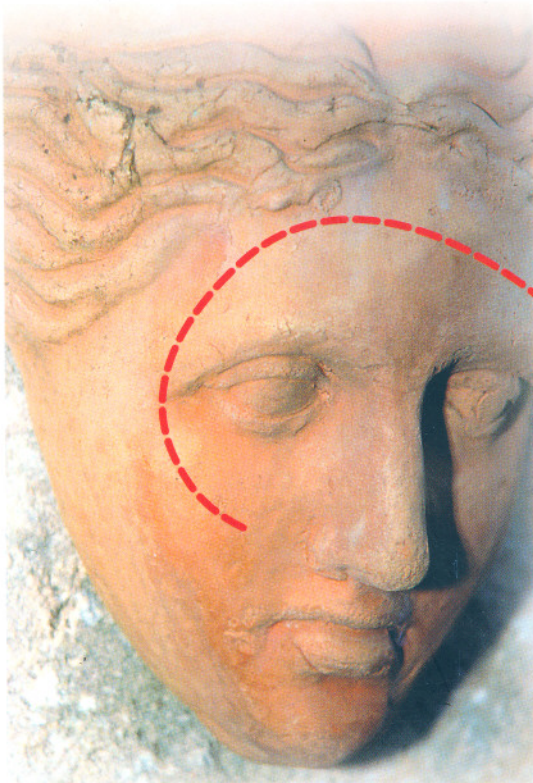


T A U L A

quaderns de pensament



núm. 35-36 / 2001

Universitat de les Illes Balears

Taula

Quaderns de pensament

35-36

(gener-desembre 2001)

Palma, 2002

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 35-36 2001
Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Francesc Casadesús

Secretari de redacció: Joan Lluís Llinàs

Consell de redacció: Francesc Torres, Joan Lluís Llinàs, Lluís Pujadas, Lucrecia Burges, Bartomeu Mulet, Maria Antònia Carbonero, Lluís Segura, Antoni Bordoy y J. Antonio Marina.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)
Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 2002

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 2002

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, 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

<i>Presentació</i>	7
Francesc Casadesus	

ARTICLES

<i>Influencias órficas en la concepción platónica de la divinidad.</i> <i>(«Leyes» 715e7-717a4)</i>	11
Francesc Casadesús	
<i>El origen de la idea de vacío en Grecia</i>	19
Carlos Megino Rodríguez	
<i>Sofía y Phrónesis en Aristóteles: Ética a Nicómaco VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22</i>	37
José María Zamora	
<i>El papel de la nueva Atlántida en el sistema baconiano</i>	53
José Antonio Marina	
<i>Normalidad, realidad, transgresión. Fragmentos a partir de Walter Benjamin</i>	69
Mateu Cabot	
<i>Influències del concepte d'amor de J. Xirau</i> <i>sobre l'espiritualitat de Joan Mascaró i Fornés</i>	81
Joan Miquel Mut	
<i>La «globalització» cultural. una perspectiva des de la sociologia</i> <i>de la cultura del món de la infància i la primera adolescència</i>	93
Bartomeu Mulet i Ana María Munar Chacartegui	
<i>Aranguren: elementos de antropología para una filosofía de la educación</i>	105
Joan Carles Rincón i Verdera	
<i>Les narracions bíbliques com a narracions d'experiències:</i> <i>els primers onze capítols del llibre del Gènesi</i>	121
Martí Àvila i Serra	
<i>Principios básicos de genética para estudios de bioética</i>	137
Teresa Ferrer Hurtado y Bernat Sánchez Pujol	

RECENSIONES BIBLIOGRÀFIQUES	159
--	-----

<i>Taula: catàlego de artículos publicados</i>	185
Antoni Bordoy	

PRESENTACIÓ

Teniu aquí un altre número de la revista *Taula*. La nova direcció i el nou consell de redacció tenen la satisfacció de continuar així la llarga i constant tasca realitzada per l'anterior equip directiu. Un repàs de tots els articles publicats des de la seva fundació (recollits en forma d'índex al final d'aquest número) demostra que la revista *Taula* ha tingut un gran dinamisme i vitalitat. La direcció actual pretén seguir en aquesta línia. D'una banda, com a revista del Departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears, ha de publicar els treballs realitzats pels components de cadascuna de les àrees del Departament, i incentivar-los perquè publiquin. En aquest sentit la revista *Taula* és el mirall que mostra les línies docents i d'investigació que desenvolupa el Departament. És, a més, molt important que la revista faciliti la publicació dels primers treballs d'investigació i ressenyes de llibres dels alumnes col·laboradors, becaris i doctorands del Departament. Un ràpid repàs dels autors que signen els articles publicats fins ara a la revista és la millor prova de la utilitat de donar sortida als investigadors del Departament: la major part són avui professors universitaris, d'educació secundària o investigadors en altres centres. El número que teniu a les mans conté, en forma de miscel·lània, alguns articles realitzats per diversos membres del Departament.

Però la revista té també vocació universitària en el sentit més ampli. Per això continua amb la voluntat declarada de ser la receptora d'articles i investigacions realitzats en altres departaments universitaris i centres d'investigació espanyols i estrangers. Per aquest motiu preveu publicar números monogràfics i convidar altres professors i estudiosos a participar-hi. De fet, la propera revista *Taula* estarà dedicada, de manera monogràfica, a tractar, des de diversos aspectes, de la figura, l'obra i el pensament de Ramon Llull. Estau tots convidats a participar en l'elaboració de la revista; invitació que vull fer extensiva, com a director d'aquesta publicació, a tots aquells i aquelles que vulguin publicar els seus articles en les properes edicions. La revista *Taula*, en definitiva, vol continuar sent un punt de referència de les publicacions de filosofia del nostre país, i això només es pot aconseguir amb la col·laboració de tots: professors, alumnes, investigadors i estudiosos amants de la filosofia i els sabers humanístics.

Francesc Casadesús Bordoy

Taula
núm. 35-36, 2001

ARTICLES

**INFLUENCIAS ÓRFICAS EN LA CONCEPCIÓN
PLATÓNICA DE LA DIVINIDAD.
(«LEYES» 715E7-717A4).¹**

Francesc Casadesús Bordoy
Universitat de les Illes Balears

RESUM: Platón tendió a afianzar una concepción monoteísta de la divinidad. El pasaje de las *Leyes* que aquí se analiza demuestra que para ello utilizó algunos elementos que le ofrecía la doctrina órfica.

ABSTRACT: Plato tended to support a monotheistic conception of the Deity. The passage in the *Laws*, which we analyse here, shows us that he added some elements from the Orphic doctrine.

Se ha observado desde antiguo que Platón, en las *Leyes*, mencionó a Orfeo y otros diversos aspectos relacionados con el orfismo con más frecuencia que en ninguna otra obra.² Esto es cierto tanto desde el punto de vista de las citas nominales como de contenido doctrinal y poético. Además, la calidad y variedad de la mayor parte de esas menciones y alusiones ofrece al estudioso una excelente panorámica, desde la atalaya privilegiada de su última obra, para indagar cuál pudo ser el grado de conocimiento que tuvo Platón del orfismo y la actitud que éste adoptó frente a esa doctrina. Lo cierto es que muchas de las informaciones y opiniones vertidas en otros diálogos retornan de nuevo en las *Leyes*, con más fuerza si cabe, permitiendo así al estudioso completar los contornos de la opinión que le mereció a Platón el orfismo y el uso que hizo de su doctrina.

De las alusiones a Orfeo y el orfismo dispersas en el conjunto de la obra platónica se constata que Platón mantuvo una actitud oscilante que, a grandes rasgos, puede resumirse del siguiente modo: en primer lugar, se observa que Platón se mostró sensible y abierto a determinados aspectos derivados de la doctrina órfica y de los que el filósofo

¹ Este trabajo forma parte de un proyecto más amplio financiado por el Programa Sectorial de Promoción General del Conocimiento de la Dirección General de Enseñanza Superior con el número PB 98-0763.

² «Platonem in Legibus saepius quam in aliis dialogis Orpheia arcessere iam Schuster 26 monuit», O. Kern *Orphicorum Fragmenta*, pág. 86.

de la Academia llegó extraer magistralmente un ideario filosófico propio, transformando los rudimentarios principios doctrinales órficos adaptándolos a su sistema filosófico, mucho más vertebrado y estructurado. En particular, Platón aprovechó la noción de inmortalidad del alma, que incorporó y desarrolló hasta sus últimas consecuencias como eje vertebrador de su pensamiento filosófico incluyendo en él los premios y castigos que le aguardaban al alma, tras la muerte, en el Hades, según cuál hubiese sido su comportamiento en su anterior vida corporal. Contempló, asimismo, con muy buenos ojos el riguroso componente teológico órfico, con una marcada tendencia al monoteísmo, con un dios, Zeus, dueño y señor de todos los demás seres, rey del universo y garante de que se cumpliera la justicia divina por encima de las contingencias del voluble comportamiento humano. Platón simpatizó enormemente con esta idea, hasta el punto de refugiarse en ella en las *Leyes*, para garantizar que nadie osaría, en la ciudad, a transgredir la voluntad todopoderosa de Zeus.

Frente al caótico mundo del Olimpo descrito por Homero y denunciado por Platón en la *República* como una ejemplo pésimo para la ciudadanía, el orfismo ofrecía la imagen de un sólido Zeus omnipotente, el único capaz de poner freno a la iniquidad y de mantener el orden y la justicia universal. El único, en definitiva, capaz de garantizar el bienestar de la *polis* y de conseguir que se cumpliera una de las obsesiones que acompañaron a Platón a lo largo de su vida y que intentó apuntalar desesperadamente en su obra de vejez: que los hombres soberbios e injustos fuesen condenados y los moderados y justos, premiados por su bondad y virtud.

Platón, en cambio, fue muy severo con los charlatanes e impostores que utilizaban para su propio beneficio la doctrina órfica embaucando a sus crédulos oyentes con falsas promesas aduciendo el testimonio de Orfeo. Como se verá, Platón, en la *Leyes*, perseveró en su condena a esa actitud, intensificando la crítica que ya se había insinuado en el pasaje de la *República* 364.

Todo indica, por tanto, una doble actitud por parte de Platón frente a las diversas facetas del orfismo. De un lado, se adhirió, e hizo suyas, las fórmulas más estrictas de la doctrina órfica, aquéllas que consolidaban un férreo sistema teocrático, dominado por la todopoderosa figura de Zeus, del cual dependían todas las demás criaturas y garante justiciero de las recompensas o las condenas que éstas mereciesen en función de su comportamiento. Platón, en definitiva, adoptó una posición ortodoxa y por ello se mostró preocupado por el hecho de que la doctrina órfica, en manos de unos desaprensivos, pudiese utilizarse con fines contrarios a los que él mismo se había propuesto. Por esto, manifestó un rechazo visceral por los individuos sin escrúpulos que tergiversaban la doctrina órfica para su propio beneficio y ofrecían una imagen distorsionada de la misma, como un medio fácil para curar las injusticias cometidas, en lugar de pagar por ellas. Platón, en definitiva, intentó evitar por todos los medios que, en lugar de conseguir formar a ciudadanos castos y piadosos, amantes de dios y la justicia, éstos perdiesen la veneración y el respeto por la divinidad, seducidos por las falsas promesas de quienes utilizaron la doctrina órfica con fines absolutamente contrarios: para demostrar que los dioses eran volubles y fáciles de persuadir con el uso de súplicas o medios mágicos, como encantamientos o sortilegios.

De toda esta estrategia platónica, las *Leyes* ofrecen un buen ejemplo, como se intentará demostrar en la exposición de este trabajo.

El poder omnímodo de la divinidad

Platón era consciente de que la doctrina órfica se sustentaba, al margen de sus prácticas rituales, en una estructura jerárquica, piramidal, en cuyo vértice superior había que situar a Zeus como divinidad que garantizaba la justicia cósmica y velaba por la existencia de todo lo demás. Zeus es quien, desde su privilegiada posición, asegura que la justicia se acabará imponiendo siempre sobre los humanos y que, por ese motivo, a los hombres les conviene adoptar siempre un comportamiento justo y moderado, alejado de cualquier acto delictivo e injusto. Ese comportamiento será finalmente recompensado. El contrario, la conducta soberbia y delictiva, acabará recibiendo el castigo apropiado.

De este modo, no debiera causar extrañeza que, en las *Leyes*, Platón recurriese a la doctrina órfica para consolidar esa estrategia teocrática orientada a salvar *in extremis* todo su sistema ético. Así, para resaltar la supremacía de la divinidad, parafraseó uno de los versos más conocidos de los poemas órficos adjudicándolo a un *palaiós lógos*, «un antiguo relato»: «el dios, como también dice el antiguo relato, posee el principio, el final y el medio de todos los seres». ³ La procedencia órfica de la sentencia está completamente atestiguada, como se verá a continuación, al margen de que Platón ya hubiese utilizado en otras ocasiones la expresión *palaiós lógos* para reproducir aspectos diversos de la doctrina órfica. ⁴

Así, el escoliasta de este pasaje sintió la necesidad de advertir que Platón, con la expresión *palaiós lógos*, se estaba refiriendo a un poema órfico del cual, para demostrarlo, ofreció dos versos:

«Zeus principio, Zeus centro, todas las cosas proceden de Zeus
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado.

Versos que Aristóteles había ya ofrecido en el contexto de una versión cosmogónica más completa adjudicados también a los órficos, coincidencia que hizo creer a O. Kern que Platón, en efecto, había tenido presente en su mención un himno órfico:

Zeus, que gobierna con el rayo, fue el primero, Zeus último
Zeus cabeza, Zeus medio, todas las cosas proceden de Zeus
Zeus fundamento de la tierra y del cielo estrellado. ⁵

Versos que, a su vez, fueron también adjudicados a Orfeo por Eusebio. ⁶

Por último, y esto resulta especialmente significativo, el verso también aparece en el excepcional Papiro de Derveni en el que su anónimo comentarista lo menciona en su

³ Pl. *Leyes* 715e7-716a1.

⁴ Platón eludió, en muchas ocasiones, mencionar directamente a la doctrina órfica y prefirió expresiones «más venerables» como un «antiguo relato» o «un relato sagrado». Son numerosos los pasajes en los que Platón recurre a este método. Así, se refirió a la necesidad de creer en «los antiguos y sagrados relatos» que sostienen que el alma es inmortal y que paga los más grandes castigos cuando se separa del cuerpo», Pl. *Ep.* VII 335a2-335a5. Cf. Pl. *Phd.* 67c.

⁵ «Hymnum Orphicum Plato respexisse verisimillimum est, cuius vestigia primum occurrunt, in Ps. Aristotelis libello Peri; kovsmou», O. Kern, *Orphicorum Fragmenta*, pág. 91.

⁶ Eus. *PE* 3.9.2. K. 168. Con ligeras variaciones el verso fue adjudicado por Plutarco a unos «antiguos teólogos y poetas»: Plu. *De def. Oracul.* 436d. Cf. Ach. Tat., *Intr. Arat.* fr. 81,29.

estrategia por consolidar, en el contexto de la doctrina órfica, la hegemonía absoluta de Zeus: Ζευς;" kefalh;," Ζευς;" mevssa, Διός;" d'" jejk pavnta tevtuktai.⁷

Además, en el pasaje comentado de las *Leyes*, Platón, para asegurar el cumplimiento de la ley divina, recordó que *Dike*, la Justicia, se encuentra permanentemente al lado del dios. De este modo, prosigue el filósofo, quien la siga será feliz, pero quien por insensatez inflame su alma de *hybris* se verá abandonado por la divinidad y acabará, sin tardanza, pagando a la justicia un castigo nada despreciable, causando así la ruina de sí mismo, su familia y ciudad. Platón continúa recordando que la divinidad es la medida de todas las cosas y que el prudente es amigo e, incluso, semejante a Dios, pero el imprudente e injusto le es desemejante y hostil. Establecida esta distinción entre el prudente y el imprudente, Platón añade que al bueno le corresponde hacer sacrificios a los dioses y relacionarse con ellos por medio de plegarias, ofrendas y toda clase de cuidados. Y que todo esto es lo más bello, lo mejor y más seguro para alcanzar una vida bienaventurada. Al malo, en cambio, le sucede todo lo contrario. Platón, dando un paso más en su explicación, acaba identificando al malo con el impuro de alma y al bueno con el puro. Los primeros son finalmente definidos como unos impíos para quienes todo esfuerzo que hagan por reconciliarse con los dioses será vano. El que realicen los píos será, en cambio, muy bien acogido.

Como se verá a continuación, estas afirmaciones están fuertemente inspiradas en la doctrina órfica. Tanto por lo que respecta al papel omnímodo de la divinidad, como a la función de la justicia y a la promesa de duros castigos para quienes la transgredan. La equiparación, de un lado, de los sensatos con los buenos, puros y píos y, de otro, la de los insensatos con los malos, impuros e impíos no hace más que corroborar lo que Platón, siguiendo la tajante dicotomía órfica entre iniciados y no iniciados, ya había apuntado en otras obras como el *Fedón*, *Gorgias* y la *República*.

Así, y en relación al papel desempeñado por la Justicia, que Platón describe en las *Leyes* como acompañante eterna de la divinidad y vengadora de aquellos que omiten la ley divina, también las fuentes órficas le adjudican una función semejante. En un comentario de Proclo se lee que *Dike* acompaña a Zeus antes incluso de la creación del mundo y que por eso el extranjero ateniense la denomina «vengadora de las leyes divinas».⁸ Asimismo, otros testimonios órficos la presentan sentada junto al trono de Zeus observando todas las cosas que hacen los hombres.⁹

Algo muy semejante a lo que se lee en el himno órfico dedicado a *Dike* en el que también se la describe sentada sobre el trono sagrado de Zeus observando desde el cielo la vida de los mortales, vengadora, haciendo caer sobre los injustos el peso de la ley, pues ella es hostil con los injustos, pero bien dispuesta para con los justos.¹⁰

Es exactamente esta la imagen que Platón quiso reflejar en las *Leyes*. La existencia de una justicia que, acólita de un dios omnipotente, el Zeus de la doctrina órfica, encargada de que se cumpla su ley inexorablemente sobre aquellos que, como se

⁷ PD col. XVI 12.

