admiración por la ética de Spinoza, de la que toma la idea según la cual hay placer cuando deseamos aquello con lo que gozamos, hay sabiduría al desear lo que conocemos y hay acción si el cumplimiento del deseo depende de la propia voluntad. Resulta claro, pues, que la conclusión no puede ser otra: la mejor forma de vivir la felicidad plena estriba, en síntesis, en una sabiduría de la desesperación, que no es sino el esfuerzo por perder la esperanza y la preocupación que la acompaña. Sólo así, recuerda Comte-Sponville, el sabio auténtico se halla en una «felicidad en acto», es

decir, en un estado duradero de alegría por aquello que es y en el que nada se aguarda. Tal es el fundamento de la vida feliz, por eso la de Comte-Sponville es una apuesta por liberarse de las ansiedades que nos ahogan e impiden la felicidad: porque ésta, si es verdadera, debe ser realizable aquí y ahora y nada tiene que ver con las utopías futuras que nos enseñan a vivir, de acuerdo con Montaigne, «cuando la vida ya ha pasado».

El libro se cierra con una serie de preguntas dirigidas a Comte-Sponville a fin de fomentar el debate. Finalmente, aunque muy poco novedoso en sus planteamientos, hay que decir que la intención del autor llama especialmente la atención al oponerse a una idea arraigada con fuerza en el sentido común: la que concibe la felicidad a la manera de un mero estado carencial.

Antonio Jesús Aguiló

DONÀ, Massimo: *Filosofia del vino*, ed. Bompiani, Tascabili Saggi, Milano, 2003 (232 pàgs.)

Massimo Donà, docent d'Estètica a l'Acadèmia de Belles Arts de Venècia i professor de Filosofia Teorètica a la Universitat Vita-Salute San Raffaele de Milà, es proposa en aquest assaig dirigir un esguard panoràmic als diferents moments cronològics recorreguts per la filosofia occidental adoptant com a perspectiva la singular relació que s'estableix entre la filosofia i el vi. L'objectiu de Donà, no és, però, realitzar una mera historiografia del vi. Es tracta, més bé, d'analitzar la sèrie de significacions que el líquid adquireix en el si de l'activitat filosòfica, elaborant al mateix temps una pròpia i original filosofia del vi.

Per afrontar aquesta tasca l'autor estructura els continguts temàtics del llibre ordenant-los en sis grans seccions que, tot i poder ser llegides de manera independent, conformen alhora un cos teòric dotat de cohesió i continuïtat. A la primera d'elles, titulada «abans de la filosofia», Donà examina la vinculació de les primeres civilitzacions del Pròxim Orient, la mesopotàmica i l'egípcia en concret, bressol de la nostra cultura, amb el vi. I és que ja el *Poema de Gilgamesh* deixa constància del seu ús

llicant el licor amb alts valors espirituals: és el savi i sacerdot Utnapishtim qui, advertint del perill d'una gran inundació, reparteix vi als armadors de la nau de la salvació. Pel que fa a la significació que li conferiren els egipcis, i citant Heròdot com a font testimonial, Donà destaca l'aura de sacralitat que ara assumeix. Així, usat en el context de celebracions de caire religiós, es prohibeix la seva comercialització, a diferència d'altres begudes com la cervesa, l'estatus de la qual era essencialment profà.

Ubicats en el segon bloc, aquell que versa sobre la filosofia en el món grec i llatí, si bé de manera especial sobre el primer, l'autor fa un pas endavant en l'elaboració de la seva «enosofia» quan afirma que va ser a causa del culte a Dionís practicat a l'antiga Grècia que la beguda que els grecs anomenaren *oînos* ultrapassà el seu valor ritual per esdevenir tot un mitjà de coneixement i accés a la veritat. Això no tan sols ho demostra Eurípides a les seves *Bacants*, sinó també la saviesa popular: *oînos kai alêtheia*, vi i veritat, resa el tòpic grec o *in vino veritas*, la veritat està en el vi, d'acord amb la seva versió llatina.

Instrument cognoscitiu del qual Donà es mostra molt interessat a ressaltar sobre altres aspectes la seva intrínseca ambigüitat: si d'una banda el nèctar diví consumit en quantitats excessives pot actuar a la manera d'un poderós agent desinhibidor capaç d'expressar tot allò que l'home porta en el seu interior —és el conegut estat de *mania* o entusiasme dionisiac—, de l'altra, també és apte per deslligar una fatal i incontenible força destructiva en qual-sevol de les seves manifestacions, com ara la mort o el trencament de l'harmonia imperant, per citar-ne alguns casos.