⁸ Procl. *In Alc.* 219, 23. K. 160.

⁹ Ps. Demost. XXV 11. K. 23.

¹⁰ Orph. *H.* 62 1-4, 9.

recuerda en el pasaje de las *Leyes*, inflamen su alma de arrogancia y orgullo. Estos individuos tendrán su castigo sin que pase mucho tiempo.

Se apunta aquí, otro aspecto fundamental contemplado por la doctrina órfica: las recompensas, en el Hades, para los iniciados y piadosos y los castigos para los impíos y no iniciados, tal como por ejemplo se sugiere en otro momento en las *Leyes*:

«La muerte no es el final, sino que los castigos que hay en el Hades son más fuertes [...] Es necesario, por ello, que los castigos de aquí, en vida, por tales delitos, no sean, en lo posible, inferiores a los del Hades».¹¹

Platón se refirió a estos castigos en otras obras llegando a vertebrar una importante estrategia coercitiva que culmina con la exposición de los mitos escatológicos con que finalizan tres de sus obras más emblemáticas, *Fedón*, *Gorgias* y *República*. En algunos pasajes de la obra platónica se sugiere claramente la procedencia órfica de la noción de premios y castigos en el más allá. Son especialmente significativos *Menón* 81a10-c7 en donde Platón, tras recordar que el alma es inmortal y que por ello es necesario pasar la vida lo más píamente posible, recuerda, citando unos versos de Píndaro, la existencia de un antiguo castigo exigido por Perséfone para borrar una antigua culpa; *República* 363c4-d7 en donde se ironiza sobre la existencia del premio de una borrachera eterna para los píos y justos y el castigo, sin duda órfico, al que se ven obligados los impíos en el Hades de revolcarse en el fango y el imposible de transportar agua con un cedazo; y el pasaje del *Crátilo* 400c en que Platón adjudica a los órficos la creencia del *soma-sema*, de que el cuerpo es la tumba del alma, y que éstos explicaron como el pago de un castigo por parte de ésta.

En la descripción de quienes son merecedores de estos castigos Platón demuestra nuevamente la sutil adaptación que hizo el filósofo de los preceptos órficos. En las *Leyes*, como ya se había también sugerido en otros lugares, Platón establece una sutil equiparación de conceptos intelectuales, morales e iniciáticos en su descripción de los justos, merecedores de premios, y los injustos, condenados a los peores castigos. Si se analiza con más atención el pasaje comentado de las *Leyes*, se observará que éste estableció la oposición entre los merecedores de premios y castigos mediante cinco niveles semánticos con la pretensión de equipar cinco conceptos que le permitan aproximarse al sistema doctrinal órfico.

En un primer nivel, Platón al humilde y ponderado, tapeino;~ kai; kekosmevno~, opone al que inflama su alma con arrogancia y soberbia, ya sea por sus riquezas, belleza corporal o necedad.¹² Tras alabar el comportamiento moderado, Platón equipara, en un segundo nivel, al primero con el prudente y amigo del dios.¹³ En el tercer nivel, se califica al primero como bueno, *tw/' me;n ajgaqwn'*,¹⁴ y al segundo como malvado, *tw// de; kakwn'*.¹⁵ Establecidos estos tres niveles éticos «laicos», Platón continúa con su estrategia equiparándolos con otros dos procedentes del ámbito de la religiosidad órfica,

¹¹ Pl. *Leyes* 881a3-881b2

¹² Pl. *Leyes* 716a 4-7.

¹³ Pl. *Leyes* 716d 1-3.

¹⁴ Pl. *Leyes* 716 d6.

¹⁵ Pl. *Leyes*, 716e1.

el grupo de los malvados con el impuro y el de los buenos con el puro de alma, ajkaqavrto~ ga;r th;n yuch;n o{ ge kako;" kaqaro;" de; oJ ejnativo~.¹⁶ Por último, en el quinto nivel de las equiparaciones, Platón establece la última identificación. Al grupo de los impuros pertenecen los impíos, toi" ajnosivoi", y al puro los piadosos, toi'sin de; oJsvioi".¹⁷ De este modo se cierra el círculo que permite a Platón relacionar conceptos éticos con otros de procedencia órfica.

La comparación con otros textos de la obra platónica permiten entrever que la sucesiva elección de estos conceptos fue premeditada, basada en todo caso, en las posibilidades que le ofrecía a Platón el *corpus* doctrinal órfico. Así, en el *Fedón* 69c, se recuerda, en clara alusión a los órficos, que el no iniciado sufrirá en el Hades el castigo de yacer en el fango y que el iniciado, que se equipara con el purificado, obtendrá el premio de habitar con los dioses. Por su parte, en el *Gorgias* 491c, en otro pasaje de fuerte sabor órfico, se equipara a los insensatos con los no iniciados recordando que estos se verán obligados en el Hades al conocido castigo de transportar agua en un cedazo para llenar una tinaja agujereada.

Platón, en definitiva, aprovechó de la doctrina órfica aquellos elementos que, reelaborados, pudiesen garantizar la imposición de un dios supervisor de la justicia, *Dike*, que se presenta como su compañera y aliada. Afianzó ese sistema teocrático con la promesa de premios para aquellos que adecuasen su comportamiento a la moderación y pureza exigida para satisfacer un comportamiento piadoso y castigos para quienes manchasen su alma con crímenes e iniquidades. Algo que, como ya se ha visto, Platón había sugerido en otras obras, pero que en las *Leyes* se presentó con un tono mucho más radical, si cabe. Sobre todo, su apelación al todopoderoso dios órfico, rey y soberano de todas las cosas, demuestra, al final de su vida, esa tendencia a extremar una postura teocrática para salvar su sistema ético-político y que no llegó a postular de manera tan severa en la *República*.

Por todo ello, no debe extrañar que en las *Leyes*, para evitar cualquier disidencia, fuese especialmente duro con quienes, con sus prácticas, manifestaban un comportamiento ateo que debía ser eliminado de raíz del estado teocrático propuesto por Platón.

La condena de los ateos

En las *Leyes* Platón extremó la crítica contra los individuos que se jactaban de poder dominar a su antojo a la divinidad. En concreto, propuso las más graves penas para todos aquellos que «semejantes a las fieras, no creyendo en los dioses o pensando que son maleables con plegarias y desdén a los hombres sedujesen a muchos de los vivos afirmando que conducen las almas de los muertos y prometiendo que persuaden a los dioses porque los encantan con sacrificios, súplicas y encantamientos y que, por dinero, intentasen arruinar completamente a particulares, casas enteras y ciudades».¹⁸ Para ellos

¹⁶ Pl. *Leyes* 716e 2-3.

¹⁷ Pl. *Leyes* 717a 2-3.

¹⁸ Pl. *Leyes* 909a8-b6.

exigió un castigo ejemplar: ser encerrados en una prisión aislada sin poder recibir visitas de ningún ciudadano libre y, al morir, ser arrojados fuera de su región, sin derecho a sepultura. Gracias a lo que el propio Platón ya había afirmado en la *República* sabemos muy bien de qué personajes se trata: de los charlatanes y adivinos que utilizando un montón de libros de Orfeo y Museo persuadían a los ciudadanos, sobre todo los ricos y a cambio de dinero, de que ellos poseían un poder extraordinario procedente de los dioses, gracias al uso de sacrificios y encantamientos, que les permitía curar cualquier falta cometida por ellos o sus antepasados. Incluso si alguien quería dañar a un enemigo, fuese éste justo injusto, podían dañarlo con nudos mágicos y encantamientos. La causa es que los dioses les obedecían. Por ello sostenían que eran capaces de purificar las injusticias, incluso de los que han muerto, por medio de lo que denominaban iniciaciones. Su poder de convicción era tan grande que sólo persuadían a particulares, sino también a ciudades enteras.¹⁹

La similitud de la descripción en ambos pasajes no deja lugar a dudas. Los personajes descritos en las *Leyes* y en la *República* son los mismos. Ambos persuaden de que tienen poder sobre los dioses que, mediante encantamientos, sacrificios y pregarías les obedecen;²⁰ ambos, asimismo, gozaban de un enorme poder de persuasión hasta el punto de convencer no sólo particulares, sino también ciudades enteras, de quienes obtenían pingües beneficios económicos, de sus acciones;²¹ ambos, además, se jactaban de evocar y actuar tanto sobre los vivos como sobre los muertos.²² Otros pasajes complementarios de las *Leyes* permiten completar el cuadro descrito por Platón y el motivo de su reprobación. En el pasaje de la *República* se dice que todas las acciones purificadoras de esos charlatanes y embaucadores se enmarcan en el contexto de lo que ellos mismos denominan iniciaciones. En las *Leyes*, poco antes de introducir el pasaje comentado, se arremete también con acritud contra esas iniciaciones privadas, llevadas a cabo por mavntei~ y en las que se promovía todo tipo de actividad mágica, y en la que participaban demagogos, tiranos y estrategos.²³ Platón las rechaza como «maquinaciones de los llamados sofistas», una expresión que evoca de nuevo a los charlatanes y adivinos denunciados en la *República*. En otro pasaje de las *Leyes*, Platón llega a proponer la pena capital para quienes recurriesen a este tipo de prácticas mágicas.²⁴

Prescindiendo de otras consideraciones que nos alejarían en demasía del objetivo de este trabajo, hay que recordar el motivo fundamental de toda la diatriba platónica: desenmascarar a unos individuos que con sus prácticas y afirmaciones demostraban que eran unos descreídos, unos ateos que proclamaban a los cuatro vientos que los dioses se despreocupan de los asuntos humanos y eran volubles a sus pregarías.²⁵ Afirmaciones que iban en contra de lo afirmado en la doctrina órfica que, como ya se ha indicado, postulaba todo lo contrario: el poder omnímodo de Zeus sobre todos los seres. Platón se

¹⁹ Pl. *Rep.* 364b-5-365a3.

²⁰ Pl. *Rep.* 364b.

²¹ Pl. *Leyes* 909b; *Rep.* 364b.

²² Pl. *Leyes* 909b; *Rep.* 365a.

²³ Pl. *Leyes* 908d3-7.

²⁴ Pl. *Leyes* 933*2 -933e2.

²⁵ Pl. *Leyes* 909a.

propuso, pues, poner en evidencia esta contradicción flagrante del mismo modo que también lo hicieron otros renombrados representantes de la mentalidad ilustrada helena como Eurípides²⁶ o Hipócrates.²⁷ Los tres autores coinciden en denunciar la hipocresía de esos individuos repitiendo el mismo concepto despectivo en los tres casos: mhvcana..., mhcanwvmenoi. Sus prácticas son puras maquinaciones resultado de su impiedad, *asébeia*.

Actitud tanto más criticable en cuanto que se escondía tras la apariencia de piedad que les ofrecía su reiterada tendencia a mencionar a Orfeo. Lo más execrable de la actuación de esos individuos es que eran todo lo contrario de los hombres piadosos que aparentaban ser y, por eso, debían ser eliminados para garantizar el buen funcionamiento de la *polis*.

Fue por ello que Platón en las *Leyes* impuso una ortodoxia de culto que impidiese la proliferación de rituales privados que atentasen contra el orden teocrático. Así ordenó, para conservar un culto unificado, que nadie pudiese tener un santuario privado y que quien deseara hacer un sacrificio tuviese que hacerlo en los templos públicos y confiar los sacrificios y las ofrendas a los sacerdotes y sacerdotisas profesionales que se hacen cargo de ellas.²⁸ Para conseguirlo, el legislador estaba obligado promulgar una ley taxativa: que no se construyesen santuarios de dioses en las casas privadas.²⁹

Esto último debiera bastar para refutar a quienes han sostenido que estos individuos eran, en realidad, unos órficos. Se hace impensable creer que los verdaderos seguidores de una doctrina tendente al monoteísmo, que propugnaba el poder omnímodo de Zeus por encima de todos los demás seres, pudiesen sostener que éste era corruptible y se prestaba a los manejos de los hombres. Al contrario, Platón vio en ellos a los enemigos del orden divino que intentaba imponer siguiendo el modelo de la teogonía órfica que ningún verdadero seguidor de Orfeo se hubiera atrevido nunca a transgredir.

²⁶ Eurípides presenta a Teseo reprobando a su hijo Hipólito como uno de esos órficos que, teniendo a Orfeo como señor, siguen sus preceptos manteniendo una estricta dieta que excluye los seres animados y que manejaban un «humo» de libros órficos. Eurípides denuncia a Hipólito por los mismos motivos que Platón, porque los tipos como él «embaucan con palabras santas, cuando en realidad tan sólo maquinan maldades», *Hipólito* 952-957.

²⁷ Del mismo tono es la crítica de Hipócrates al denunciar a los magos, purificadores, charlatanes y embaucadores que, presumiendo de mucha piedad y sabiduría, denominaron a la epilepsia «enfermedad sagrada». Con esas maquinaciones consiguen engañar a los hombres, *De Morbo sacro* I, 25.(I)-I 62-64 (III).

²⁸ Pl. *Leyes*. 909d7-e1.

²⁹ Pl. *Leyes*. 907b7-8.

EL ORIGEN DE LA IDEA DE VACÍO EN GRECIA

Carlos Megino Rodríguez

To; aujto;n de; trovpon uJpolhptevon ei[nai tou`
fusikou` qewrh` sai kai; peri; kenou`, eij e[stin h[mhv,
kai; pw`~ e[sti, kai; tiv e[stin, w }sper kai; peri; tovpou.

Aristóteles, *Física*, 213a12-14.

RESUMEN: Entre los numerosos conceptos de los que somos, de alguna medida, tributarios de Grecia, creemos que merece una atención especial, sobre todo en un contexto de investigación filosófica, el concepto de «vacío». Por ello, pretendo con este artículo ofrecer unas pautas para la comprensión del origen y significado de la noción de vacío entre los griegos, analizando el término del que se dotaron éstos para designar dicho concepto: kenov~ (como sustantivo: to; kenovn), desde Homero hasta la especulación presocrática que culmina con la teoría atomista de Leucipo y Demócrito, en la que la idea de vacío tiene un papel central.

ABSTRACT: Among the numerous concepts which we owe to the greeks, the concept of «vacuum», in philosophical meaning, is worth thinking about. In this article, then, I want to see the origin and meaning of the idea of vacuum among the greeks, by means of analysis of the word what the greeks use to designate these concept: kenov~ (as a sustantiv: to; kenovn) from Homer to the theory of greek atomists, in which the idea of vacuum is central.

Antecedentes

Entre el considerable número de conceptos que los griegos concibieron y que, con más o menos avatares, legaron al acervo filosófico occidental, hay uno que nos llama la atención porque, a pesar de que ha llegado a constituir un pilar en la cosmovisión física moderna, no ha sido especialmente tratado por los estudiosos del mundo griego. Nos referimos al concepto de «vacío».¹

¹ Se puede encontrar un breve resumen sobre la evolución de este concepto en la Grecia antigua en J. O. Urmson, *The Greek Philosophical Vocabulary*, Londres, Duckworth, 1990, s.v. *kenos*, y F. E. Peters, *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, N. York, N. York University Press, 1967, s.v. *kenós*. Para una visión histórica más amplia del vacío como concepto filosófico, cf. por ej., P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols + Supl., N. York, Crowell Collier and McMillan, 1967, vol. 8 s.v. *vacuum*; y A. Ribas i Massana, *Biografía del vacío: su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Barcelona, Destino, 1997.

Para nosotros el término «vacío» tiene, *grosso modo*, dos sentidos principales:² el primero, es el sentido que podríamos llamar intuitivo, cotidiano, aquél que está más consagrado por el uso corriente, según el cual lo «vacío» se define como la ausencia de contenido, es decir, como una falta o carencia de algo que podría ocupar un determinado espacio físico y que, de hecho, no lo hace. En este sentido, decimos que una habitación, una silla, una botella, una casa, etc... está «vacía» cuando carece del tipo de cosas que normalmente contiene, como, por ejemplo, personas, agua o muebles, no incluyendo aquellas otras que no echamos de menos en dichos espacios, como el aire.³ Se trata, por tanto, de un vacío relativo.

El segundo sentido es el que podríamos llamar «físico», según el cual el vacío es el espacio que no contiene ninguna materia perceptible por medios físicos o químicos o, dicho de otro modo, aquel estado físico en el que todas las magnitudes que pueden ser observadas, no sólo las realidades materiales, sino también lo que llamamos energía, como las ondas electromagnéticas, tienen un valor casi nulo. Decimos casi, porque, como se sabe, el vacío absoluto no existe como tal en el universo ya que, cuanto menos, existe una radiación de fondo de rayos gamma bastante uniforme sea cual sea la dirección en la que observemos.⁴

Vemos, pues, que para el hombre moderno el concepto de «vacío» tiene fundamentalmente estos dos sentidos, pero, cabe preguntarse, ¿cuál era la concepción griega del vacío? ¿Coincidió o no con la nuestra? Y si es así, ¿hasta qué punto podemos considerarla un precedente de nuestra noción de vacío?

Para intentar dar una respuesta a estas cuestiones nos proponemos dilucidar la concepción griega del «vacío» desde Homero hasta Demócrito, haciendo un análisis semántico del vocablo arquetípico con el que se dotaron los griegos para designar dicho concepto: *kenov~* (como sustantivo: *to; kenovn*).

La noción de vacío en la literatura

Si buscamos el origen indoeuropeo del término *kenov~*,⁵ cuya forma originaria debía ser **kenov~*, nos encontramos con una posible raíz **ken-*, que sólo se encuentra representada en el armenio *sin*, «vacío, vano», lo cual sólo nos confirma el mismo

² Sobre estos sentidos de «vacío», cf. por ej., P. Foulquié, y R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2ª ed., París, Presses Universitaires de France, 1969, s.v. *vide*; A. Jacob (ed.), *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, 5 vols., París, Presses Universitaires de France, 1990, s.v. *vide*.

³ Este punto de vista es perfectamente definido por Descartes, cuando dice (*Principes*, II § 17): *Ainsi, pour ce qu'une cruche est faite pour tenir de l'eau, nous disons qu'elle est vide lorsqu'elle en contient que de l'air* («Así, puesto que un cántaro está hecho para contener agua, nosotros decimos que aquél está vacío cuando no contiene nada más que aire»).

⁴ Sobre la concepción físico-filosófica moderna del vacío, cf. por ej., S. Saunders y H. R. Brown (eds.), *The Philosophy of Vacuum*, Oxford, Clarendon Press, 1991.

⁵ Sobre la etimología de *kenov~* cf. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. histoire des mots*, París, Ed. Klincksieck, 1983, s.v.; H. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*,

sentido originario de «vacuidad», «ausencia de contenido».

Esta acepción es fácilmente rastreable en los primeros testimonios textuales. Así, en Homero nos encontramos con que *kenov~* (más frecuente *keneov~*, *keinov~*) designa la cualidad de lo que carece del contenido que le es propio o que se espera que tenga. Por ejemplo, en *Il.* II 298, IV 181, *Od.* X 42, XV 214, *kenov~* califica la ausencia de botín, concibiéndolo como el contenido que debería llenar un determinado espacio, como el que ofrecen las naves o las manos. De forma parecida ocurre en *Il.* III 376, donde se alude al yelmo de Paris que, arrancado por Menelao, se encuentra «falto» de la cabeza del héroe troyano. Se trata, por tanto, de la misma concepción relativa del «vacío» que tenemos nosotros cuando usamos el término en su acepción más usual. Una concepción que reaparece posteriormente de forma recurrente, por ejemplo, en Esopo (*El avaro*, 344; *El pastor y el mar*, 311; *La golondrina y la serpiente*, 347, etc.), en Esquilo (*Siete contra Tebas*, 353), en Sófocles (*Traquinias*, 495), en Eurípides (*Ión*, 1412), en Aristófanes (*Aves*, 503), en Jenofonte (*Anábasis*, III 4.20, IV 8.18), en Platón (*República*, 370 e- 371 a) etc...

De todos modos, este no es el único significado de *kenov~* en Homero, ni, de hecho, en la literatura posterior. Hay que notar que dicho término se entiende también, en sentido derivado, como la falta subjetiva de importancia, utilidad o efecto que tiene una cosa, como las palabras (*Od.* XXII 249), una esperanza irrealizable (Hesíodo, *Trabajos y Días*, 498; Simónides, fr. 542 Page; Esquilo, *Persas*, 804; Píndaro, *Nemea*, VIII 45), una aspiración frustrada (Pínd., *Olímpica*, X 93) o un pensamiento inútil (Pínd., *Nem.*, IV 40; Euríp., *Hécuba*, 824; Aristóf., *Ranas*, 530). Asimismo, llega a calificar a aquél que carece de entendimiento o sensatez (Pínd., *Ol.*, III 45; Sófocles, *Ed. Col.*, 931). Se trata, pues, de una noción psíquica de «vacío», más próxima a lo que podríamos denominar «vano», que responde a la convicción personal del sujeto de que lo que describe se caracteriza por su «carencia», que, en este caso, es de una cualidad abstracta.

Pero el uso de *kenov~* que más interesa para nuestro propósito entronca más bien con el que hacíamos referencia en un principio, el de ausencia de contenido relativo en un determinado espacio. Se trataría, por tanto, de una noción espacial del vacío, en la que éste se concibe como la cualidad de aquel lugar definido por unos límites cuya característica fundamental es la oquedad, entendida ésta como la falta de todo cuerpo perceptible a simple vista. Es, pues, un concepto de vacío que se deriva de la experiencia cotidiana, basado en la percepción sensible y que, por tanto, se fundamenta en la negación de que el aire sea susceptible de ocupar un lugar.

A partir de esta noción de «vacío», la filosofía presocrática va a construir un concepto cuya característica primera y más evidente será la de configurarse como una especie de elemento propio y con entidad real, y no ya una simple cualidad de las cosas. En este sentido, el adjetivo *kenov~* se sustantiva, pasando a ser *to; kenovn*, «el vacío». Veamos, pues, qué entiende la filosofía griega por *kenovn* en tanto elemento cosmológico.

La concepción filosófica del vacío: la postura eleática

Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1960, s.v.; Alois Walde, *Vergleichendes Wörterbuch der Indogermanischen Sprachen*, Berlín y Leipzig, Ed. Walter de Gruyter & Co., 1930, s.v. *ken-; Julius Pokorny, *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, Munich, Francke Verlag, 1959, s.v. *ken-.

No está claro cuándo aparece la idea cosmológica de vacío en la especulación filosófica. Según Kirk y Raven,⁶ parece una invención eleática; sin embargo, en el poema de Parménides no se hace ninguna mención expresa del vacío, aunque sí cabe la posibilidad de que, a pesar de que no se usara la palabra *kenovn*, sí subyaciera esta idea en la concepción parmenídea del no-ser. De hecho, cuando Parménides habla de la «nada» (*mhdevn* o *oujdevn*) como aquello de lo que es imposible la predicación ontológica, es decir, aquello que carece de realidad efectiva o existencial,⁷ parece que tiene en mente lo mismo que sus sucesores llamarán «vacío»: el ámbito del absoluto no-ser, aquello que está más allá de los límites del ser. En efecto, al conferir a todo lo que es un determinado límite, Parménides está admitiendo implícitamente un entorno externo, al que llama «nada» y que se define en relación al ser.⁸ Parménides niega su realidad existencial y ontológica, pero no puede negar su necesidad lógica. Como dice A. Bernabé, «de la negación de la posibilidad de una predicación negativa como procedimiento lógico (es decir, de la imposibilidad de “ser no es” y de “no ser es”) se llega a la afirmación de que una predicación negativa equivale a una afirmación de no existencia».⁹ Es decir, la predicación del ser implica la del no-ser, existiendo la misma necesidad lógica tanto de una como de otra; aunque se pueda decir que la «nada» o el «vacío» no es o no existe (lo que en griego viene a ser lo mismo) subyace una noción de lo que es, aunque ésta sea negativa. Por tanto, y según nuestra interpretación, para Parménides el no-ser sería el contrapunto ontológico del ser, mientras que el vacío, como idea implícita, sería su contrapunto cosmológico.

Esta deducción del vacío eleático como lo carente de ser y, por tanto, identificable con el «no-ser» o la «nada», por un lado, y como un cierto ámbito que está más allá de los límites del ser, por otro, tiene su confirmación en Meliso de Samos, filósofo jonio conocido como continuador y defensor del sistema parmenídeo. Meliso asume la distinción parmenídea entre lo que es y lo que no es. De lo primero, adopta todas las características aducidas por Parménides: que es uno, eterno, homogéneo, lleno, ingénito, imperecedero, inmóvil, etc..., salvo una, la de que es finito; mientras que de lo segundo, es decir, del «no-ser» o la «nada», afirma que es lo «vacío».¹⁰ Por tanto, Meliso usa ya

⁶ Cf. G. S. Kirk, J. E. Raven, M. Schofield, *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., trad. esp., Madrid, Gredos, 1987, p. 479.

⁷ 28 B 6 DK: *crh; to; levgein te noei`n t j ejo;n e[mmenai: e[sti ga;r ei`nai, mhde;n d j oujk e[stin (Es necesario que sea lo que se diga y se conciba; pues el ser es, mientras que la nada no es)*. Aquí y en adelante, las traducciones de fragmentos literales irán en cursiva, mientras que las de los testimonios entre comillas.

⁸ Cf. 28 B 8.29ss. DK: *taujtovn t j ejn taujt w`i te mevnon kaq j eJautov te kei`tai / cou[tw~ e[mpedon au[qi mevnei: kraterh; ga;r jAnavgkh / peivrato~ ejn desmoi`sin e[cei, to; min ajmfi;~ ejevrgēi. . . 36. oujde;n ga;r h[e[stin h[e[stai a[llo pavrex tou` ejovnto~ (manteniéndose lo mismo y en lo mismo, yace por sí mismo / y así permanece firme donde está, pues la poderosa Obligación / lo mantiene en las prisiones del límite que lo encierra de ambos lados . . . que nada hay ni habrá fuera de lo que es [o, lo que es lo mismo, “fuera del ser sólo hay el no-ser, la nada”]) (trad. de A. Bernabé).*

⁹ Cf. A. Bernabé, *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 153 (el subrayado es mío).

¹⁰ 30 B 7 DK: *oujde; keneovn ejstin oujdevn: to; ga;r keneo;n oujdevn ejstin: oujk a[n ou`n ei[h tov ge*

explícitamente el término *kenovn* para referirse a lo mismo que Parménides concebía como aquello que carece en absoluto de ser y de lo que, por eso, sólo puede predicarse el no ser. De esta forma, Meliso deja establecida una primera forma de concebir el vacío: la que se deriva del establecimiento de su carácter óntico (por vía negativa).

Pero, como ocurría con Parménides, este carácter óntico del vacío como lo que no es, implica una condición cosmológica derivada, que es la de considerar el vacío como un lugar o espacio aparte del ámbito del ser, pero que, por definición, lo delimita. Esta concepción «local» del vacío se refleja claramente en los argumentos de Meliso para demostrar la imposibilidad del movimiento y la infinitud del ser. En el primer caso, cuando dice que si el ser se moviera, tendría que haber algún vacío hacia el cual pudiera desplazarse,¹¹ pero que, al no existir el vacío, el movimiento es imposible. Aquí aparece la concepción básica de Meliso sobre el vacío y, en palabras de Kirk y Raven, «una de las nociones clásicas del pensamiento físico griego»,¹² que es la del vacío como condición previa del movimiento. En otras palabras, el vacío sería, en este sentido, el espacio libre y carente de ser, es decir, de corporalidad o contenido material, lógicamente necesario para postular la posibilidad del movimiento. En el segundo caso, Meliso muestra esta misma idea de vacío cuando afirma que si el ser no fuera infinito tendría que limitar con el vacío.¹³ Por tanto, el concepto de límite configura una vez más la idea cosmológica del vacío como espacio externo cuya existencia Meliso, al igual que Parménides, niega,¹⁴ pero cuya necesidad lógica tiene que admitir.

Y es precisamente la idea de límite la que sirve como fundamento a una concepción

mhdevn (no hay ningún vacío, pues lo vacío no es nada y la nada no podría ser) [trad. de Fco José Olivieri].

¹¹ 30 A 5 DK: Pseudo Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 974a: «Siendo eterno, infinito, totalmente homogéneo, lo uno es inmóvil (*ajkivnhton ei[nai to; e]n*), pues no podría moverse si no fuera retirándose hacia algo. Pero es necesario que se retire yendo hacia lo lleno (*eij~ plh`re~*) o hacia lo vacío (*eij~ kenovn*); ahora bien, de éstos, uno [*lo lleno*] no podría recibirlo, y el otro [*lo vacío*] no es nada (*oujk ei[nai oujdevn*)»; 30 B 7 DK: *oujde; kinei` tai: u]pocwrh` sai ga;r oujk e[cei oujdamh` i, ajlla; plevwn ejstivn. eij me;n ga;r keneo;n h`n, u]pocwvrei a[n ei]j~ to; kenovn: kenou` de; mh; ejovento~ oujk e[cei o]khi u]pocwrhvsei* (*Tampoco* [lo que es] *se mueve, pues no tiene lugar alguno donde retirarse, sino que está lleno. Si hubiese un vacío, podría retirarse al vacío, pero, como el vacío no es, no tiene a dónde retirarse*); 30 A 8: Aristóteles, *Física*, IV 6, 213b: «Meliso demuestra que el todo es inmóvil (*ajkivnhton*) a partir de lo siguiente: si se moviese, dice, necesariamente habría un vacío (*ajnavgkh ei[nai kenovn*), pero el vacío no es una de las cosas que son (*to; de; keno;n ouj tw`n o[ntwn*)»; Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325a: «A algunos de los antiguos [los éléatas y en concreto, Meliso] les parecía que lo que es (*to; o[n*), es necesariamente uno e inmóvil (*e]n ei[nai kai; ajkivnhton*), pues por un lado no existe el vacío (*keno;n oujk o[n*) y, por el otro, no sería posible el movimiento al no haber vacío separado (*mh; o[nto~ kenou` kecwrismevnou*)».

¹² *Op. cit.*, p. 554.

¹³ 30 A 8: Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325a: «A partir de estos argumentos, algunos [en referencia especial a Meliso], yendo más allá de la percepción y desatendiéndola en la idea de que se debe seguir la razón, dicen que el todo es uno, inmóvil e infinito (*e]n kai; ajkivnhton to; pa`n ei[nai. . . kai; a[peiron*): *en efecto*, [de no ser infinito] *el límite confinaría con el vacío* (*to; ga;r pevra~ perainein a[n pro;~ to; kenovn*)».

¹⁴A los cuales habría que añadir también a Zenón de Elea, según el testimonio de Diógenes Laercio, IX 29 (29 A 1 DK): «[Zenón] opinaba lo siguiente: que hay mundos y que no hay vacío (*kovsmou~ ei[nai kenovn te mh; ei[nai*)».

¹⁵ En palabras de Aristóteles (*Física*, IV 6, 213 a 27-31): «Pero lo que la gente entiende por vacío (*kenovn*) es más bien una extensión [o intervalo] (*diavsthma*) en la que no hay ningún cuerpo sensible y, como creen que todo cuanto es, es corpóreo (*ei[nai sw`ma*), afirman que el vacío es aquello donde no hay absolutamente nada (*ejn wl/ o]lw~ mhdevn ejsti*), y por eso lo que está lleno de aire (*to; plh`re~ ajevro~*) [para ellos] está vacío» (trad. de G. R. de Echandía).

del vacío estrechamente relacionada con aquella noción más usual ya vista que lo entendía como un lugar definido por unos límites y caracterizado por la oquedad. Nos referimos a lo que podríamos llamar «vacío interno», es decir, el intervalo espacial carente de cualquier tipo de contenido que delimita las cosas que son y, por tanto, que constituye el fundamento no sólo del movimiento, sino también de la multiplicidad y el cambio. Esta es la concepción que más tradición tiene en la filosofía presocrática y que posiblemente quepa considerar en mayor medida como origen, fundamento y correlato de esa otra concepción externa, cosmológica del vacío.

Para introducirnos en ella, retomemos esa noción no técnica de vacío a que acabamos de hacer alusión. Como vimos más arriba, esta idea de vacío se caracterizaba por derivarse de la percepción sensible, que considera «hueco» cualquier espacio delimitado que carezca de contenido material perceptible, excluyéndose el aire.¹⁵ Pero esta noción, como pronto comprendió la especulación filosófica, no responde en realidad a la exigencia lógica que comporta la idea de vacío, que es la de ausencia absoluta de contenido, sea cual sea éste. En este sentido, podríamos decir que el concepto técnico, filosófico de «vacío», el *to kenon*, nace en cuanto se toma consciencia de la necesidad lógica de un no-ser en el que ni siquiera el aire tiene cabida, es decir, cuando se establece de forma explícita la diferencia entre oquedad relativa y absoluta.

La postura de Anaxágoras y de Empédocles

Parece que la prioridad en la introducción del concepto de vacío como algo distinto del aire hay que otorgársela a Anaxágoras y a Empédocles.¹⁶ El primero, intentaba demostrar que el vacío no existe mediante la descripción de lo que sucede en una clepsidra¹⁷, cuando ésta se sumerge en el agua tapando la abertura superior.¹⁸ Como el agua no penetra en su interior, Anaxágoras dedujo que era la presión del aire en los

¹⁶ Por lo menos, así lo entienden autores como W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft; Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962, p. 33 n. 108, y Kirk y Raven, *op. cit.*, p. 555 n. 2.

¹⁷ No se trata de un reloj de agua, sino de una pequeña vasija metálica con un cuello estrecho y abierto por arriba y llena de orificios por debajo al modo de una regadera, que era empleada para trasvasar líquidos.

¹⁸ Cf. 59 A 69: Pseudo-Aristóteles, *Problemas*, XVI 8, 914b-915a: «La causa de los fenómenos que suceden en la clepsidra parece ser la que dice Anaxágoras. En efecto, el aire (*ajhvr*) encerrado en ella es causa de que el agua no penetre cuando el tubo está tapado [en su abertura superior] . . . [El aire], sea impulsado o moviéndose por sí mismo sin ser compelido, se mueve por naturaleza en línea recta, tal como los demás elementos. Si la clepsidra se sumerge en forma inclinada, [el aire] manteniendo su curso recto, es expelido por el agua a través de los orificios opuestos a los [sumergidos] en el agua y, al irse, el agua ingresa. Si en cambio la clepsidra se sumerge en forma recta en el agua, [el aire] no puede seguir su curso recto porque las partes superiores están obstruidas, y permanece en torno a los primeros orificios, pues no puede comprimirse en sí mismo. Y la prueba de que el aire, cuando no se puede mover, es capaz de excluir al agua, está en lo que sucede en la clepsidra» [trad. de C. Eggers Lan].

¹⁹ No importa para conocer la concepción del vacío que tenía Anaxágoras que éste consiguiera verdaderamente o no demostrar que el aire es algo distinto del vacío y que éste no existe, frente a la opinión de Aristóteles, que pensaba que aquél había errado en su intento de demostración: *Física*, IV 6, 213a: «Los que intentan demostrar que [el vacío] no existe (*oujk e[stin]*), no rechazan lo que los hombres entienden al decir 'vacío' (*kenon*), sino que se equivocan al hablar: así Anaxágoras y los que refutan de este modo [la existencia del vacío]. Lo único que demuestran, en efecto, es que el aire es algo (*e[sti ti oJ ajhvr]*) retorciendo odres, y

orificios inferiores de la clepsidra la que causaba la exclusión del agua, con lo que hacía patente, asimismo, que la «corporalidad» del aire, mostrada por la presión que ejerce sobre el agua, negaba la creencia popular de que la oquedad de un recipiente suponía que éste estaba «vacío». El aire, por tanto, era diferente del puro vacío,¹⁹ que como tal no existe. A la misma conclusión llega Anaxágoras tanto en su descripción de la respiración de los animales,²⁰ como en su explicación de la inmovilidad de la tierra.²¹ De ello se deduce que para el filósofo de Clazómenas, el vacío no existe porque supone un espacio de absoluta incorporeidad que es negado por la evidencia empírica, incluso en aquellos casos, como los de los recipientes huecos, en los que la gente común cree que sí existe porque no lo distinguen del aire.