Notablement diferent, fa notar l'autor, és la conceptualització que del vi va fer la parella Sòcrates-Plató. Detectades les influències òrfiques —per als qui el vi formava part d'una pràctica ascètica que enyorava el coneixement pur— i pitagòriques en el pensament de Plató, Donà es concentra exclusivament sobre el *Simposi*. En aquest diàleg el filòsof atenenc presenta per boca d'Alcibiades un Sòcrates exemplar a qui «cap home mai no l'ha vist embriagat» (220a). La immunitat demostrada per Sòcrates envers els efectes del vi s'oposa de manera insòlita a la tesi tradicional del furor bàquic. Aquesta sostenia que el beure en desmesura provoca també un comportament tal: la capacitat d'autocontrol és bloquejada i el subjecte es troba fora de si, no sent responsable d'allò que fa o expressa. Pel contrari, Sòcrates, predicador infatigable d'una ètica fundada en el coneixement d'un mateix, contempla l'aromàtic suc de raïm com a una òptima condició de possibilitat per «trarre alla luce quella verità que ama nascondersi» (pàg.41). D'aquesta manera les conviccions més secretes i arrelades a la nostra ànima, allò que un veritablement és, poden aflorar amb sinceritat sense la necessitat d'expressar-les sota la màscara

d'un «altre» que no és sinó sinònim d'engany i dissimulació.

D'altra banda, les consideracions que sobre el vi realitzaren Aristòtil, les escoles hel·lenístiques i els pensadors romans són despatxades per Donà amb relativa lleugeresa. Del primer, fent referència al seu tarannà pragmàtic i experimental, destaca la seva relació «científica» amb el suc diví basada en la investigació dels principis en virtut dels quals actua sobre el nostre organisme i condemnant sempre el consum irresponsable en tant que sobrepassa el criteri ètic de la justa mesura. Quant a les segones, es limita a assenyalar el rigorisme gairebé ascètic d'Epicur, per qui, d'acord amb la seva lògica dels plaers, el vi no era un plaer necessari.

Pel que fa al *vinum* dels romans, l'autor posa de manifest la comprensió errònia que Horaci va fer del filòsof del plaer, ja que per tal de fugir dels turments i les angoixes que afligeixen la brevetat de la vida, el poeta ens convida en el seu nom a beure sense massa preocupació. Postura més moderada mantingué Sèneca, l'estoïcisme del qual el portà a seguir els dictats del seu catecisme: *vivere secundum naturam* o, a l'hora de ser traslladat a l'àmbit del beure, *bibere secundum naturam*.

El punt fort de la tercera part —«Tradició bíblica i Edat Mitjana»—, a partir de la qual decau amb notorietat la càrrega filosòfica de l'obra al llarg d'algunes pàgines, el situa Donà a la plena revaloració del vi efectuada per la cultura jueva i cristiana. Tot i que l'*Antic Testament* va fer de Noè l'iniciador de la viticultura, a més del primer humà que va experimentar els efectes concrets de la beguda, fou el cristianisme el moviment que amb força transformà el nèctar de Dionís en el símbol per antonomàsia de la sang de Jesucrist. Ara bé, en aquest context el líquid esdevé un veritable element

diví en tant que, com va notar el Doctor Angèlic, en el sagrament de l'eucaristia el vi no substitueix la sang de Jesús sinó que *és* la seva mateixa sang per obra d'una transsubstanciació, encara que els nostres sentits el continuïn percebent físicament com abans. En síntesi, aquesta nova reflexió no s'interessa tant pels seus efectes concrets —sempre censurables si és begut en excés— com per «la sua particolare importanza come simbolo, o espressione di un'altra realtà. È simbolo de vita, di salvezza, è il sangue di Cristo» (pàg. 61).

El canvi radical de perspectiva operat en el pensament renaixentista i modern és el motiu del quart epígraf. La conversió del «cel» a la «terra», d'acord amb l'expressió hegeliana, en què consisteix la modernitat, es tradueix en l'actitud de considerar les coses segons els seus propis principis. Així, vist el vi a la manera d'un objecte més d'estudi del món natural, es destaca a grans trets la relació analítica que amb ell mantingueren, entre altres personalitats: Parecels, el calabrès Tommaso Campanella, Francis Bacon, que a la *Nova Atlàntida* el considerarà una beguda més que saludable o, en la mateixa línia, Descartes. Quant a la qüestió ètica i dels hàbits socials, hi va predominar la pauta d'un beure moderat, reprovant qualsevol signe d'embriaguesa o abús, com ho feren Montaigne, Hume condemnant el sentiment de dependència o el mateix Kant, que malgrat criticar el vici de beure, va preferir curar la seva afecció estomacal amb glops de rom que no pas amb les gotes prescrites pel doctor (pàg. 121).

Per a Donà el XIX és el segle on el vi és revestit de romanticisme en tant que vehicle per expressar els sentiments. Apropat moltes vegades a drogues com l'haixix —tal és el cas de Baudelaire—, esdevé la beguda privi-

legiada de poetes com Hölderlin o Novalis, a través de la qual tracta de suggerir la seva nostàlgia de l'infinit. Les consideracions que l'autor fa sobre aquesta època el porten a presentar la vinculació del vi amb els principals integrants de l'idealisme alemany, realitzar una petita incursió en la figura de Kierkegaard i analitzar breument el pessimisme de Schopenhauer i Leopardi. Revelades algunes anècdotes de Karl Marx amb la beguda —que no el converteixen precisament en un bevedor exemplar—, l'atenció filosòfica d'aquesta cinquena part la concreta Donà en la seva exposició del «Dionís del Vuit-cents» i el seu elogi de l'embriaguesa. Aquesta, per ser vertadera, no s'ha d'entendre com el beure abundant sinó com a un estat vital en què coexisteixen les forces apol·línies i dionisiàques i que es manifesta en la forma d'un «joc» actiu amb la natura. De fet, el propi Nietzsche, qualificat d'apòstol de l'abstinència (pàg. 172), va veure en el vi un remei consolatori dels homes rendits per aconseguir un benestar immediat.