En cuanto a Empédocles, ya Aristóteles señaló su coincidencia con Anaxágoras en la negación del vacío,²² coincidencia que se extiende incluso al recurso de evocar el uso de la clepsidra, que, a Empédocles, le sirve para describir cómo entiende el proceso de la respiración.²³ Para él, ésta consiste en un movimiento de vaivén entre el aire y la sangre a través de los poros de la superficie del cuerpo. Cuando la sangre se retira de los poros, el aire entra y se produce la inspiración, pero cuando sucede al revés, el aire sale y el

prueban también que el aire es resistente (ijscuro;~), encerrándolo en clepsidras» (trad. de C. Eggers Lan).

²⁰ 59 A 115: Aristóteles, *Acerca de la respiración*, 470b-471a: «Anaxágoras y Diógenes, quienes afirman que todos [los seres vivos] respiran (ajnapnei`n), dicen de qué modo respiran los peces y las ostras. Y Anaxágoras dice que los peces, cuando expelen el agua a través de las agallas, respiran atrayendo el aire que se genera en la boca, porque no puede haber vacío (ouj ga;r eĩnai keno;n oujdevn)» (trad. de C. Eggers Lan).

²¹ 59 A 42: Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 8, 3: «[Anaxágoras dice que] la tierra tiene forma plana y se mantiene suspendida por su tamaño, porque no hay vacío (dia; to; mh; eĩnai kenovn) y porque el aire (ajejvra), que es muy firme (ijscurovtaton), lleva a la tierra como una cabalgadura» (trad. de A. Bernabé)

²² 59 A 68: Aristóteles, *Acerca del cielo*, IV 2, 309a: «Algunos de los que niegan que exista el vacío (mh; faskovntwn eĩnai kenovn) no se han pronunciado con precisión acerca de lo liviano y lo pesado, como Anaxágoras y Empédocles» (trad. de C. Eggers Lan).

²³ 31 B 100 DK: *Y así es como todos inspiran y espiran. Hay en todos, escasos de sangre, / unos tubos de carne que se extienden por el confín del cuerpo. / Sobre sus bocas se encuentra, horadada por apretados orificios, / la superficie más externa de la piel, de parte a parte, de suerte que a la sangre / la guardan, mas al éter (aijghvr) le queda abierta vía libre para el paso. / Así que, cuando la tierna sangre se retira, / irrumpe el éter borbotando en furiosa oleada, / mas cuando salta aquella hacia arriba, el animal espira. Lo mismo que una niña / que con una clepsidra de bronce refulgente está jugando: / cuando, con la boca del tubo puesta en su grácil mano, / la baña en el tierno cuerpo del agua que luce como plata, / en la vasija no penetra lluvia alguna, sino que se lo impide / la masa de aire que se abate desde dentro sobre los apretados orificios, / hasta que abre ella la tapa a la apretada corriente. Y es entonces / cuando penetra, al flaquear el aire, agua en la debida cantidad.* (trad. de A. Bernabé) Hay que notar que aquí la palabra aijghvr, «éter» no hace referencia a un tipo de fluido especial y sutil, sino que es una denominación poética del «aire», lo cual responde al talante poético de Empédocles, quien gusta de una terminología variada y metafórica para hacer referencia a los cuatro elementos principales: aire, agua, tierra y fuego.

²⁴ Siguiendo la interpretación que entiende el rJinw`n del fragmento 100 arriba citado de Empédocles como genitivo de rJinov~, «piel» y no de rJiv~, «nariz».

²⁵ 31 A 87: Filópono, *Sobre la generación y la corrupción*, 178, 2: «Sabemos que los que suponían la existencia de los poros (povrou~) no los concebían vacíos (ouj kenou;~ uJpetivqento), sino llenos de un cuerpo más sutil (leptomerestvrou) que el aire (ajejvro~). Pues el vacío es distinto que éste (tauvthi ga;r dievferon. . . to; keno;n). Los poros son distintos del vacío (diafevrousi de; tou` kenou` oiJ povroi), ya que no decían que los poros estuvieran vacíos (tou;~ povrou~ . . . keno;n eĩnai oujk e[legon)» (trad. de E. La Croce). Que Filópono hable de «un cuerpo más sutil que el aire» se debe seguramente a que entiende el aijghvr de Empédocles como

sujeto espira. La cuestión sobre el vacío estriba en que, como Anaxágoras respecto de la clepsidra, los orificios de entrada y salida (en este caso los poros de la piel),²⁴ nunca están vacíos, sino que el lugar que deja libre la sangre lo ocupa el aire y al contrario.²⁵ Con ello, pues, se verifica la distinción entre aire y vacío, siendo lo primero un elemento sutil pero corpóreo, y lo segundo la pura y absoluta carencia de ser, razón por la cual no puede existir.²⁶

Así, una vez establecida la distinción entre aire y vacío, y entendiéndose éste como ausencia absoluta de contenido corpóreo (en sentido eleático, carencia de ser, equivalente al «no-ser» o la «nada»), se abre el camino, como hemos visto con Meliso, para su consideración locativa y, dentro de ésta, para su concepción como intervalo espacial hueco que delimita las cosas. De hecho, esta noción de «vacío interno» y aquella otra ya aludida de «vacío externo o cosmológico» son las dos caras de una misma moneda y suelen aparecer juntas en un mismo autor.

Los pitagóricos

Esto se aprecia claramente en los pitagóricos, a los que podemos considerar como los primeros filósofos que aceptan la existencia del vacío. Según la información que poseemos de ellos, proveniente de Aristóteles, el vacío era concebido como una realidad óptica, coexistente en lo ilimitado con el aliento (pneu```ma), cuya función principal era la de separar y delimitar el continuo, y en, especial, los números²⁷ que, como se sabe,

algo distinto del aire, lo cual, como hemos visto en la nota anterior, no es correcto. Por otra parte, Aristóteles sí parece atribuir a Empédocles la asunción de la existencia del vacío, cuando dice que, para evitar que haya sólo vacío, es necesario que los cuerpos que están en contacto sean indivisibles y que entre ellos esté el vacío, que Empédocles llama «poros» (*Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325b).

²⁶ 31 B 13: oujde; ti tou` panto;~ keneo;n pevlei oujde; perissovn (*nada del universo está vacío, ni excesivamente lleno*); 31 B 14: Pseudo-Aristóteles, *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias*, 2, 976 b: «Y del mismo modo dice Empédocles que las cosas siempre están en movimiento, combinándose perpetuamente, y que nada existe de vacío. Se expresa así: *Y, del todo, nada hay vacío, ¿de dónde, pues, podría provenirle algo más?* (tou` panto;~, oujde; keneovn. povqen oun tiv k j ejpevlqoi)» (trad. de E. La Croce); 31 A 86: Teofrasto, *Sobre las sensaciones*, 13: «¿Están los poros vacíos o llenos? (povteron oiJ povroi kenoi; h[plhvrei~) Pues si están vacíos cae en contradicción [Empédocles] consigo mismo, porque afirma que el vacío no existe en absoluto (o}lw~ oujk eivnai kenovn); si en cambio están llenos (plhvrei~), entonces los animales experimentarían sensaciones siempre» (trad. de E. La Croce).

²⁷ 58 B 30: Aristóteles, *Física*, IV 6, 213b22: eivnai d j e[fasan kai; oiJ Puqagovrei oi kenovn, kai; ejpeisievnai aujtw` i ejk tou` ajpeivrou pneu` mav te w`~ ajnapnevonti kai; to; kenovn, o} diorivzei ta;~ fuvsei~, wJ~ o[nto~ tou` kenou` cwris mou` tino~ tw`n ejfexh`~ kai; [th`~] diorivsew~: kai; tou` t j eivnai prw`ton ejn toi`~ ajriqmoi`~: to; ga;r keno;n diorivzein th;n fuvsin aujtw`n. («También los pitagóricos decían que el vacío existe y que penetra en el universo mismo a partir de lo ilimitado, como si éste inhalara aliento y vacío. Éste último delimita las naturalezas, como si el vacío fuera lo que separa y delimita lo continuo; y afirmaban que está primariamente en los números, pues el vacío delimita la naturaleza de éstos»); Estobeo, *Antología*, I 18, 1 c: «En el primer libro de su obra *Sobre la filosofía de Pitágoras* dice [Aristóteles] que el universo es uno y que desde lo ilimitado (ajpeivrou) son introducidos en él el tiempo, el aliento y el vacío (crovnon te kai; pnoh;n kai; to; kenovn), que delimita (diorivzei) constantemente los emplazamientos de cada una de las cosas».

²⁸ Como dice A. Bernabé (*op. cit.*, p. 73): «Los principios básicos de esta teoría [la pitagórica] eran la

tenían para los pitagóricos un doble carácter aritmético y geométrico, constituyendo, en tanto que magnitudes extensas, los principios básicos sobre los que se constituía la realidad.²⁸

Meliso y la noción de vacío interno

Esta concepción delimitadora del vacío, estrechamente relacionada con su función de condición de posibilidad de todo movimiento o cambio, la encontramos, como ya vimos, en Meliso, a quien hacemos ahora referencia para ilustrar esta noción de «vacío interno» que, en este filósofo, se halla también en conexión con el problema de la multiplicidad de los seres. En efecto, la única posibilidad de que el Ser, que es uno, simple, lleno y homogéneo, permita la multiplicidad en su seno es que exista un vacío separador de las cosas en virtud del cual podamos decir que una cosa es distinta de otra. Posibilidad que Meliso, como buen parmenídeo, niega tajantemente.²⁹

Finalmente, existe una última opción para entender el vacío derivada de ésta, que es la de suponerlo como una especie de intersticio no separable en el interior de los propios cuerpos, cuya existencia sería condición de posibilidad de lo denso y lo raro. La prioridad de esta conexión entre vacío interior no separado y la densidad y la rarefacción de los cuerpos parece que hay que concedérsela a Juto, un filósofo pitagórico al decir de Simplicio (*Comentarios a la Física*, 683, 24), que dataría, según Kirk y Raven,³⁰ de principios del siglo V a. C. Este Juto, conforme al testimonio de Aristóteles, pretendía

ecuación de las cosas con los números y el dualismo. Respecto de la primera afirmación, es de señalar cómo los pitagóricos, a partir del descubrimiento de que tras algunas realidades subyacen principios matemáticos, generalizaron este principio hasta el extremo de postular que todo eran números; en otros términos, los números no sólo constituían el plan sobre el que se organizaba el mundo (hoy estamos dispuestos a afirmar que, efectivamente, el cosmos se organiza de acuerdo con relaciones numéricas), sino que consideraron que las unidades tienen magnitud corpórea y, por tanto, configuran el mundo también de forma material». Cf. también, Aristóteles, *Metafísica*, 1080 b 16, 1090 a 20.

²⁹ 30 A 8: Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325a: «A algunos de los antiguos [los eléatas y, en concreto, Meliso] les parecía que lo que es (to; o[n], es necesariamente uno e inmóvil (e)n eĩ'nai kai; ajkivnhton), pues por un lado no existe el vacío (to; me;n ga;r kenovn oujk o[n] y, por el otro, no sería posible el movimiento al no haber vacío separado (kinhqh`nai d j oujk a[n duvnsqai mh; o[nto~ kenou` kecwrismevnou). Ni habría tampoco multiplicidad (pollav), no existiendo nada que divida (dieivrgonto~)».

³⁰ *Op. cit.*, p. 554, n. 1.

³¹Cf. Aristóteles, *Física*, IV 9, 216 b 22: «Hay algunos que creen que gracias a lo raro (manou`) y a lo denso (puknou`) resulta manifiesto que existe un vacío (e[sti kenovn). Pues si no existiesen lo raro y lo denso, las cosas no podrían contraerse ni ser comprimidas (oujde; sunievnai kai; pilei`sqai). Pero, si esto no aconteciera, no existiría el movimiento (kivnhsi~) en absoluto o 'el universo se hincharía' (kumanei` to; o{lon), como dijo Juto».

³²30 B 7 DK: Simplicio, *Física*, 112, 8-10: pukno;n de; kai; ajraio;n oujk a[n ei[h. to; ga;r ajraio;n oujk ajnusto;n plevwn eĩ'nai oJmoivw~ tw`i puknw`i, ajll j h[dh to; ajraiovn ge kenewvteron givnetai tou` puknou`. krivsin de; tauvthn crh; poihsvasqai tou` plevw kai; tou` mh; plevw: eij me;n ou\n cwrei` ti h[eijsdevcetai, ouj plevwn: eij de; mhvte cwrei` mhvte eijsdevcetai, plevwn. ajnavgkh toivnun plevwn eĩ'nai, eij keno;n mh; e[stin. eij toivnun plevwn ejstivn, ouj kinei`tai. (*Tampoco podría [lo que es] ser denso y raro, pues lo raro no puede estar tan lleno como lo denso, sino que lo raro precisamente llega a ser más vacío que lo denso. Hay que hacer, pues, esta distinción entre lo lleno y lo no lleno: si algo hace lugar a algo o lo admite, no está lleno; si, en cambio, ni hace lugar ni lo admite, está lleno. En consecuencia, es necesario que esté lleno*

demostrar que lo raro y lo denso eran la prueba de la existencia del vacío.³¹

Un argumento que es recogido por el propio Meliso, quien, no obstante, se sirve de él para negar también la existencia del cambio que supone la densidad y la rarefacción, una vez que rechaza la premisa mayor, que es la realidad óptica y existencial del vacío.³²

En resumen, podemos decir que la reflexión filosófica presocrática referente al vacío que hemos analizado hasta ahora, lo entiende de cuatro formas distintas, pero estrechamente vinculadas entre sí: la primera, es la de Parménides, que concebiría el vacío como lo carente absolutamente de ser, identificable con el «no-ser» o la «nada», por un lado, y como un cierto ámbito que está más allá de los límites del ser, por otro. Esta concepción del vacío vendría secundada por Meliso, quien la precisa y completa en otros tres sentidos: primero, en un sentido «local» o «espacial», según el cual el vacío sería el espacio libre y carente de contenido material, lógicamente necesario para postular la posibilidad del movimiento; segundo, como una noción dependiente de la idea de límite, según la cual el vacío sería tanto el espacio «externo» al universo de lo que es, con el que limitaría éste si no fuera infinito, como el intervalo hueco y falto de contenido que delimita las cosas que son, constituyendo, por tanto, el fundamento no sólo del movimiento, sino también de la multiplicidad y del cambio; en tercer y último lugar, Meliso entiende el vacío como una especie de oquedad interna a los cuerpos que posibilitaría, en función de que sea mayor o menor, la densidad y la rarefacción de aquéllos. Finalmente, las ideas de Anaxágoras, Empédocles y los pitagóricos no añadirían nada nuevo a lo ya dicho, siendo importantes de todos modos porque dejan clara la distinción entre aire y vacío y reafirman la concepción de éste como el espacio de absoluta incorporeidad que separa y delimita las cosas.

Los primeros atomistas: Leucipo y Demócrito

si no hay vacío. Y si, por tanto, está lleno no se mueve); Simplicio, *Física*, 104, 8-12: «Es, en efecto, imposible que lo raro (ajraiovn) esté lleno del mismo modo que lo denso (puknw/), pues lo raro resulta más vacío (kenovteron) que lo denso; pero el vacío no existe (to; de; keno;n oujk e[stin). Que lo que es (to; o[n) esté lleno o no, es preciso distinguirlo porque admita o no alguna otra cosa: si no la admite, está lleno, pero si la admitiera, no estaría lleno. Por tanto, si no hay vacío, es necesario que esté lleno (eij ou'n mh; e[sti kenovn, ajnavgkh plh`re~ eì'nai)».

³³ 67 A 7 DK: Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325a23: «Leucipo creyó tener unas razones que, expresadas en forma coincidente con la percepción, no refutaban ni el nacimiento ni la corrupción ni el movimiento ni la pluralidad de los seres. Haciendo tales concesiones a los fenómenos sensibles y asimismo a los que postulan la unidad [en concreto, Meliso], porque no podría existir el movimiento sin el vacío (oujk a[n kivnhsin ou'san a[neu kenou`), dice que el vacío no es y que nada hay en el ser que no sea, pues lo que realmente es, es completamente lleno (to; te keno;n mh; o[n kai; tou` o[nto~ oujge;n mh; o[n fhsin eì'nai: to; ga;r kurivw~ o[n pamp[hl`re" o[n]».

³⁴ Cf. *supra*, n. 11.

³⁵ Estos principios fundamentales han de entenderse, según los testimonios, que se sirven de la terminología aristotélica, como elementos últimos e irreductibles que constituyen el origen, la causa y el fundamento de todas las cosas. Cf. 67 A 1 DK: Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX 31: «Como ya se ha dicho, [Leucipo] afirma que el todo es infinito (to; me;n pa'n a[peiron) y que de él una parte está llena y otra vacía, siendo ambas elementos (touvto de; to; me;n plh`re" eì'nai, to; de; kenovn, <a> kai; stoicei'a)»;

Una vez hecho este sumario, estamos preparados para abordar la concepción que tienen del vacío los primeros atomistas, Leucipo y Demócrito, quienes fueron los primeros que no sólo postularon su realidad óptica y existencial (junto con Juto y los pitagóricos), sino que lo convirtieron en una pieza capital de su cosmología.

Para entender bien la teoría atomista, debemos advertir que se presenta como una respuesta a la metafísica eleata, en concreto, la de Meliso, de cuya doctrina acepta algunos postulados, mientras rechaza otros. Según el testimonio de Aristóteles,³³ Leucipo recoge el guante lanzado por el eleatismo de Meliso al postular las condiciones lógicas que debe cumplir el ser, así como los requisitos necesarios para que pudieran existir realmente los fenómenos que cotidianamente captan nuestros sentidos, es decir, el movimiento, la multiplicidad y el cambio. Leucipo acepta la argumentación lógica del eleatismo con respecto al ser, pero no queda satisfecho con su postura respecto a los testimonios de los sentidos, que para el atomismo responden a fenómenos tan reales como la unidad, la plenitud, la inalterabilidad o la indivisibilidad del ser. Por tanto, para Leucipo y Demócrito existe el movimiento, la pluralidad de las cosas y su generación y corrupción. Ahora bien, si recordamos lo que decía Meliso sobre el movimiento,³⁴ éste sólo era posible si se postulaba un vacío en el que pudieran desplazarse los cuerpos. De este modo, se hizo necesario para el atomismo la aceptación del vacío como un elemento real en el mismo plano que el ser, de modo que toda explicación de los fenómenos naturales debería tener como base el postulado de dos principios elementales de la realidad: el ser o lo pleno y el vacío.³⁵ Pero, paradójicamente, no se abandonó la dicotomía eleática entre ser y no-ser, de modo que si lo pleno es el ser, el vacío se define

67 A 6: Aristóteles, *Metafísica*, I 4, 985b4: «Leucipo y su compañero Demócrito dicen que los elementos son lo lleno y lo vacío (stoiceí'a me;n to; plh're" kai; to; keno;n ei\nai), llamando al primero ser (to; me;n o[n] y al segundo no ser (to; de; mh; o[n], y que de éstos lo uno es lleno y sólido, el ser, y lo otro vacío y sutil, el no ser (touvwn de; to; me;n plh're" kai; stereovn, to; o[n, to; de; keno;n kai; manovn, to; mh; o[n]; por eso dicen también que no es más real el ser que el no ser, porque tampoco el vacío lo es menos que el cuerpo (oujde; to; keno;n e[latton tou' swvmato"). Y que éstas son las causas de los seres, a modo de su materia»; 67 A 10: Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 12: «Leucipo... dice que los elementos son lo lleno y lo vacío» (stoiceí'a. . . to; plh're" kai; to; kenovn); 67 A 12: Aecio, *Opiniones de los filósofos*, I 3, 15: «Leucipo de Mileto dice que principios y elementos son lo lleno y lo vacío (ajrca;~ kai; stoiceí'a to; plh're" to; kenovn)». Cf. también sobre Demócrito, 68 A 38, A 40.

³⁶ 67 A 8: Simplicio, *Física*, 28, 4: «[Leucipo] afirmaba que el ser no existe en mayor medida que el no ser y que ambos son igualmente causa de las cosas que llegan a ser. Pues, suponiendo sólida y plena (nasth;n kai; plhvrh) la esencia de los átomos, decía que son el 'ser' (o[n] y que se mueven en el vacío, al que llama 'no ser' (ejn tw'i kenw'i frevsqai, o)per mh; o[n ejkavlei), añadiendo que éste existe no menos que el ser» (kai; oujk e[latton tou' o[nto" ei\nai); 68 A 38: Simplicio, *Física*, 28, 15: «De la misma manera, también Demócrito de Abdera, el compañero de Leucipo, consideraba principios a lo lleno y lo vacío, de los cuales al uno llamaba ser y al otro no ser»; 68 A 40: Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 13, 2: «[Demócrito] dice lo mismo que Leucipo sobre los elementos (peri; stoiceivwn): que son lo lleno y lo vacío (plhvrou~ kai; kenou'), llamando a lo lleno 'ser' (o[n] y a lo vacío 'no ser' (oujk o[n]»); 68 A 44: Hermias, *Ridiculización de los filósofos paganos*, 13: «Según Demócrito . . . son principios (ajrca;~) el ser y el no ser, y el ser es lleno mientras que el no ser es vacío»; 68 A 45: Aristóteles, *Física*, I 5, 188a: «Demócrito afirma [que los principios] son lo sólido y lo vacío (to; stereo;n kai; kenovn), de los cuales considera al primero como ser (o[n] y al segundo como no ser (oujk o[n]»); 68 B 156: Plutarco, *Contra Colotes*, 1108 F: «[Demócrito afirma que] 'el algo no existe en mayor medida que la nada', denominando 'algo' al cuerpo y 'nada' al vacío, por cuanto que éste posee una cierta naturaleza y realidad propia» (Jma'llon to; de;n h[to; mhde;n ei\nai j, de;n me;n ojnomavzwn to; sw'ma, mhde;n de; to; kenovn, wj" kai; touvtou fuvsin tina; kai; uJpovstasin ijdivan e[conto").

como lo que no es, es decir, como lo carente de todo atributo óntico perteneciente al ser, en especial, la corporeidad, pero salvando dos: el de la existencia, y el de ser un constitutivo primario de la realidad.³⁶

Así, y tras la aceptación ontológico-existencial del vacío, Leucipo y Demócrito pueden explicar uno de los fenómenos de la naturaleza: el movimiento. Pero, ¿cómo explicar la pluralidad y el cambio sin traicionar los postulados eleáticos sobre la unicidad del ser, reputados como verdaderos? La clave la vuelve a dar Meliso, quien, intentando ofrecer una prueba de que el ser sólo puede ser uno, llegó a afirmar que si hubiera una pluralidad de seres, éstos tendrían que ser como lo uno,³⁷ además de que no habría dicha multiplicidad sin un vacío que los dividiera.³⁸ Así, Leucipo sólo tuvo que invertir el signo de esta afirmación y convertirla en el fundamento de su explicación de la multiplicidad: los seres que componen el universo (plantas, animales, rocas, astros, etc...) no se corresponden con las características del ser eleático (plenitud, corporeidad, inalterabilidad, indivisibilidad, eternidad, impenetrabilidad, continuidad, unicidad...), tampoco los elementos tradicionales (agua, aire, tierra y fuego), luego hay que postular una pluralidad de entes que sí cumplan con los requisitos del ser parmenídeo (y con la exigencia de Meliso), y, a la vez, respondan a la multiplicidad de la naturaleza. Esos entes son los «átomos».

Los átomos (a[-tomoi, lit. «in-divisibles»)³⁹ son una infinitud de cuerpos extensos, compactos, plenos, impenetrables, inmutables, impasibles, carentes de cualidades sensibles, invisibles por su tamaño y en perpetuo movimiento, que poseen ilimitadas

³⁷ 30 B 8: eij ga;r h̄n pollav, toiau'ta crh; aujta; eì'nai, oilovn per eìgww fhmi to; e}n eì'nai (*Pues si hubiera muchos seres, tendrían que ser tales como yo aseguro que es lo uno*).

³⁸ 67 A 7: Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 324b35: «A algunos de los antiguos les parecía que lo que es (to; o[n], es necesariamente uno e inmóvil (e}n eì'nai kai; ajkivnh̄ton), pues, por un lado, creían que no hay vacío (keno;n oujk o[n], y, por otro, que no es posible el movimiento al no haber un vacío separado (kinh̄qh'nai d̄ joujk a[n̄ duvnasqai mh; o[nto" kenou' kecwrismevnu). Ni habría tampoco multiplicidad de cosas (pollav), si no hay nada que las divida (mh; o[nto" tou' dieivrgonto)».

³⁹ Según Dionisio de Alejandría (68 A 43), el nombre de «átomo» se debería «a su indisoluble solidez» (dia; th;n a[luton sterrovthta).

⁴⁰ Sobre la definición y naturaleza de los átomos, cf. 67 A 6, A 8, A 9, A 10, A 14, A 47, 68 A 37, A 42, A 43, A 49, A 57, A 58 y el testimonio citado en E. Orth, «Curae criticae I-II», *Emérita*, 26 (1958) p. 202.

⁴¹ Cf. 67 A 6, 68 A 37.

⁴² 67 A 7.12-18.

⁴³ Algo en lo que coinciden la mayoría de los estudiosos. Cf., por ej., S. Sambursky, *El mundo físico de los griegos*, trad. esp. de M^a José Pascual, Madrid, Alianza, 1990: «La teoría atómica fue completada con un segundo axioma, la postulación de un 'vacío', introducido con rigurosa consecuencia en la imagen del cosmos como una realidad independiente. De nuevo este supuesto se apoya en la plausibilidad: dado que la materia está compuesta de átomos, de partículas últimas, inmodificables, todos los cambios deben ser el resultado de sus movimientos y prerequisite para éstos es el vacío, un espacio completamente carente de materia por el que una partícula pueda desplazarse de un lugar a otro».

⁴⁴ 67 A 19: Aristóteles, *Física*, IV 6, 213b2-7: «Éstos [Leucipo y Demócrito] no llegan ni a las puertas del problema, sino más bien los que afirman que existe [el vacío], pues dicen, en primer lugar, que de otro modo no habría movimiento local (siendo éste el desplazamiento y el aumento); en efecto, no parece que pueda haber movimiento si no hay vacío, pues es imposible que lo lleno reciba algo» (ouj ga;r a[n̄ dokei'n eì'nai kivnh̄sin, eij mh; eì[h̄ kenovn: to; ga;r plh're" ajduvnaton eì'nai devxasqai v̄ ti); 68 A 58: Aristóteles, *Física*, VIII 9, 265b23-29: «De modo similar piensan también aquellos que, sin aducir una causa de esta clase [del movimiento], recurren al vacío (to; kenovn) para explicar el movimiento, pues también ellos afirman que la naturaleza se mueve según un movimiento local, ya que un movimiento a través del vacío es un desplazamiento (h̄J ga;r dia; to; keno;n kivnh̄si~ forav ejstin), como si fuese en un lugar (ejn tovpw/), y piensan

formas, figuras, orientaciones, disposiciones y tamaños, y que conforman la totalidad de las cosas mediante sus colisiones, contactos, reuniones y disoluciones.⁴⁰ Constituyen la verdadera y última realidad del ser, de lo pleno; fuera de ellos, sólo hay vacío.

Pues bien, postulados los átomos y el vacío como las realidades elementales, Leucipo y Demócrito tienen ya los instrumentos necesarios para explicar tanto la pluralidad de los seres compuestos, como el cambio en ellos. Así, lo primero se debe a la infinita variedad en la distribución, orientación y disposición de los átomos en el vacío,⁴¹ mientras lo segundo, ejemplificado en la generación y la corrupción, a la continua unión y separación de los mismos gracias al vacío existente entre ellos.⁴²

Por tanto, tenemos ya el marco en el que situar el concepto atomista de vacío. Así, el vacío es, en primer lugar, la condición lógica de posibilidad necesaria para la explicación de los fenómenos sensibles:⁴³ movimiento, multiplicidad y cambio.⁴⁴ A partir de ahí, el vacío desempeña en la teoría atomista un papel cosmológico fundamental, que se puede definir en dos ámbitos: primero, y en un plano universal, el vacío es un espacio infinito⁴⁵ con entidad real, cuya carencia de corporeidad permite el movimiento libre de los

que los otros movimientos no pertenecen a las cosas primeras sino a las que provienen de ellas, pues dicen que los procesos de aumento, disminución y alteración sólo se efectúan por la combinación y separación de átomos» (trad. de G. R. de Echandía).

⁴⁵ 67 A 15: Accio, *Opiniones de los filósofos*, I 18, 3: «Leucipo, Demócrito y Epicuro afirman que los átomos son infinitos en número y el vacío infinito en extensión (ta; me;n a[toma a]peira tw'i plhvqei, to; de; keno;n a[peiron tw'i megevqei)». Como perfectamente señala R. Mondolfo (*El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, Buenos Aires, Eudeba, 1971², pp. 287 y 290), la premisa de la infinitud espacial del vacío en el atomismo deriva del concepto de infinitud numérica, es decir, de la idea de una multiplicidad infinita de mundos, que son a su vez infinitas congregaciones de átomos infinitos. Si hay un número infinito de átomos, es necesario que exista un infinito número de intervalos vacíos cuya suma resulte en una extensión espacial indefinida: «Así pues, como la realidad del espacio puro (vacío) era afirmada sobre todo en su función de intervalo necesario para la existencia y la acción recíproca de los plenos (átomos), así también la infinitud de él era concebida en conexión con la infinita multiplicidad de los átomos, como suma de intervalos infinitos. En conclusión, pues, toda la infinita extensión de la realidad universal era esencialmente pluralidad infinita de seres reales singulares y sólidos, en cuanto indivisibles e impenetrables; y de espacios intersticiales reales en cuanto interpuestos necesariamente entre sólidas realidades corpóreas» (p. 290).

⁴⁶ 68 A 43: Dionisio de Alejandría, en Eusebio, *Preparación evangélica*, XIV 23, 2.3: «En efecto, los que llaman átomos a ciertos incorruptibles y minúsculos cuerpos de cantidad innumerable, y proponen un espacio vacío ilimitado en extensión (ti cwriwon keno;n mevgeqo~ ajperiovrison), dicen que los átomos se mueven en el vacío al azar y chocan espontáneamente unos con otros debido a su ímpetu desordenado (tauvta~ dhv fasi ta;~ ajtovmou~ wJ~ e[tučen ejn tw'i kenw'i feromevna~ aujtomavtw~ te sumptiouvsa~ ajllhvlai~ dia; rJuvmhn a[takton)»; 68 A 49: Galeno, *Sobre los elementos según Hipócrates*, I 2: («Los átomos, siendo todos pequeños cuerpos, no tienen cualidades, mientras que el vacío es un espacio en el cual todos esos cuerpos se mueven hacia arriba y hacia abajo eternamente, o bien se entrelazan de algún modo entre ellos, o bien chocan y rebotan, y se disgregan y se agregan de nuevo entre sí en compuestos semejantes» (aiJ me;n ou'n a[tomoi svvmata ou'sai smikra; cwri;'' poiiothvtn ejjsiv, to; de; keno;n cwvra ti'', ejn hli ferovmena tauti; ta; svvmata a[nw te kai; kavtw svvmpanta dia; panto;'' tou' aijw'no'' h[periplevketaiw pw'' ajllhvloi'' h[proskrouvei kai; ajpopavlletai, kai; diakrivnei de; kai; sugkrivnei pavlin eij'' a[llhla kata; ta;'' toiauvta'' oJmiliva'').

⁴⁷ 67 A 1: Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, IX 30-3: «Y los mundos [según Leucipo] se originan del modo siguiente: por segmentación de lo infinito, se desplazan muchos cuerpos con toda clase de formas hacia un gran vacío. Al congregarse éstos, al reunirse, se produce un torbellino, en el que, chocando unos con otros y girando en todos los sentidos, se va separando lo semejante con lo semejante. Cuando ya no pueden girar en equilibrio, por su gran número, los livianos se dirigen, como agitados, hacia el vacío exterior, mientras que los demás se quedan juntos y, entrelazados, toman el mismo camino y producen, primero, una estructura esférica» (trad. de A. Bernabé); 67 A 10: Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, I 12: «Y dice [Leucipo] que los mundos se produjeron así: cuando muchos cuerpos, a partir de lo circundante, se reunieron

átomos,⁴⁶ los cuales forman innumerables mundos mediante su concentración en torbellinos.⁴⁷ En este sentido, es posible que Leucipo y Demócrito concibieran el vacío como una especie de espacio externo, aparte de cada mundo, que sirviera como referente locativo de éstos en el todo universal.⁴⁸ En segundo término, y a escala interna, el vacío es la ausencia permanente de materia entre átomos en virtud de la cual éstos se distinguen individualmente entre sí,⁴⁹ a la vez que posibilita un medio a través del cual éstos, al moverse, puedan unirse y generar cuerpos compuestos,⁵⁰ o separarse y disolverlos.⁵¹ Este vacío inter-atómico, a modo de intersticio hueco, se concibe también

y confluyeron en un gran vacío, chocando entre sí, se combinaron los que tenían figuras semejantes o eran similares en cuanto a sus formas, y enlazándose, dieron origen a los astros» (trad. de M^a Isabel Santa Cruz y N. L. Cordero).

⁴⁸ Así lo testimonian Simplicio (*Física*, 648, 12): «Los partidarios de Leucipo y de Demócrito decían que hay un vacío no sólo en el mundo, sino también fuera del mundo ((ouj movnon ejn tw'i kovsmwi keno;n eìnaiv ti levgonte", ajlla; kai; e[xw tou' kovsmou)», y Aristóteles (fr. 208 Rose, en Simplicio, *Acerca del cielo*, 295, 1): «Demócrito piensa que la naturaleza de las cosas eternas son pequeñas sustancias (oujsiva~) infinitas en número; y supone que éstas se hallan en un espacio (tovpon) distinto [de ellas], infinito en extensión. Designa a este espacio con los nombres de 'vacío', 'nada' e 'infinito' (tw'i te kenw'i kai; tw'i oujdeni; kai; tw'i ajpeivrw'i), y a cada una de las sustancias con el de 'algo', 'sólido' y 'ser' (tw'i te deni; kai; tw'i nastw'i kai; tw'i o[nti)».

⁴⁹ Cf. R. Mondolfo, *op. cit.*, p. 287: «No hay existencia originaria de una sustancia única, sino multiplicidad infinita (de número, de formas, de tamaños) de elementos, cuya existencia separada viene a desmenuzarse en fragmentos infinitos hasta el espacio mismo (el vacío), concebido esencialmente en relación a las distinciones individuales, o sea como serie infinita de innumerables intervalos entre los átomos».

⁵⁰ El engarce de los átomos entre sí no supone en ningún caso la disolución de éstos en estructuras mayores. Los átomos se unen, pero no se mezclan, conservando siempre su individualidad en virtud del vacío que existe permanentemente entre ellos; cf. 67 A 7: Filópono, *Sobre la generación y la corrupción*, 158, 26: «Demócrito hablaba de juntura, pero no en sentido estricto, cuando afirmaba que los átomos se tocan unos con otros... sino que al hecho de que los átomos estén muy próximos entre sí y que la distancia entre ellos no sea muy grande, a esto lo llamaba juntura; pues ellos están del todo separados por el vacío» (trad. de M^a Isabel Santa Cruz y N. L. Cordero).

⁵¹ Cf. *supra*, n. 42.

⁵² 67 A 19: Aristóteles, *Física*, IV 6, 213b15-17: «Algunos [cuerpos] parecen contraerse y comprimirse (sunioivnta kai; pilouvmena), tal como aseguran que los toneles reciben el vino con los odres, como si el cuerpo se contrajera en los [intersticios] vacíos que hay en él».