Escassa és l'atenció filosòfica que el «suc d'octubre», com el va anomenar el poeta Georges Brassens, va despertar en el segle XX, al qual està dedicada l'última part. L'entusiasme positivista de les primeres dècades va dirigir la seva mirada cap a altres qüestions i el moviment existencialista de postguerra va fer d'ell, juntament amb els cafès i les cançons d'Edith Piaf, un element més de la seva iconografia. En contrast amb el debilitament del seu sentit simbòlic, a una de les seves conferències de meitat de segle, Heidegger va veure en el vi el lloc on es feien còpresents la força nutritiva de la Terra i el Cel, humanitat i divinitat, per tant. Per últim, Donà fa una breu aproximació a certs pensadors de tendència postmoderna, entre els poden destacar-se Georges Bataille o Michel Foucault,

preocupat per estudiar les diverses formes de reclusió social que en ocasions han sofert els bevedors, sovint confosos amb boigs i delinqüents.

Però és a l'epíleg on l'autor fa explícita la seva tesi filosòfica del vi i l'embriaguesa. Per a Donà l'experiència de l'embriaguesa permet percebre les progressives fases de la pèrdua de l'autocontrol o, dit d'una altra manera, l'embriaguesa de vi s'obté de manera gradual i controlable. Tal és la «paradoxa del vi»: la desmesura de l'embriaguesa fa evident la mesura de la raó. I és precisament des d'aquesta perspectiva que poden reconsiderar-se certs binomis que han constituït la matèria magmàtica de la reflexió filosòfica ja des dels seus orígens més primerencs, a saber: raó i passió, mesura i desmesura, vici i virtut, racionalitat i folia, entre d'altres, sempre, però, tenint en compte la indissolubilitat de la relació perquè sense una de les parts no és possible experimentar i comprendre l'altra.

Malgrat l'absència d'algunes figures o clara descompensació en el tractament d'altres, s'ha de dir, en síntesi, que l'ambiciós treball de Massimo Donà aconsegueix oferir una visió general coherent de les complexes relacions entre el vi i el pensament occidental. Si d'una banda el lector exigent lamentarà la carència d'una bibliografia sobre els temes tractats que vengui a cobrir el repàs casi nominal d'alguns autors, un pràctic índex alfabètic dels noms citats o la manca de notes aclaridores, cal destacar, per altra part, el valor de les múltiples anècdotes que amenitzen la lectura, així com el rigor i la claredat expositiva, la qual cosa la converteixen en una obra de divulgació molt apta per introduir-se (també els abstemis) amb fiabilitat i garanties d'èxit en el món de les sanes relacions entre el beure i el pensar.

Antoni Jesús Aguiló

ULRICH BECK: *Poder y contrapoder en la era global*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2004.

La percepció de les modificacions que el món ha sofert en les darreres dècades és el desencadenant de la reflexió de Beck, observador atent, capaç d'oferir-nos una anàlisi rigorosa de les condicions objectives que regeixen les nostres societats; i també, pensador fructífer, que concreta propostes idònies per a canviar l'estat de coses actual.

El llibre comença amb l'explicació dels motius que han causat l'aparició del populisme dretà a Europa, fet que atribueix a la manca de perspectives d'un món que ha perdut la solidesa dels seus fonaments; un món, les institucions del qual ja no resolen els problemes, a causa de la ineficàcia que com-

porta operar amb categories ja no vàlides. Aquest canvi és obra de la globalització, fenomen entès com a transformació històrica que anul·la la vigent visió del món, basada en la distinció nacional i internacional, i que obre un nou i difús espai de poder. Així les coses, Beck planteja la manera de traduir els conceptes que encunyà la modernitat a la nova situació, qualificada de modernitat radicalitzada, que ha dissolt les bases i la lògica d'accions anteriors. La manera de dur-ho a terme és el bessó del seu desenvolupament; la substitució de les categories estèrils per a una política interior mundial la seva prèvia; el realisme cosmopolita la seva proposta.

L'autor ens confessa ben aviat que el motiu d'aquesta obra és la preocupació que genera la pregunta sobre els fonaments del domini legítim en la era global, explícita a totes les controvèrsies presents. És l'economia internacional manejada pels experts la que determina l'ordre del dia de la política, produint una autodestrucció de l'ordre mundial legítim dominat pels Estats nacionals. Del neguit d'aquesta asserció, sorgeix la seva tesi: els Estats nacionals, malgrat l'ambigüitat que ara enclouen, nodreixen encara la possibilitat d'adoptar una mirada cosmopolita. I és important saber que, per a Beck, cosmopolita vol dir que els valors d'una multiplicitat reconeguda penetren en totes les situacions socials i en tots els contextos històrics, com a una espècie de sentit comú capaç d'abraçar la humanitat. Les noves amenaces no exclouen ningú; els problemes esdevenen mundials i funden la comunitat transnacional, susceptible de dur a terme la substitució d'una política realista nacional per una política realista cosmopolita. Tan sols el cosmopolitisme pot aconseguir quelcom que d'altra banda seria improbable: la supervivència de la humanitat sense recaure en la barbàrie. El cosmopolitisme, tan antic com el pensament polític, anticipa la generalització dels drets humans amb el reconeixement de l'altre, anul·lant preteses distincions ontològiques.