⁵³ 67 A 19: Aristóteles, *Física*, IV 6, 213b18-20: «También les parece a todos que el aumento (au[xhsi~) se produce gracias al vacío (dia; kenou'), pues el alimento es un cuerpo y es imposible que haya dos cuerpos a la vez [en un mismo sitio]».

⁵⁴ Obviamente, nos referimos a cuerpos compuestos, no a los átomos, los cuales deben su peso a su tamaño. En cuanto al vacío como condicionante del peso, cf. 68 A 60: Aristóteles, *Acerca del cielo*, IV 2, 309a: «En los compuestos (tw'n sunqevtw'n), en cambio, (...) vemos que muchos seres más pequeños son más pesados, como el bronce respecto de la lana; algunos piensan, entonces, que hay otra causa, y dicen: el vacío encerrado en los cuerpos los aligera (koufivzein) y hace que, a veces, cosas más grandes sean más ligeras, pues contienen más vacío ((plei'on ga;r e[cein kenovn)»; 68 A 135: Teofrasto, *De las sensaciones*, 61: «Demócrito distingue lo pesado y lo ligero por el tamaño (tw'i megevqei), ya que, si se discernieran cada uno [de los átomos], aun cuando se diferenciarian por su figura (kata; sch'ma), [cada uno] tendría por naturaleza un peso relativo a su tamaño. Sin embargo, en los compuestos es más ligero lo que tiene más vacío, y más pesado lo que tiene menos (e[ñ ge toi'" meiktoi'" koufovteron me;n eìnai to; plevon e[con kenovn, baruvteron de; to; e[latton)».

⁵⁵ 68 A 135: Teofrasto, *De las sensaciones*, 62: «Y en forma similar [Demócrito] explica lo duro y lo blando: lo duro es lo denso; lo blando es lo raro (...) Hay una diferencia en la posición (qevsin) y en la distribución (ejnapovllhyin) del vacío entre lo duro y lo blando, lo pesado y lo liviano. Por eso el hierro es más duro y el plomo más pesado, pues el hierro está constituido de forma irregular y tiene vacíos abundantes y grandes (to; keno;n e[cein pollach'i kai; kata; megavla), pero en otras partes es denso, si bien en general

como el posibilitante tanto de la contracción y compresión de los cuerpos, quienes pierden volumen a costa de ocupar dichos intersticios vacíos en su interior,⁵² como de su aumento, al desempeñar el vacío el papel de receptor en el cuerpo de la materia externa que se añade a él.⁵³ En este mismo sentido, parece que los atomistas pusieron también el vacío en relación con el peso de los cuerpos, siendo éste inversamente proporcional a la cantidad de vacío encerrado en dichos cuerpos,⁵⁴ así como con su dureza y blandura, propiedades que dependen de la distribución del vacío en ellos: así, un cuerpo que contiene un mayor número de intersticios vacíos dispuestos de forma irregular, es más denso y, por ende, más duro; mientras que otro cuerpo con una relación proporcionada y simétrica de átomos y vacío es más raro y, por tanto, más blando, aunque contenga menos cantidad de vacío.⁵⁵

Finalmente, hay que tener en cuenta que este carácter interválico e individualizable del vacío debe supeditarse necesariamente al límite externo de los átomos, cuya indivisibilidad e impermeabilidad deben ser la garantía última de la conservación del ser. Por eso los atomistas griegos niegan el vacío en el interior de los átomos,⁵⁶ pues ello supondría la infinita divisibilidad de la materia (posibilidad que ya puso de manifiesto

contiene más vacío; el plomo, en cambio, tiene menos vacío, está constituido regularmente y es semejante por doquier. Por esta razón es más pesado que el hierro, aunque sea más blando» (trad. de M^a Isabel Santa Cruz y N. L. Cordero).

⁵⁶ 67 A 14: Simplicio, *Acerca del cielo*, 242, 15: «Estos [Leucipo, Demócrito y Epicuro] decían que los principios (ta;~ ajrcav~), a los que consideraban también átomos indivisibles e inalterables por ser sólidos y estar libres de vacío (ajtovmou" kai; ajdiairevtou" . . . kai; ajpaqeï" dia; to; nasta;" eï'nai kai; ajmoivrou" tou' kenou'), eran infinitos en número, ya que afirmaban que la división (diaivresin) se produce debido al vacío existente en los cuerpos (to; keno;n to; ejn toi'" swvmasin . . . givnesqai)».

⁵⁷ 29 B 3: eij pollav ejstin, a[peira ta; o[nta ejstivn: ajei; ga;r e}tera metaxu; tw'n o[ntwn ejstiv, kai; pavlin ejkeivnwn e}tera metaxuv. kai; ou}tw" a[peira ta; o[nta ejstiv (*Si hay muchos, los seres son infinitos, pues siempre hay otros en medio de estos seres, y de nuevo otros en medio de éstos, de modo que los seres son infinitos*).

⁵⁸ 67 A 7: Aristóteles, *Sobre la generación y la corrupción*, I 8, 325b5-10: «Empédocles se ve llevado a decir prácticamente lo mismo que Leucipo: existen, en efecto, ciertos sólidos (stereav), que son indivisibles (ajdaivreta); en caso contrario, los poros (povroi) serían completamente continuos. Pero esto es imposible, pues no podría existir sólido alguno aparte de los poros, sino que todo sería vacío. Es necesario, entonces, que los cuerpos que están en contacto sean indivisibles y que entre ellos exista el vacío (ta; de; metaxu; aujtw'n kenav), que aquél [Empédocles] llama 'poros' ». Cf. también, Sambursky, *op. cit.*, pp. 132-3, y Kirk y Raven, *op. cit.*, p. 568. Dice Sambursky a este respecto: «No hay posibilidad alguna de que haya un vacío dentro del átomo mismo ya que, en tal caso, éste podría verse sujeto a cambios y al influjo físico desde el exterior y, por tanto, podría ser desintegrado. De ahí que la postulación de un vacío como prerequisite del movimiento de los átomos conduzca inevitablemente a la postulación de la solidez absoluta del átomo mismo» (p. 134).

Zenón de Elea en una de sus aporías)⁵⁷ y, por tanto, estar sujeta a una desintegración completa. En este sentido, Leucipo y Demócrito postulan lo que Sambursky llama «la ley de la conservación de la materia», según la cual deben existir unas partículas últimas indivisibles sobre las que se cimienta la realidad y en las que se detenga el proceso de fragmentación y disgregación, lo cual permite que no haya ninguna pérdida de la cantidad de materia.⁵⁸

En resumen, podemos decir que los atomistas precisaron y desarrollaron el concepto de vacío que habían recibido de la tradición anterior (especialmente, de la tradición eleática a través de Meliso), haciendo de esta noción un pilar fundamental de su doctrina y convirtiéndola en un claro precedente de la moderna idea de vacío como espacio físico carente de toda realidad material.

Bibliografía

— Fuentes:

Diels, H. y Kranz, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6ª ed., Berlín, Weidmann, 1952.

— Estudios:

Alfieri, V. E., *Atomos idea. L'origine del concetto dell'atomo nel pensiero greco*, Florencia, 1953.

Bailey, C., *The greek atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.

Barnes, J., *The presocratic philosophers*, Londres y N. York, 1982.

Bernabé, A., *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza, 1988

Burkert, W., *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon*, Nuremberg, 1962.

Dijksterhuis, E. J., *Il meccanicismo e l'immagine del mondo, dai presocratici a Newton*, 2ª ed., trad. ital., Milán, Feltrinelli, 1980.

Edwards, P. (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, 8 vols + Supl., N. York, Crowell Collier and McMillan, 1967.

Foulquié, P., y Saint-Jean, R., *Dictionnaire de la langue philosophique*, 2ª ed., París,

- Presses Universitaires de France, 1969.
- Gadamer, H.-G., «Antike Atomtheorie», en *Gesammelte Werke*, vol. 5 («Griechische Philosophie», I), Tübinga, J. C. B. Mohr, 1985, pp. 263-279.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, trad. esp., 6 vols., Madrid, Gredos, 1986.
- Jacob, A. (ed.), *Les Notions philosophiques. Dictionnaire*, 5 vols., París, Presses Universitaires de France, 1990.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M., *Los filósofos presocráticos*, 2ª ed., trad. esp., Madrid, Gredos, 1987.
- Kranz, W., «Die Entstehung des Atomismus», *Convivium, Beitr. zur Altert.* (1954) 14ss.
- Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la antigüedad clásica*, 2ª ed., Buenos Aires, Eudeba, 1971.
- Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, N. York, N. York University Press, 1967.
- Ribas i Massana, A., *Biografía del vacío: su historia filosófica y científica desde la Antigüedad a la Edad Moderna*, Barcelona, Destino, 1997.
- Sambursky, S., *El mundo físico de los griegos*, trad. esp. de Mª José Pascual, Madrid, Alianza, 1990.
- Saunders, S. y Brown, H. R. (eds.), *The Philosophy of Vacuum*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- Sedley, N. E., «Two conceptions of vacuum», *Phronesis*, 27 (1982) 179-183.
- Urmson, J. O., *The Greek Philosophical Vocabulary*, Londres, Duckworth, 1990.
- VV.AA., *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Madrid, Gredos, 1986.
- Wiener, Ph. P. (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, 5 vols., N. York, Scribner's, 1968-1974.

SOPHÍA Y PHRÓNESIS EN ARISTÓTELES: ÉTICA A NICÓMACO VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22

José M^a Zamora Calvo*
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Aristóteles asigna una prioridad a la *sophía*, en tanto saber teórico, sobre la *phrónesis*, en tanto saber práctico, que se deriva de la preeminencia que otorga al intelecto como aquello común entre los dioses y el hombre. Dada su posición intermedia, por una parte es el mejor de todos los animales y, por otra, hay otros seres mejores que él, el hombre tiene la capacidad de conocer las «cosas más dignas» y las «cosas humanas». En este trabajo analizaremos las definiciones de *sophía* y *phrónesis* que Aristóteles establece por *epagogé* en *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22: 1) *sophía* como la excelencia (*areté*) de una *téchne*; 2) *sophía* como la «más exacta» (*akribestáte*) de las ciencias; y 3) *phrónesis* y la búsqueda de los «bienes humanos» (*anthropina agathá*).

ABSTRACT: As it is well known Aristotle gives a priority to *sophía*, or theoretical knowledge, over *phrónesis*, or practical knowledge, priority which derives from the pre-eminence of the intellect as that «which is common to gods and humans». Given their middle position —on the one hand they are the best of animals, and on the other, there are beings better than them, humans have the capacity to know the «most noble things» and «things human». In this article, I analyse the definitions of *sophía* and *phrónesis* at which Aristotle arrives by *epagogé* in his *Nicomachean Ethics*, VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22, that is: 1) *sophía* as the excellence (*areté*) of a *téchne*; 2) *sophía* as the «most exact» (*akribestáte*) of sciences; and 3) *phrónesis* as the search of «human goods».

* Este artículo fue realizado durante mi etapa como becario post-doctoral del M.E.C. en el equipo de investigación U.P.R. 76 del C.N.R.S. que dirige Michel Narcy: «Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen-Age. *L'Année philologique*». Asimismo, forma parte del proyecto de investigación, «La biología de Aristóteles: conexión con su filosofía práctica y aplicación a problemas actuales de bioética» (Rf. VA 46/98), que coordina el Prof. Alfredo Marcos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, y fue presentado al «XIV Congreso Interamericano de Filosofía», celebrado en Puebla (México), durante el mes de agosto de 1999. Quisiéramos agradecer aquí a Carmen Trueba y Ricardo Salles los valiosos comentarios realizados.

El hombre se halla situado en el universo a medio camino entre los animales y los cuerpos celestes. La jerarquía que diferencia el grado de superioridad de las «cosas divinas» respecto a las «cosas humanas» permite a Aristóteles diferenciar la *sophía*, como el conocimiento de las cosas «más dignas», de la *phrónesis*, como el conocimiento restringido al dominio de las «cosas humanas». Esta distinción aristotélica la encontramos presente, bajo diversas manifestaciones, en toda la filosofía antigua. Así, Cicerón contrapone la *sapientia* (= *sophía*), ciencia de las cosas divinas y humanas, a la *prudentia* (= *phrónesis*), ciencia de lo que conviene buscar y de lo que conviene apartarse.¹

El método empleado por Aristóteles para definir las nociones de *sophía* y de *phrónesis* en la *Ética a Nicómaco* (*EN*) sigue una progresión en la argumentación en la que el pensamiento se constituye a partir de sí mismo: parte de lo que es más conocido y más familiar *para nosotros* (a quiénes llamamos «sabios» o «prudentes», primero en un sentido particular y, después, en un sentido más general), para llegar a lo que es más conocido y más claro *en sí*. Con el fin de precisar el sentido de *sophía*, Aristóteles emplea un método paralelo al utilizado en la definición de *phrónesis*,² y establece una generalización por *epagogé*, comenzando por el nivel de la técnica.

Sophía* como la excelencia (*areté*) de una *téchne

El sentido popular de *sophía* se relaciona con el ámbito de las técnicas. Aristóteles parte del lenguaje ordinario, ¿a quiénes llamamos sabios en las artes? La *sophía* es la habilidad técnica en un arte particular. El hombre que mejor domina una *téchne* es considerado sabio, como Fidias o Policleto en la escultura. De este modo, la *sophía* en este ámbito popular es la «*areté* de una *téchne*».³ El nivel más alto que se puede alcanzar en el dominio de una técnica.

Pero Aristóteles distingue claramente la *phrónesis* de la *téchne*, diferencia terminológica y conceptualmente, de un modo muy preciso, el saber que versa sobre las acciones humanas del saber técnico. La gran originalidad del libro VI de la *EN* radica, precisamente, en una nueva concepción de las relaciones de la teoría y de la práctica, consecuencia de la ruptura producida por primera vez en el ámbito de la teoría.⁴ El estagirita delimita de forma sistemática el dominio de la *praxis* y del saber práctico

¹ Cfr. Cicerón: *De officiis*, I, 43, 153. Véanse también a este respecto, Séneca: *Quaestiones Naturales*, I, 2. Sobre la definición de *sapientia*, cfr. Cicerón: *Tusculanae*, IV, 57; *De officiis*, II, 5; Lactancio: *Divinae institutiones*, III, 13, 10; San Jerónimo: *Commentarius in Is.*, II; y San Agustín: *Contra academicos*, I, 6, 16-18, 23.

² Cfr. *EN*, VI 5, 1140 a 25 ss. La edición de la *EN* utilizada es la de I. Bywater: *Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894 (reimpr. 1970). Para la traducción española, nos servimos de las versiones de M. Araujo y J. Marías: *Ética a Nicómaco*, (ed. bilingüe y trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1949, 1989⁵; la de J. Pallí Bonet: *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993; y la más reciente, de J. L. Calvo: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001, aunque, en la mayoría de los casos, realizamos una traducción personal.

³ *EN*, VI, 7, 1141 a 12.

⁴ Cfr. P. Aubenque: *La prudence chez Aristote, avec un appendice sur la prudence chez Kant*, París, P.U.F., 1963, 1997², p. 144.

(*phrónesis*) frente al dominio de la *poíesis* y del saber poiético (*téchne*). La dificultad de esta delimitación consiste en que tanto la *praxis* como la *poíesis* se presentan como una acción orientada a un fin, y los dos tipos de enunciados correspondientes, *phrónesis* y *téchne*, como un saber capaz de orientar la acción hacia su correcta ejecución.

Téchne y *phrónesis* constituyen dos tipos de saber diferentes: mientras la *poíesis* tiene un fin fuera de sí misma, en la producción de una obra exterior al agente técnico, la *praxis* tienen su fin en sí misma, en la perfección (*areté*) de su propia ejecución. «Porque el fin de la producción (poihevsew~) es distinto de ella, pero el de la acción (pravxew~) no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin (aujth; hJ eujjpraxiva tevlo~)». ⁵

Tanto la *téchne* como la *phrónesis* son disposiciones, acompañadas de razón *lógos* (e{xei~ meta; lovgou). Ahora bien, mientras que la *téchne* es definida como una «disposición productiva, acompañada de razón verdadera» (e{xi~ poihtikhv meta; lovgou ajlhqou"), ⁶ la *phrónesis* constituye una «disposición práctica verdadera, acompañada de razón» (e{xi~ praktikhv ajlhqh;~ meta; lovgou). ⁷ La disposición *poiética* se diferencia de la disposición práctica en la atribución de la verdad a la *héxis* o a la razón que la acompaña. Así, en la *phrónesis* la verdad determina a la propia disposición, se interioriza y se hace verdad práctica, inherente a la disposición *phronética*; y, en la acción técnica, por el contrario, la verdad es extrínseca a la disposición, y es la razón o regla (*lógos*) la verdadera. La atribución externa de la verdad marca su especificidad como saber práctico-técnico, frente a su inherencia en el saber práctico-moral. Esta precisión conceptual, en el paralelismo que traza Aristóteles, explica que la disposición de la *téchne* pueda olvidarse, pero la disposición verdadera de la *phrónesis* no. ⁸

Hay una excelencia (*areté*) de la *téchne*, pero no de la *phrónesis*. ⁹ En el saber práctico-técnico se alcanza la perfección por medio del ejercicio (incluso se puede aprender por medio de los errores), a diferencia del saber práctico-moral, en el que no es posible este tipo de aprendizaje (nadie se hace virtuoso practicando los vicios). De ahí que en la *téchne* el que se equivoca voluntariamente sea preferible, pero en el caso de la *phrónesis* y de las virtudes, el preferible sea el que se equivoca involuntariamente. ¹⁰ En las acciones hay exceso, defecto y término medio, pero la *areté* radica en el término medio. Mientras que el exceso y el defecto se equivocan y son censurados, el término medio acierta y es elogiado. Y, añade Aristóteles, errar es posible de «muchas maneras» (pollacw"), ¹¹ pero acertar, es decir, alcanzar el término medio, sólo es posible de «una

⁵ EN, VI, 5, 1140 b 6-7.

⁶ EN, VI, 4, 1140 a 10, y 1140 a 20-21.

⁷ EN, VI, 5, 1140 b 4-5, y 1140 b 20-21. Esta definición de la *phrónesis* presenta una precisión terminológica que la diferencia de la *téchne*. Algunos editores, basándose en ciertos manuscritos, corrigen en estos dos pasajes el adjetivo ajlhqh' por el genitivo ajlhqou", en concordancia con lovgou y no con e{xi~, lo que borra la sutil diferencia entre la *téchne* y la *phrónesis*, aproximando la «disposición poiética» a la «disposición práctica», y situando en los dos casos la «verdad» como extrínseca a las dos disposiciones.

⁸ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 28-29.

⁹ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 21-22.

¹⁰ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 22-24.

¹¹ En EN, II, 5, 1106 b 28-29, Aristóteles alude a la correspondencia pitagórica entre el Bien y el Límite, y el Mal y lo Ilimitado, que se encuentra en la tabla de diez pares de opuestos de la *Metafísica* (*Metaph.*), A, 5, 986 a 23-26. (Véase también, EN, I, 6, 1096 b 5-6). La *areté* permite descifrar exactamente el medio subjetivo de las pasiones y de las acciones. Sólo hay un modo de ser virtuoso, y una infinidad de excesos y de defectos.

única manera» (μοναχῶς"); de ahí que sea fácil errar el blanco, y difícil acertarlo.¹² Para ilustrar esta imagen del arquero y el término medio, Aristóteles cita un verso de un autor desconocido: «Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas». ¹³ Pero, aunque la *phrónesis* no exista sin la habilidad (*deinótes*), no se identifica con ella, pues no se reduce a una mera facultad para realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo, sino que requiere la rectitud de la propia disposición (*héxis*).¹⁴ De la *phrónesis* no puede haber diversos grados, pues sólo puede existir en tanto perfecta, ya que se refiere al modo de ser que dirige y asegura la ejecución correcta de la acción moral. A diferencia de la disposición técnica, en la *phrónesis* no se aprende de los errores, sino sólo de los aciertos. La *téchne* puede llevarse a cabo en los contrarios, así el médico conoce tanto los medios de curar como los de matar, mientras que la *phrónesis* sólo se consigue en la ejecución correcta de la propia acción moral. Por ello, aunque Aristóteles utilice con mucha frecuencia ejemplos extraídos del ámbito de las técnicas, especialmente de la medicina, nunca llega a identificar el saber de la *phrónesis* con el saber *técnico*, como si el saber moral consistiera en la aplicación de un modelo ideal a las situaciones concretas de la vida humana. La *phrónesis* no se reduce nunca a una *téchne*.¹⁵

***Sophía* como la «más exacta» (*akribestáte*) de las ciencias**

Algunos hombres, nos dice Aristóteles, son considerados sabios en general, y no en un dominio particular, ni sabios en alguna otra cosa.¹⁶ A quien consideramos sabio en general «no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios». ¹⁷ En este sentido, la *sophía* es a la vez «ciencia» (*epistéme*) e «intelecto» (*noús*). Desarraigada de las cosas humanas, se dirige a las «cosas más honorables por naturaleza». ¹⁸

Por lo que a Anaxágoras, Tales y a otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, se les llama sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas magníficas, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles (ἀ[crhsta), porque no buscan los bienes humanos (τα; ajnqrwvpina ajgaqav).¹⁹

¹² Cfr. *EN*, II, 5, 1106 b 27-32.

¹³ *EN*, II, 5, 1106 b 34. Cfr. Diehl: *Fragmenta elegiaca adespota*, I3, 138, nº 16. Sobre esta oposición entre la *areté*, que es única, y el vicio, que es múltiple, véase también Platón: *República*, IV, 445 c.

¹⁴ Cfr. *EN*, VI, 12, 1144 a 23-29.

¹⁵ Este punto resulta de vital importancia en lo que se ha denominado la «rehabilitación» ética y política de Aristóteles dentro de la filosofía práctica alemana contemporánea. La *phrónesis* aristotélica permite un nuevo planteamiento de las relaciones de la teoría y de la práctica. H. Arendt denuncia la sobrevalorización del trabajo que se ha producido en los tiempos modernos, lo que ha traído consigo la reducción de la *praxis* en la *poiesis*, y que la vida productiva haya reemplazado a la vida práctica (cfr. H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. La edición alemana fue posterior a la inglesa, aparecida en Estados Unidos dos años antes, bajo el título: *The human condition*, Chicago, University of Chicago press, 1958. Hay traducción española: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).

¹⁶ Aristóteles cita un fragmento de un poema cómico, atribuido erróneamente a Homero, el *Margites*: «Los dioses no le hicieron cavador ni labrador / ni sabio en ninguna otra cosa» (*EN*, VI, 7, 1141a15-16).

¹⁷ *EN*, VI, 7, 1141a17-18.

¹⁸ 1141b3.

¹⁹ *EN*, VI, 7, 1141b3-8.

Tales y Anaxágoras aparecen ya mencionados en el *Hippias mayor* de Platón, entre otros «famosos por su *sophía*», como Pítaco y Bías, que formaban parte de los siete sabios de Grecia.²⁰ De Tales, Platón nos transmite una leyenda que constituye uno de los testimonios más antiguos del sabio distraído que cayó en un pozo, cuando se ocupaba de los astros, provocando la risa de una sirvienta tracia, «porque quería saber lo que hay en el cielo, pero se olvidaba de lo que tenía delante y a sus pies»²¹. Esopo había escrito también una fábula sobre la historia de un astrónomo que cayó en un pozo, donde no aparecen ni Tales ni la muchacha tracia, dedicada «a los que se dedican a cosas increíbles, pero que no saben hacer nada de lo que hacen los hombres ordinarios».²² Sin embargo, conservamos una anécdota del todo diferente, transmitida por el propio Aristóteles en su *Política*,²³ que sitúa a Tales como un hombre del *kairós*, prototipo del saber práctico. Como le reprochaban por su pobreza la inutilidad de la filosofía, gracias a sus conocimientos astronómicos, previó que la cosecha de aceitunas sería abundante, y alquiló las almazaras de Mileto y de Quíos en invierno, cuando su precio era bajo. Después, cuando llegó el «momento favorable» (*kairós*),²⁴ y los olivaderos tuvieron necesidad de las almazaras, las realquiló al precio que quiso, lo que le permitió reunir una gran fortuna.²⁵ De este modo, Tales «demostró su *sophía*».

Disponemos, por tanto, de dos tradiciones que hacen de Tales el prototipo del hombre sabio, que conoce las cosas más altas, pero inútiles, y del hombre práctico, que sabe aprovechar el «momento oportuno» (*kairós*), y conseguir la riqueza. Pero, por lo que respecta al texto de *EN*, VI, 7, Aristóteles se centra en la primera tradición, y Tales y Anaxágoras representan a esa clase de sabios que poseen el conocimiento de las cosas superiores, preferentemente de tipo astronómico y, sin embargo, se mantienen alejados del ámbito de «las cosas humanas». Por ello, Aristóteles no les considera prudentes, ya que ignoran lo que es útil tanto para ellos mismo como para el resto de los hombres.

«La *sophía* es a la vez intelecto (nou^{'''}) y ciencia (ejpisthvmh), por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más dignos (timiwtavtwn)».²⁶ Aristóteles distingue la *sophía* de la *phrónesis*, teniendo en cuenta sus respectivos objetos. La *sophía* se refiere a los objetos «más dignos» (timiwtatwn), es decir, aquellos más estimados por sí mismos, con independencia de que nosotros les otorguemos o no un valor, pues son honorables por sí mismos. Aristóteles piensa en los cuerpos celestes como ejemplos de estos «objetos más dignos». Por su parte, la *phrónesis* se refiere al bien de sí mismo, al bien de una especie concreta, diferente «para los hombres y para los peces».²⁷ «En efecto, al que examina bien lo que se refiere a sí mismo (peri; au{to; e{kasta) se le llama *phrónimos*, y es a él al que se encomienda esto».²⁸ Lo que es bueno y sano es diferente

²⁰ Cfr. Platón: *Hippias mayor*, 281 c.

²¹ Platón: *Teeteto*, 174 a 6-8.

²² Cfr. Esopo: *Fábulas*, texto y traducción francesa de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 197, n. 66. Véase, sobre este punto, Michel Nancy: *Théétète*, París, Flammarion, 1994, pp. 344-345, n. 256.

²³ Cfr. *Política (Pol.)*, I, 19, 1259 a 6-19.

²⁴ *Pol.*, I, 19, 1259 a 14.

²⁵ Cfr. H. Diels y W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1903, 1974⁸, t. I, pp. 67-81.

²⁶ *EN*, VI, 7, 1141 a 18-20.

²⁷ *Ibidem*, 1141 a 23.

²⁸ *Ibidem*, 1141 a 25-26.

para cada especie. En este punto, el hombre busca, como los otros animales, lo que le es útil para conservar su vida. Sin embargo, a diferencia de ellos, el hombre no puede instalarse al margen de la *pólis*. «En el hombre como en el animal, la virtud de *phrónesis* apunta a la misma clase de objetivo: el bien de una parte del mundo».²⁹ Aunque se diga que el hombre es «el mejor (*bevtiston*) de los animales»,³⁰ como el mundo no está formado sólo del reino animal, sino que hay más seres, hay también otros seres mucho más dignos que el hombre.³¹ De este modo, para Aristóteles el hombre ocupa una posición intermedia: por una parte, es el mejor de todos los animales y, por otra, hay otros seres mejores que él, lo que le aparta de ocupar la posición más divina del universo.

Por lo que respecta a lo primero, encontramos una rica serie de antecedentes en la historia del pensamiento griego. Para limitarnos a los más inmediatos, en la *Ciropedia* Jenofonte considera al hombre como el mejor de todos los animales y el más capaz de hacer prueba de gratitud;³² y Platón, en la *Leyes*, habla del hombre como del más divino y más pacífico de los animales, si recibe una buena educación, pero si su educación es insuficiente o mala, se convierte en lo más salvaje del mundo.³³ La originalidad de Aristóteles respecto a sus predecesores radica en afirmar la superioridad del hombre sobre el animal desde la perspectiva de la «bondad». En la *Política* Aristóteles considera el *lógos* —que permite «poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y las demás operaciones»—³⁴ como lo propio del hombre frente al resto de los animales,

Por lo que respecta a las «cosas de naturaleza mucho más divina (*polu; qeiovtera*)»³⁵ que superan al hombre, hallamos también una rica temática presente en la literatura griega que alude a la fragilidad del hombre, en contraste con el poder de los dioses. Sin embargo, la interpretación aristotélica de este *tópico* adquiere un carácter original, porque las «cosas superiores al hombre» no son los dioses del mundo de los olímpicos, sino los elementos del mundo físico, los cuerpos celestes, de «naturaleza muchos más divina» que el hombre. Así, la superioridad que Aristóteles atribuye a los componentes del universo físico es análoga a la que los poetas arcaicos atribuían a los olímpicos sobre el hombre mortal.³⁶

La *sophía* y la *phrónesis* conciernen a las dos partes de esta división de realidades. El hombre es capaz de conocer las cosas «más dignas» y «las cosas humanas». Estas

²⁹ R. Brague: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, P.U.F., 1988, p. 207.

³⁰ *EN*, VI, 7, 1141 a 33.

³¹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 a 34-1141 b 1.

³² Cfr. Jenofonte: *Ciropedia*, VIII, 3, 49. Sobre estos dos pasaje, cfr. R. Brague: *op. cit.*, p. 209. Este texto de Jenofonte, señala Brague, es probablemente al que alude Heidegger en su *Introducción a la metafísica*: «Allí, al final, si bien queda todavía un resto de la conexión entre logos y ser-humano, el logos, sin embargo, es exteriorizado como facultad del entendimiento y de la razón. Esta facultad misma se funda en la existencia material de seres vivos de una especie particular, en el *zw/on bevtiston*, el animal mejor logrado (*das bestgeratene Tier*) (Jenofonte)», (trad. de A. Ackermann: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, ²1995, p. 159. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 134).

³³ Cfr. Platón: *Leyes*, VI, 765 e 6-766 a 4.

³⁴ *Pol.*, I, 2, 1253 a 16-18.

³⁵ *EN*, VI, 7, 1141 a 34-1141 b 1.

³⁶ Cfr. R. Brague: *op. cit.*, p. 211.

«cosas humanas» (*ta anthrópina*) no ocupan el puesto más alto de las cosas que constituyen el mundo. ¿Cuáles son estas realidades que ocupan un rango más elevado que el hombre? En la *Ética a Eudemo* Aristóteles distingue las realidades que no participan del movimiento, por lo que su excelencia no consiste en el bien que culmina una acción; y las que participan del movimiento, pero que presentan un puesto más excelente que el hombre.³⁷ En el primer grupo, Aristóteles incluye presumiblemente las realidades sin materia, especialmente el Motor Inmóvil, y, en el segundo, los cuerpos celestes. En la cúspide de su clasificación Aristóteles sitúa las realidades inmóviles, las cuales son mejores, porque están desprovistas de movimiento. Y, en segundo lugar, los cuerpos celestes, que presentan un movimiento mínimo. Así pues, el criterio de clasificación es el grado de ausencia de movimiento: cuanto menor sea el movimiento, la posición es más elevada en la jerarquía.³⁸ La mayor o menor bondad se relaciona con el grado de inmovilidad.

Los seres que constituyen el mundo ponen de manifiesto que el hombre no es el ser «más divino», sino los astros. El criterio de «mundaneidad», como lo califica Brague,³⁹ permite reconocer que el hombre es inferior a los cuerpos celestes, porque éstos son más «mundanos», son partes constitutivas del mundo. Y la «mundaneidad», es decir, el grado de relación íntima con el mundo, marca el grado de perfección. El saber teórico, la *sophía*, es el más perfecto de los conocimientos en función de su objeto, los seres «más mundanos», es decir, los más divinos, los cuerpos celestes. Y, el saber práctico, la *phrónesis*, se centra en el dominio de lo humano, un dominio inferior al de los astros, pues se trata de un ser en el mundo y en movimiento. La mayor «mundaneidad» del hombre le sitúa por encima del resto de los animales, capaz de alcanzar la *sophía*, grado máximo de conocimiento, pero por debajo de los astros. Por la *sophía*, el sabio imita las regularidades celestes.

Las cosas de la acción (*ta prakta*) no pueden lograr el mismo grado de exactitud que, por ejemplo, una demostración matemática. La moral no constituye una ciencia apodíctica, y no podemos exigir el mismo grado de precisión en todos los razonamientos, porque la moral no es una ciencia exacta. Así, las cosas sensibles y justas, objeto de la saber práctico, presentan muchos grados.

Del mismo modo que se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos, porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud (tajkribev~) en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.⁴⁰

³⁷ Cfr. *Ética a Eudemo*, I, 7, 1217 a 32-33.

³⁸ Cfr. *Sobre el cielo*, II, 12, 292 a 20 ss: El Primer Motor es el más excelente, el primer cielo posee un mínimo movimiento, los planetas, movimientos mayores, hasta llegar al mundo sublunar y la tierra. La inexistencia de movimiento o de actividad marca el grado de perfección. Y la mayor o menor bondad se relaciona con el grado de inmovilidad.

³⁹ R. Brague: *op. cit.*, p. 221.

⁴⁰ *EN*, I, 3, 1094 b 22-27.

«La *sophía* es la más exacta (ajkribestavth) de las ciencias».⁴¹ Aquí el término ajkribestavth, como se aplica a las ciencias, alude a su rigor y exactitud.⁴² La *phrónesis* necesita de la experiencia, saber que se adquiere por inducción a partir de lo particular, lo que requiere tiempo y memoria. De ahí que los jóvenes puedan ser buenos geómetras y matemáticos, expertos en estos campos, pero no parece que puedan ser prudentes (*phronimoi*). Y, continúa Aristóteles, los jóvenes tampoco pueden ser ni sabios ni físicos, ya que «los objetos matemáticos existen por abstracción (di j ajfairevsewv~), mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia (ejx ejmpeiriva~)».⁴³ Los jóvenes sólo pueden hablar de estas cosas, pero sin tener seguridad.

Aristóteles clasifica las ciencias desde el punto de vista de la aprehensión de los principios.⁴⁴ Hay ciencias, como las matemáticas, que los contemplan inmediatamente por abstracción, y otras ciencias, como la física, que los extraen de la experiencia, según diferentes grados.⁴⁵ La *phrónesis*, como un saber de experiencia, se diferencia de la ciencia deductiva, ya que considera el ámbito de lo particular, y no de lo general.

Por medio de este tipo de conocimiento basado en la experiencia, aquéllos que no conocen lo universal son más eficaces en la práctica que aquéllos que sí lo conocen, pero carecen de ella. Aristóteles emplea el siguiente silogismo, extraído del ámbito de la dietética:⁴⁶

- Las carnes ligeras son digestivas y sanas (universal);
- las carnes de ave son ligeras y sanas (particular);
- luego, las carnes de ave son buenas para la salud.

El que carece de experiencia y simplemente conoce lo universal (las carnes ligeras son sanas), pero ignora lo particular (cuáles son ligeras), no producirá la salud. Por el contrario, el que tenga experiencia de los casos particulares (premisa menor), aunque no conozca la premisa mayor universal, producirá la salud. «La *phrónesis* es práctica, así que se deben poseer ambos conocimientos, o preferentemente el de las cosas particulares».⁴⁷

De este modo, el dominio de la *phrónesis* no se restringe sólo a lo universal (to; kaqovlou), sino que ha de concernir también a lo particular (ta; kaq j e{kasta), ya que es práctica, y el dominio de la *praxis* tiene por objeto «las cosas singulares» (peri; ta;; kaq

⁴¹ EN, VI, 7, 1141a16. Véase, sobre este punto, el artículo de O. Gigon: «*Phronesis und Sophia in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*», en J. Mansfeld y L. M. Rijk (eds.): *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1975, pp. 91-104, especialmente pp. 93-95.

⁴² Cfr. Aristóteles: *Analíticos segundos*, 24 b 14; y *Pol.*, VII, 14, 1331 a 2. Véase, F. Rodríguez Adrados (ed.): *Diccionario Griego-Español (DGE)*, Madrid, C.S.I.C., 1989, vol. I, p. 126.

⁴³ EN, VI, 8, 1142 a 19-20.