Amb la distinció entre Primera i Segona Modernitat, Beck es refereix a l'ideari econòmic, social i polític de l'Estat nacional, i a la situació de crisis i desafiaments generats per la globalització respectivament. Amb tal diferenciació fa palès els canvis que han operat entre una i altra, endinsant-se en consideracions que permetin esbrinar la manera d'aconseguir que aquesta Segona Modernitat es converteixi en una modernitat cosmopolita.

Aquesta és la juguesca de Beck i el motiu de la comparança: oferir una alternativa, els objectius de la qual són la llibertat política i la justícia social i econòmica. L'autor ens convida a treballar perquè els seus propòsits reemplaçin les lleis del mercat mundial, principis rectors de la Segona Modernitat.

La presentació de la nova teoria crítica amb intenció cosmopolita parteix d'una convicció: que a l'inici del tercer mil·lenni s'acompleixen les prediccions de Nietzsche, Marx, Kant i Weber, pronòstics que resumeix en la necessitat de fer una política gran, que s'havia d'inaugurar amb la globalització del capital; que havia de tenir com a principi rector pensar-se com a membre conciliable amb una societat cosmopolita, segons el dret de ciutadania; i que havia de fer prioritari el canvi del marc conceptual, per a poder analitzar els nous esdeveniments. És per això que utilitza el concepte de metajoc per explicar la relació que existeix entre l'antiga política mundial i la nova, és a dir, el metajoc és l'àmbit on es desenvolupa el joc entre els fonaments i les regles del poder i del domini, en el trànsit de la Primera a la Segona Modernitat.

La ideologia neoliberal pretén augmentar el seu poder en el metajoc, afirmant que el poder del capital és el millor camí per a copsar la justícia global; la mirada nacional li ho concedeix a canvi de perdre'n el propi. Però, al poder del capital Beck n'oposa el de la societat civil global que, ben organitzada, amb l'ajuda que calgui i amb la transformació de l'Estat, suposa l'alternativa de canvi. La mutació cosmopolita de Beck necessita un actor col·lectiu: la societat civil. L'estat cosmopolita és fruit de la simbiosi entre societat civil i Estat, i representa l'alliberament dels entrebancs nacionals. L'Estat és quelcom susceptible de

transnacionalització. Dur a terme tal metamorfosi exigeix que la política, redefinida, reaccioni als desafiaments de la globalització mitjançant l'abandonament de l'antic joc nacional. I el punt de partida d'aquesta renovació no és altre que la percepció global dels riscos, únic motor capaç de posar en marxa les estratègies dels moviments de la societat civil. No obstant això, aquest contrapoder encara no és actiu, car no s'ha constituït com a tal. El contrapoder —ens diu Beck— s'institueix políticament en el camp d'acció global.

Beck manté que el cosmopolitisme funda altres fonts de legitimitat diferents a les que instaura el nacionalisme metodològic, propi de l'Estat nacional. Però el canvi de paradigma de la legitimitat que possibilita el metajoc, també obri la porta a un cosmopolitisme inautèntic, que és aquell que instrumentalitza la retòrica cosmopolita amb finalitat nacional-hegemònica, i del que l'autor ens posa sobre avís.

El concepte d'estratègia li serveix per a significar un espai de possibilitat real, on real no ho hem d'entendre com a única realitat possible; per tant, no hem de confondre els espais de possibilitat objectius de la globalització econòmica o política, amb l'experiència de la globalització. Així, ens parlarà, de manera prolixa, de les estratègies del capital, de les de l'Estat i de les dels moviments de la societat civil.

Amb categories d'anàlisi contundents, Beck ens obri un univers de comprensió de la realitat complexa i ens presta la seva riquesa conceptual i capacitat expressiva, per a poder donar sortida als nostres pensaments, incapços de brollar amb similar nitidesa. Llegir aquest sòlid i fonamentat estudi és tasca obligada de tot aquell que aspiri a comprendre el món.

Catalina Aparicio

RAMON LLULL, *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*. Traducció al català de Llabrés, P.; Introducció de Gayà, J. Barcelona: 1992, Editorial Proa. Lengua catalana, 238 pp.

1 El carácter misionero de Ramón Lluill se ha convertido en una de las líneas interpretativas más comunes en los estudios lulianos. La imperante necesidad que supone la conversión de los infieles que, durante los siglos XIII y XIV, obtienen el control de enclaves estratégicos en las zonas de Europa oriental y Próximo Oriente se convierte en la fórmula utilizada por Lluill para recuperar mediante la palabra aquello que las armas no consiguen realizar. De hecho, será este mismo filósofo y teólogo quien, a través de la *Vida coetánea*, rescriba su vida e intente darle una imagen de coherencia partiendo,

precisamente, de la vocación misionera. Es así que su *Ars* se transforma en el método «ualde utilis et compendiosus» para hacer entender al intelecto humano que la única verdad posible es el dogma cristiano, y éste, una vez convencido, deberá llevar a los infieles al abandono de sus posiciones. Asimismo, y al contrario de lo que Lluill atribuye a la acción de sus contemporáneos, su sistema es comprensible por toda la población y no sólo por un reducido grupo de intelectuales.

Ésta es precisamente la línea interpretativa que siguen los autores del li-

bro tanto en el estudio preliminar como en la selección de los textos traducidos: «La missió és el nord de tota l'obra de Ramon lull. La missió entesa com a explicació raonada de la fe, de la pròpia fe, a aquells que no creuen o que creuen equivocadament» (pág. 8). De este modo, la tesis que se defiende a lo largo de los estudios introductorios consiste en sostener que la *Ars* es un método que, ligado a la evolución y las etapas de la biografía lulliana, ofrece al público la posibilidad de conocer aquello que según la mayoría de los autores medievales tan sólo puede ser objeto de creencia: «Segurament la tesi més original de Ramon Llull, la que el distingeix de la teologia contemporània i fou sempre, això també, font principal dels atacs a la seva doctrina, és l'afirmació que els article de l fe cristiana són demostrables per 'raons necessàries'» (pág. 51). El resultado que se consigue es de un Ramón Llull mucho más próximo a la realidad coetánea que el resto de teólogos, consciente de los problemas que conlleva intentar imponer por fuerza algo que sólo podrá triunfar con ayuda de la razón, aunque la razón no es el horizonte de las posibilidades del ser humano.

2 Este libro es divisible en dos grandes bloques: (1) los estudios preliminares, que ocupan alrededor de 70 páginas; y (2) la traducción de 6 textos lullianos, que ocupa casi 150 páginas. Los estudios preliminares siguen un orden coherente cuyo objetivo es el transmitir al lector la unión que el autor supone entre la biografía de Ramón Llull y su producción intelectual, de tal modo que la *Ars*, el elemento más importante de su sistema, es presentado como el resultado de un proceso evolutivo de diálogo entre la realidad social e intelectual de la época y los objetivos misioneros de este teólogo-filósofo medieval. Este primer bloque se sub-

divide en 4 apartados, correspondientes a (1) la biografía de Llull, (2) su pensamiento, (3) la pervivencia de Llull tras su muerte y (4) notas sobre cada uno de los textos que serán traducidos.

Si bien en la actualidad se dispone de una gran cantidad de biografías sobre Ramón Llull, este libro presenta respecto a todas ellas una novedad importante consistente no tanto en aportar datos nuevos como en sintetizar y explicitar todas las cuestiones relativas a su vida. En efecto, J. Gayà identifica tres elementos a partir de los que es posible conocer la vida de Llull: la *Vida coetánea*, su costumbre desde 1294 de firmar con fecha y ubicación cada una de sus obras y las referencias autobiográficas de sus escritos. Tres elementos a partir de los que intenta ofrecer al lector una visión coherente de su vida. Asimismo, este estudio no se restringe a los datos relativos a cada suceso biográfico, sino que intenta transmitir al lector una línea argumentativa que va desde su conversión hasta la plasmación del *Ars* y toda la actividad misionera que de ella se deduce.

El segundo apartado, relativo al pensamiento de Ramón Llull, es presentado como la lucha en dos frentes distintos: despertar en la cristiandad la conciencia de unión entre el primer mandamiento y la obligación de la misión y la necesidad de formar a los misioneros, escribiendo para ellos la *Ars* y para el resto de cristianos la obras catequísticas. El autor del estudio recorre, en base a estos dos principios, el conjunto de etapas de forman la *Ars*, haciendo de cada una de ellas un sintético resumen que es capaz de identificar y analizar los puntos clave de cada momento. El tercer apartado, dedicado a la posterioridad de Ramón Llull, recoge brevemente los aspectos que más han atraído de Llull en cada una de las épocas, así como las discusiones

sobre el lulismo más destacadas. El cuarto apartado lo conforman introducciones muy breves a cada uno de los libros que va a ser traducidos, indicando su composición y partes, así como unas breves líneas sobre el argumento.

Por lo que se refiere a la traducción, el segundo gran bloque de este libro, cabe destacar el hecho de que son inéditas, lo que les atribuye un considerable valor epistemológico. Los textos que se incluyen son: *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*; *Llibre dels secrets de la santíssima trinitat i de l'encarnació*; *Llibre dels sermons sobre els deu manaments*; *Llibre dels set sacraments de la Santa Església*; *La contemplació de Ramon*; y *Sobre l'èxtasi: De com la contemplació arriba a l'èxtasi*. Las traducciones pertenecen a los textos de ROL, CC Continuatio Medievalis, las ediciones más modernas realizadas hasta el momento. El resultado es una traducción correcta que consigue trasladar los campos semánticos de los términos más conflictivos sin demasiados problemas.

3 El resultado final de este libro debe valorarse desde dos puntos de vista distintos. Una primera perspectiva sería la valoración de los estudios preliminares, que no puede ser sino excelente. En efecto, J. Gayà consigue sintetizar en pocas páginas lo más esencial de la filosofía luliana, abordando los temas de forma sistemática y completa y aportando puntos de vista novedosos, si bien su orientación está condicionada por la tesis general de-

fendida en el libro. Una segunda perspectiva sería la que hace referencia al estudio de los textos de Llull y su posterior traducción. En este sentido, si bien las traducciones son correctas y de calidad, se echan en falta elementos como un estudio introductorio de cada obra más completo, dado que los que hay no aportan más información que la básica. También se hecha en falta el estudio filológico que debe preceder cada traducción en el que el autor ponga de manifiesto los principios adoptados en su trabajo, las dificultades que se le presentan y, en general, los aspectos que necesiten comentarse. Asimismo, la traducción remite a un único texto que, pese a ser la edición más novedosa e incorporar un aparato crítico muy completo, no puede suplir la comparación de ésta con otros manuscritos y ediciones. Otro elemento que se hecha en falta son las notas, pues la traducción carece tanto de notas explicativas como de elementos que aclaren al lector las decisiones del traductor a la hora de optar por unos u otros elementos de la edición ROL. El resultado es, en conclusión, un libro que consta de un estudio preliminar de gran calidad y de una buena traducción que se ve empañada por la falta de información que se desprende de ella, lo que transmite al lector una imagen poco crítica de los textos.

Antoni Bordoy

DEL ÁGUILA, R. (2004): *Sócrates furioso. El pensador y la ciudad*. Barcelona: Anagrama, Colección Argumentos.

0 Tema y tesis centrales

1 Aspectos formales y consideraciones generales

0 Con este ensayo se nos invita a pensar las potencialidades del modelo socrático en lo político, probablemente su ámbito de aplicación más fructífera. En este sentido, algunas de las propuestas de Sócrates referidas a cuestiones puramente metafísicas y de especulación ética se muestran, sin embargo, claramente ingenuas, e incluso perniciosas, a la luz del pensamiento elaborado sobre todo a partir de Maquiavelo.

A diferencia de lo que podría suponerse en la tradición instituida en torno a la falacia socrática, por la que no cabe esperar sino correlación del bien con el bien por la vía del conocimiento y del mal con el mal –producto de la ignorancia–, en el orden de lo político, esto es, en el orden de lo concreto, de este mundo en que vivimos y de su única e imperfecta vía de configuración para una aceptable consecución del bienestar general, bien y mal se encuentran usualmente entrelazados como dos caras de la misma moneda, pudiendo a lo sumo justificarse una cierta corrección de los fines (una constatable corrección práctica con vistas a un razonable bien general) por los que determinar medios efectivos, en ocasiones como un mal menor. En cambio, la insistencia en la recuperación de unos ideales definitivos y su falaz reconocimiento como principios rectores inquebrantables de una práctica política omnicompreensiva, supuestamente perfecta y exenta de este modo de la conciencia de lo relativo, ha constituido históricamente el sueño por el que se han ejecutado las más aberrantes atrocidades de mano del

hombre contra la humanidad, en la organización totalitarista de los sistemas políticos. Hechos como los ocurridos bajo el mandato de los regímenes fascistas o nacionalsocialista en la primera mitad del siglo XX dan buena cuenta de la correlación que se establece entre la ingenuidad y el riesgo político.

La evidencia de las limitaciones prácticas y de los peligros de un pensamiento de lo definitivo, que conduce a la dislocación del mundo en sus rígidas estructuras antes que a una aprehensión impecable de éste, no frustra, sin embargo, el potencial de la otra experiencia socrática para una práctica social de bienestar, la fundada en conceptos siempre tentativos (que no ideales) de libertad, justicia y legitimidad. Al contrario de lo que podría parecer, la toma de conciencia de tales limitaciones en el diálogo, más allá de la falacia socrática, supone un verdadero bien para la convivencia razonable en una comunidad política cualquiera. La conciencia de la propia ignorancia no conduce al abandono, sino al cuidado de sí, no implica relativismo, sino una decidida toma de postura por el diálogo, la discusión, la deliberación, el *logos*, la argumentación... como fundamentos de un sistema legítimo de organización. La comprensión de la conveniencia de un conjunto inseguro de razones para la construcción política de la comunidad constituye, de hecho, el motivo por el que juzgamos preferible vivir en democracia que hacerlo en otras formas de gobierno, y esta es, asimismo, la más relevante contribución que se puede extraer del fenómeno “Sócrates” para la consideración de la democracia en la actualidad (pese a que no podamos consi-

derar claramente demócrata a éste en su época según sus circunstancias vitales).

En esta línea de aportaciones, el pensamiento debe manifestarse, efectivamente, como el constante contrapunto crítico (el *daimon*) de la ciudad, de la vida en sociedad en su sentido de *polis*. El pensamiento, dispuesto de este modo a la apertura de pensamiento, a la asunción de lo otro como posibilidad no amenazante sino como estado natural del pensamiento por el que aprestarse a seguir pensando, constituye, en definitiva, la alarma que impide al sistema político caer en las peligrosas rutinas de lo dado. Pero esta ventaja, verdadera condición de la libertad posible para el ser humano, indica, además, un cierto límite de lo tolerable, en torno a la exigencia de un compromiso cívico por el mantenimiento y fomento de las condiciones que hacen posible ese pensamiento crítico, abierto, como instrumento de construcción y progreso de una *polis* que, en cualquiera de sus formas, sólo basada en esta molesta conciencia de la incompletud puede ser considerada legítima.

Esta es la medida por la que la fundamentación de una práctica política verdaderamente dirigida a la consecución del máximo bienestar posible no puede ser «Sócrates o Maquiavelo», sino «Sócrates en Maquiavelo»: *virtù* contextual como docta y responsable ignorancia.

1 La estructura general del libro parece sencilla. Después de unas notas aclaratorias, en el segundo capítulo se comienza a insinuar el interés de Sócrates para el pensamiento de una sociedad abierta. Esta introducción se ve truncada, sin embargo, desde el comienzo del tercer capítulo, por la constatación del deslizamiento del discurso socrático hacia la especulación en el campo de la ética, hasta el punto de constituirse en

torno a una falacia metafísica injustificable y mistificadora como guía de pensamiento en el ámbito político.

A partir de aquí, el ensayo abandona temporalmente la senda de Sócrates y adquiere la forma de un *totum revolutum* por el que se pretende dar cuenta de las relaciones entre el bien, el mal y la política recogidas en la historia del pensamiento occidental, de las vías de resolución de la tensión por medio de la institución del poder político (según distintos posicionamientos ideológicos) y de algunas de sus consecuencias prácticas en la historia reciente.

Respecto a un análisis propiamente filosófico de la cuestión destacará el autor, en el capítulo cuarto, el legado del Maquiavelo republicano, al que habrá que otorgar una intención benevolente para comprender el justo interés de sus aportaciones con tal de retomar, en el último capítulo, una interpretación enriquecida de la senda de Sócrates para la práctica política de la democracia.

No obstante, la relación entre los distintos capítulos, y entre los apartados que los componen, no es siempre fluida y evidente. En concreto, en las páginas centrales del libro se corre el riesgo de perderse en un marasmo de información que en algunos casos puede antojarse meramente anecdótica, superflua, innecesaria.

En esta ocasión, el autor se ha decantado por agrupar las referencias (ingentes para un texto de este tipo y muy variadas) al final de cada capítulo. De este modo espera atenuar cualquier suspicacia acusatoria de pedantismo, pero, sobre todo, favorecer el gusto por la lectura, si bien con ello entorpece el proceso de una lectura exhaustiva antes que ayudarla. Asimismo, también algunas cuestiones de estilo, como el empleo de la reiteración de ideas, el enfatismo y la insinuación entre otras

(recursos que tanto pueden agradar como desagradar al lector, tanto informar como, en ocasiones, confundir) y el tono desenfadado de la redacción en algunos puntos evidencian el marco meramente ensayístico en el que se inscriben sus afirmaciones.

En cualquier caso, «Sócrates furioso», finalista del XXXII Premio Anagrama de Ensayo y obra de título desconcertante de entrada (a cuya justi-

ficación dedica el autor algunas –pocas– páginas sin mucho éxito), es un documento original y sugerente, abierto a la interpretación alternativa de la figura de uno de los grandes de la filosofía y de sus implicaciones para el pensamiento de la auténtica democracia como apuesta, siempre, de futuro.

Daniel Pons

Normes per als col·laboradors

Els articles per sotmetre a consideració al consell de redacció de la revista *Taula* han d'enviar-se en suport informàtic acompanyat de dues còpies impreses en paper a:

Taula, Quaderns de Pensament
Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07122 Palma (Illes Balears)

Si és possible, cal que el text es presenti en format del processador Microsoft Word per a Windows o Macintosh. En cas que sigui inevitable utilitzar altres plataformes o processadors, cal notificar-ho a la direcció de la revista.

Taula accepta articles escrits en qualsevol de les llengües següents: català, castellà, anglès, francès, italià o portuguès.

Els articles seran llegits i valorats per un comitè designat en cada cas pel consell de redacció.

Tots els articles han d'anar acompanyats d'un resum d'entre deu i quinze línies i d'entre tres i sis descriptors (paraules clau), redactats en la mateixa llengua en què estigui escrit l'article. Igualment es lliurarà la traducció a l'anglès del títol, del resum i de les paraules clau. Quan l'original sigui en anglès, es lliurarà la traducció al català o al castellà del títol, del resum i de les paraules clau.

Un cop publicada la revista, l'autor o l'autora rebran 25 separats sense cap cost per la seva part.

Taula accepta de bon grat llibres per fer-ne una possible recensió. Tot llibre rebut figurarà en una llista de «llibres arribats a la redacció». Dels més interessants (segons els criteris de la redacció), eventualment, se'n podrà fer una recensió. *Taula* no retornarà els llibres rebuts, els quals passaran a formar part de la biblioteca del Departament de Filosofia de la UIB.

És desitjable que l'autor o l'autora especifiqui una adreça de contacte o, preferentment, una adreça electrònica, per possibilitar que els lectors i les lectores interessats puguin fer-li arribar les seves consideracions.

Bibliografia

La *bibliografia* s'ha de presentar al final de l'obra, ordenada alfabèticament per autors i ajustada als criteris següents:

• *Llibres:*

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrits sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• *Articles en publicació periòdica:*

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autors.* El segon autor s'introdueix de forma directa, és a dir, es posa primer el nom i després el cognom.

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Més de dos autors.* El primer es posa tal com s'ha indicat, seguit de la fórmula «i altres»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si l'autor és una institució*, té el mateix tractament tipogràfic que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectes ortotipogràfics

Per aclarir qualsevol dubte relacionat amb els aspectes formals del text es pot consultar la pàgina web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <<http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.htm>>.

Cal recordar que la normativa internacional de copyright no permet que es publiquin textos, il·lustracions, poemes, contes, etc., complets sense una autorització per escrit de l'autor o de l'editor. La tasca de demanar-ne el permís és responsabilitat de l'autor o els autors que volen reproduir una obra protegida.

Normas para colaboradores

Los artículos para someter a consideración al consejo de redacción de la revista *Taula* deberán ser enviados en soporte informático acompañado de dos copias impresas en papel a:

Taula, quaderns de Pensament
Departament de Filosofia i Treball Social
Universitat de les Illes Balears
Cra. Valldemossa km 7.5
07122 Palma de Mallorca. España.

De ser posible, el texto ha de presentarse en formato del procesador Microsoft Word, para Windows o Macintosh. En caso de que sea inevitable la utilización de otras plataformas o procesadores, debe notificarse a la dirección de la revista.

Taula acepta artículos escritos en cualquiera de las siguientes lenguas: catalán, castellano, inglés, francés, italiano o portugués.

Los artículos serán leídos y valorados por un comité designado en cada caso por el consejo de redacción.

Todos los artículos deberán acompañarse de un resumen de entre diez y quince líneas y con entre tres y seis descriptores (palabras clave), redactados en la misma lengua en que esté escrito el artículo. Igualmente, se entregará la traducción al inglés del título, del resumen y de las palabras clave. Cuando el original sea en inglés, se entregará la traducción al catalán o al castellano del título, resumen y palabras clave.

Una vez publicada la revista, el autor o la autora recibirán 25 separatas sin ningún coste por su parte.

Taula acepta de buen grado libros para su posible recensión. Todo libro recibido aparecerá en una lista de «libros llegados a la redacción». De los más interesantes (a juicio del consejo de redacción), se podrá, eventualmente, hacer una recensión. *Taula* no devolverá los libros recibidos, que pasarán a formar parte de la biblioteca del Departamento de Filosofía de la UIB.

Es deseable que el autor o autora especifique una dirección de contacto o, preferentemente, una dirección de correo electrónico, para posibilitar que los lectores y lectoras interesadas puedan hacerle llegar sus consideraciones.

Bibliografía

La *bibliografía* se ha de presentar al final de la obra, ordenada alfabéticamente por autores y ajustada a los criterios siguientes:

• *Llibros:*

Ferrà Pons, D. (1997): *Escrits sobre Llorenç Villalonga*, Universitat de les Illes Balears - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Palma.

• *Artículos en publicación periódica:*

Mateu, J. (1987): «L'autocrítica de la raó», *El Temps*, 1.

Mateu, J. (2000): «L'autocrítica de la raó», *Avui*, 30 de febrer, 1-2.

• *Dos autores.* El segundo autor se introduce de forma directa, es decir, se pone primero el nombre y después el apellido:

Matamalas, L. A. i S. Boixaders (1966): *Periodisme i creació*, Descalç Edicions, Vic.

• *Más de dos autores.* El primero se pone tal como se ha indicado, seguido de la fórmula «y otros»:

Servera, T. i altres (1999): *Intel·ligència i sensibilitat durant el primer terç del segle XVI*, Edicions 62, Barcelona.

• *Si el autor és una institució*, recibe el mismo tratamiento tipográfico que un autor:

Universitat de Barcelona (1997): *L'automòbil negre té la raó*, Edicions UB, Barcelona.

Aspectos ortotipográficos

Para dilucidar cualquier duda acerca de los aspectos formales del texto se puede consultar la página web de la UIB: Normes generals de presentació d'originals: <http://www.uib.es/secc6/publicacions/annex3.html>

Conviene recordar que la normativa internacional de copyright no permite que se publiquen textos, ilustraciones, poemas, cuentos, etc., completos sin una autorización por escrito del autor o del editor. La tarea de solicitar el permiso es responsabilidad del autor o autores que quieran reproducir una obra protegida.

Adreçau aquest formulari emplenat a:
REVISTA TAULA
Servei de Publicacions i Intercanvi Científic
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07122 Palma (Illes Balears). Espanya

PREUS PER A LA SUBSCRIPCIÓ	Particular	Institucions
Subscripció anual	12 €	18 €

Nom

Institució

Adreça

Ciutat Codi postal País

Telèfon Fax E-mail

FORMES DE PAGAMENT

— *Transferència bancària* al c/c 2051-0100-50-0107886110 de Sa Nostra.

— *Domiciliació bancària*

Nom del/la titular

Nom del banc o caixa

Codi del banc (4 dígit) Codi de l'oficina (4 dígit)

Dígit de control (2 dígit) Número de compte (10 dígit)

Data i firma,



Universitat de les Illes Balears