⁴⁴ EN, I, 7, 1098 b 3-5: «De los principios, unos se contemplan por inducción (ejpagwgh/), otros por percepción (aijsqhvsei), otros mediante cierto hábito (ejqismw'/), y otros de diversas maneras (a{llw'')».

⁴⁵ Cfr. EN, VI, 8, 1142 a 15-19. Véase, M.-C. Bataillard: «Thalès, Périclès et les poissons, (*Éthique à Nicomaque*, VI, 6-9)», en J.-Y. Chateau (ed.): *La vérité pratique. Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre VI*, París, Vrin, 1997, pp. 102-105.

⁴⁶ Cfr. EN, VI, 7, 1141 b 17-20.

⁴⁷ EN, VI, 7, 1141 b 20-21.

j je{kasta}.⁴⁸ La intuición *phronética* no se identifica con la intuición de los primeros principios de la ciencia, porque se refiere a lo más particular, como lo práctico. Por ello, se opone al intelecto (nou''), porque «el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamiento (lovgo~), mientras que la *phrónesis* se refiere al otro extremo, a los más particular (h) de; tou' ejscavtou), de lo cual no hay ciencia (ejpisthvmh), sino percepción sensible (ai[sqhsi~)].⁴⁹

La ciencia, nos había dicho Aristóteles, es «conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias». ⁵⁰ Y, como la ciencia se acompaña de razonamiento,⁵¹ hay unos principios a partir de los cuales se demuestra toda ciencia, y esos principios no pueden ser ni ciencia, ni *téchne*, ni *phrónesis*.⁵² Lo científico es demostrable (ajpodeiktikovn), mientras que la *téchne* y la *phrónesis* se refieren «a los cosas que pueden ser de otra manera». ⁵³ La intuición (nou'~) enuncia las definiciones a partir de las cuales la ciencia trabaja; y la *phrónesis*, por el contrario, es el conocimiento de lo más particular, de lo indefinible por su máxima particularidad. Sin embargo, precisa Aristóteles, la percepción de lo más particular de la *phrónesis* no es de las propiedades sensibles (como la visión de un hoplita que corre), sino en un sentido semejante a la intuición por la que vemos que una figura particular es un triángulo. Así, ya no vemos tan sólo al hoplita que corre, sino al hombre que realiza una acción de valentía enfrentándose al enemigo. Sin embargo, nos advierte Aristóteles, no hay identidad, sino tan sólo semejanza entre la intuición y la *phrónesis*, pues ésta, por la que vemos el acto de valentía, «es de otra especie». ⁵⁴

En el lenguaje ordinario se llama prudentes a algunos animales, «aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida». ⁵⁵ En *Historia de los animales*, cuando clasifica a los animales respecto a su carácter (*éthos*), Aristóteles habla de los ciervos, como «prudentes y temerarios»,⁵⁶ y en *Metafísica*, menciona a la abeja, y a los animales semejantes, si los hubiera, como «prudentes» (frovnima), aunque no aprendan y sean incapaces de percibir sonidos.⁵⁷ Sin embargo, entre los animales, el hombre es el único «capaz de deliberar» (bouleutikovn); y, aunque haya muchos animales que posean memoria e instrucción, no son capaces de reminiscencia, como el hombre.⁵⁸ Para Aristóteles, lo que diferencia el grado de *phrónesis* de los animales y del hombre es la experiencia. Así, el resto de los animales apenas participa de ésta, y vive de las imágenes y de los recuerdos, mientras que el hombre vive gracias a la *téchne* y a

⁴⁸ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 b 14-16 : «Tampoco la *phrónesis* está limitada sólo a lo universal (to; kaqovlou), sino que debe conocer también lo particular (ta; kaq' e{kasta), porque es práctica y la *praxis* tiene que ver con lo particular (peri; ta; kaq' e{kasta})».

⁴⁹ *EN*, VI, 8, 1142 a 26-28.

⁵⁰ *EN*, VI, 6, 1140 b 30-31.

⁵¹ *Ibidem*, 1140 b 32: meta; lovgou.

⁵² Cfr. *EN*, VI, 6, 1140 b 33-34.

⁵³ *EN*, VI, 6, 1141 a 1: peri; ta; ejndecovmena ajllw~.

⁵⁴ Cfr. *EN*, VI, 8, 1142 a 30-31.

⁵⁵ *EN*, VI, 7, 1141 a 22.

⁵⁶ *Historia de los animales (HA)*, I 1, 488 b 15.

⁵⁷ Cfr. *Metaph.*, A, 1, 980 b 22-23.

⁵⁸ Cfr. *HA*, I, 1, 488 b 15-26.

⁵⁹ Cfr. *Metaph.*, A, 1, 980 b 25-29.

los razonamientos.⁵⁹ La experiencia se constituye por el recuerdo de una multitud de casos particulares de un mismo asunto, llegando a establecerse como una regla de carácter práctico, aplicable a una situación particular semejante.

A diferencia de los animales, el hombre accede a la experiencia (ejmpeiriva) por la memoria. La experiencia es ya un «conocimiento general» (gnw'si" kaqolikhv), aunque no sea todavía un «conocimiento de lo general».⁶⁰ La experiencia es intermediaria entre la sensación y la ciencia. Su posesión da lugar a la *téchne*, y su falta al azar. Aristóteles señala que hay animales «prudentes» o «inteligentes» (*phronima*), «más prudentes» o «más inteligentes» (*phronimôtera*) que otros,⁶¹ y que el hombre es el animal más inteligente. En *Metafísica* relaciona la *phrónesis* con la memoria. «Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria (mnhvmh), mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes (fronimwvtera) y más capaces de aprender (maqhtikwvtera) que los que no pueden recordar».⁶² En otros textos de *Historia de los animales*⁶³ o de *Sobre la generación de los animales*,⁶⁴ el grado de *phrónesis* en los animales se relaciona con la forma de cuidar a sus crías. Así, mientras que los animales inferiores traen a su prole al mundo, y no se preocupan más, los «más prudentes» se preocupan por su alimentación y cría, y, los más prudentes de todos, mantienen un contacto con ellos posteriormente. El hombre, nos dice Aristóteles, junto a algunos cuadrúpedos, pertenece a esa clase de animales que «tiene más *phrónesis*»,⁶⁵ o «más inteligencia (suvnesi~)//»,⁶⁶ y poseen memoria. En el reino animal, el grado de *phrónesis* y de *synesis* se relaciona estrechamente con «el grado de capacidad de la memoria».⁶⁷ Aristóteles traza una gradación continua a partir de las plantas, pasando por los animales, hasta llegar al hombre. Y, en esta gradación entre las plantas y los animales, lo mismo que entre los animales y los hombres, hay unos límites poco nítidos, cuando se trata de los animales inferiores y las plantas, y de los animales superiores y los hombres. Sin embargo, el hombre parece poseer un grado mayor de *phrónesis* que el resto de los animales. No obstante, por lo que respecta al saber teórico, la *sophía*, permanece restringido exclusivamente al ámbito de los hombres, pues son los únicos, gracias al intelecto, capaces de llegar al conocimiento más exacto de las realidades más honorables.

Aristóteles señala que sería absurdo considerar «la política o la *phrónesis* como lo

⁶⁰ Cfr. P. Aubenque: *op. cit.*, p. 58, nota 5. El autor se basa en el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *EN*, 4, 20 ss.

⁶¹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 a 26-28; *Metaph.*, A, 1, 980 b 22; *Sobre las partes de los animales*, II, 2, 64; *Sobre la generación de los animales (GA)*, III, 2, 753 a 10-13.

⁶² *Metaph.*, A, 1, 980 a 27-980 b 2 (trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 70).

⁶³ Cfr. *HA*, VIII, 1 588 b 28-589 a 2.

⁶⁴ Cfr. *GA*, III, 2, 753 a 7-14.

⁶⁵ *GA*, III, 2, 753 a 11-22.

⁶⁶ *HA*, VIII, 1, 589 a 1-2.

⁶⁷ U. Dierauer: «Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique», en B. Cassin y J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, París, Vrin, 1997, p. 15. Sobre la *phrónesis* en los animales, véanse J.-L. Labarrière: «De la *phrónesis* animale», en D. Devereux y P. Pellegrin (eds.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, París, C.N.R.S., 1990; y A. Marcos: *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica*, Barcelona, P.P.U., 1996, 217 y 235, n. 10.

⁶⁸ *EN*, VI, 7, 1141 a 20-22.

más excelente (spoudaiotavthn), si el hombre no es lo mejor del cosmos». ⁶⁸ Roberto Grosseteste ⁶⁹ traduce el término politikhv por «scientia política», de este modo identifica la política del libro VI con la del libro I, 1, que Aristóteles consideraba como «ciencia política». Esta «ciencia política» guarda un cierto parecido con la *sophía*, como la «más exacta» de las ciencias. Aristóteles la define al comienzo de la *EN* como la «ciencia suprema y arquitectónica por excelencia», ⁷⁰ que «regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto», ⁷¹ además de servirse de las otras ciencias y prescribir lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. ⁷² Sin embargo, en *EN*, VI, 7 parece que el contexto en que se encuadra la «política» se relaciona más bien con la «virtud política», sin necesidad de añadir el sustantivo «ciencia». «La política y la *phrónesis* son una misma disposición (e{xi~), aunque su esencia (ei{nai) no es la misma». ⁷³ En el lenguaje ordinario la *phrónesis* alude sobre todo a uno mismo y al individuo, mientras que para Aristóteles se debería llamar «*phrónesis*» especialmente a la «virtud política», *phrónesis* relativa a la *pólis*. ⁷⁴

Desde el punto de vista de la disposición subjetiva, la política y la *phrónesis* se identifican, ya que tienen el mismo modo de ser del alma, pero desde el punto de vista de sus objetivos, son diferentes. Normalmente, la *phrónesis* es el nombre común que se aplica especialmente «a uno mismo y al individuo (hJ peri; auito;n kai; e{na)». ⁷⁵ Ahora bien, también hay una *phrónesis* que se aplica a la ciudad, de la cual hay dos tipos: una, «arquitectónica», que es «legislativa» (nomoqetikhv), y otra, «que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de *phrónesis* política (politikhv)». ⁷⁶ Por tanto, Aristóteles llama *phrónesis* a la virtud «política», ya sea la *phrónesis* relativa a la ciudad o al individuo. Se trata de dos especies de *phrónesis*, como las califica Berti, ⁷⁷ que se diferencian en su esencia o definición. Por tanto, la *phrónesis* y la política son la misma virtud, según se desprende del uso común, la primera se refiere al individuo, y la segunda a la ciudad. En este sentido hemos de entender la afirmación aristotélica: «Es evidente también que la *sophía* y la política no son lo mismo». ⁷⁸ Porque, explica Aristóteles, si consideramos la *sophía* como el conocimiento que es útil para uno mismo, habrá muchas *sophíai*. ⁷⁹ La *phrónesis* política, que tiene por objeto lo particular, guarda una mayor relación con la acción, ya que se ocupa de los decretos, es «práctica y deliberativa»

⁶⁹ R. Grosseteste: *Ethica Nicomachea*, translatio: «Inconveniens enim si quis scienciam politicam vel prudenciam studiosam existimat esse, si non optimum, eorum que in mundo, homo est», 41 a 20-22, (R. Gauthier (ed.), en L. Minio-Paluello: *Aristoteles Latinus*, Bruselas-Leiden, Desclée de Brouwer-Brill, 1973, vol. XXXVI 1-3, Fasc. 4, p. 484).

⁷⁰ *EN*, I 1, 1094 a 26-27: th" kuriwtavth" kai; mavlista ajrcitektonikh".

⁷¹ *Ibidem*, 1094 a 28-b 2.

⁷² Cfr. *EN*, I, 1, 1094 b 5-7.

⁷³ *EN*, VI, 8, 1141 b 22-24.

⁷⁴ Cfr. *EN*, VI, 8, 1141 b 24.

⁷⁵ *Ibidem*, 8, 1141 b 29-30.

⁷⁶ *EN*, VI, 8, 1141 b 24-26.

⁷⁷ Cfr. E. Berti: «*Phrónesis* et science politique», en P. Aubenque y A. Tordesillas (eds.): *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, París, P.U.F., 1993, p. 452.

⁷⁸ *EN*, VI, 7, 1141 a 28-29.

⁷⁹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 b 29-31.

⁸⁰ *EN*, VI, 8, 1141 b 26.

(*praktikhv kai; bouleutikhv*).⁸⁰ Los que se dedican a ella son los únicos que se dice que «hacen política» (*politeuvsqai*), pues son los únicos que actúan como «obreros manuales» (*ceirotevcnai*).⁸¹ Así, Pericles encarna el modelo de la *phrónesis* política y no de la ciencia política ni del *sophós*, ya que es capaz de deliberar bien sobre cómo conseguir el bien práctico para el hombre mediante la emisión de buenos edictos.

***Phrónesis* y la búsqueda de «los bienes humanos» (*anthropina agathá*)**

Como en el análisis de la *sophía*, podemos también llegar a comprender qué es la *phrónesis*, partiendo de qué hombre llamamos «prudentes» (*phronimoi*).⁸² Aristóteles se separa de la filosofía moral platónica. Para actuar con rectitud no es necesario conocer la Idea de Bien, que es una forma vacía,⁸³ sino las acciones contingentes. Aristóteles parte de «aquellos hombres que llamamos *phronimoi*», para llegar a mostrar la verdad *typoi*, «típicamente», de «un modo tosco y esquemático» (*paculw^{'''} kai; tuvpw/*).⁸⁴ En el lenguaje ordinario reconocemos las características *típicas* del hombre prudente. Así, llamamos «prudente» (*phronimos*) a un hombre que es «capaz de deliberar rectamente (*paculw^{'''} boulevvsasqai*) sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo».⁸⁵ Por tanto, la buena o mala deliberación es una cualidad necesaria del hombre prudente, que ha de buscar aquello que es de provecho para sí mismo, pero atendiendo al «vivir bien en general» (*to; eu\ zh'n o{lw^{'''}*).⁸⁶

El objeto de la buena deliberación es lo contingente, pues «nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera»,⁸⁷ por lo que la *phrónesis* no es ni ciencia (*epistéme*) ni *téchne*.⁸⁸ No puede ser ciencia, pues el objeto de la ciencia es inmutable, y el de la acción puede variar, ni *téchne*, porque «el género de la acción (*praxis*) es distinto del de la producción (*poíesis*)».⁸⁹ El hombre de la *phrónesis* delibera bien sobre aquello que le conviene teniendo en cuenta «el vivir bien en general», es decir, la vida feliz.⁹⁰ Como vimos, en la *téchne* el producto es exterior al agente, mientras que en la *phrónesis*, es inmanente, «la acción bien hecha es ella misma el fin»,⁹¹ es decir, su *entelechia* (*entelos-echein*).⁹² El hombre de la *phrónesis* delibera bien sobre lo que es conveniente *para sí mismo*, lo que no significa que sea egoísta, porque la *phrónesis* se abre al ámbito político y no se encierra en el dominio exclusivo de lo privado. A diferencia del hombre

⁸¹ Cfr. *EN*, VI, 8, 1141 b 26-29.

⁸² Cfr. *EN*, VI, 5, 1140 a 23-24.

⁸³ Cfr. *EN*, I, 6 1096 b 20-25.

⁸⁴ *EN*, I, 3, 1094 b 20-21.

⁸⁵ *EN*, VI, 5, 1140 a 25-26.

⁸⁶ *Ibidem*, 1140 a, 27.

⁸⁷ *Ibidem*, 1140 a 30-31.

⁸⁸ Cfr. *EN*, VI, 5, 1140 b 2.

⁸⁹ *EN*, VI, 5, 1140 b 3-4.

⁹⁰ Sobre la «buena deliberación», véase M. Narcy: «*Ethique à Nicomaque*, VI, 10-11. Être de bon conseil et savoir écouter», en J.-Y. Chateau (ed.): *op. cit.*, pp. 117-135.

⁹¹ *EN*, VI, 5, 1140 b 7: e[sti ga:r aujth; hJ eujpraxiva tevlo~.

⁹² Cfr. P. Rodrigo: *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1995, pp. 125-126.

de la *téchne*, el hombre de la *phrónesis* no delibera «en un sentido parcial» (como el médico sobre la salud del paciente, o el entrenador sobre la fortaleza física del atleta), sino para «vivir bien total y plenamente». El *télos* de la vida humana no es exterior a sí mismo, ya que la *phrónesis* se da esencialmente en la *pólis*.

La deliberación establece los medios para realizar el fin que se ha propuesto alcanzar, y la buena deliberación consiste en realizar un fin bueno. Si embargo, también pueda darse lo contrario: así, en el caso del crimen premeditado, el agente emplea medios eficaces para conseguir un fin malo. Aristóteles rechaza la teoría socrática según la cual nadie hace el mal voluntariamente, sino por ignorancia. El ejemplo del crimen premeditado muestra que es posible hacer el mal voluntaria y deliberadamente, empleando para ello los mejores medios.

La virtud (*areté*) se da en la asociación entre el fin bueno y los mejores medios (*euboulía*), donde la *phrónesis* constituye un criterio de acción. De este modo, sin la *phrónesis* (virtud dianoética) no se pueden realizar las virtudes éticas, ya que la función de la *phrónesis* es adaptar las virtudes dianoéticas a cada circunstancia concreta. En toda acción hay unas personas concretas que se encuentran en un tiempo y unas circunstancias particulares. Una acción es virtuosa porque se actúa como se debe actuar y cuando se debe, en un tiempo oportuno (*kairós*) como las circunstancias lo requieren. Para ilustrar esta importancia del actuar *cómo* se debe y *cuándo* se debe Aristóteles acude a ejemplos extraídos de la medicina o de la estrategia. En ese momento, con el «ojo del alma»,⁹³ percibo que algo *me mira*, y encuentro *qué* debo hacer en ese preciso instante para solucionarlo.

Sin embargo, Aristóteles no construye el *typos* de *phrónimos* a partir del Sócrates de Platón, por su intelectualismo moral, y prefiere a Pericles. «Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son *phronimoi*, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores de las casas y de los políticos (tou;" oijkonomikou;" kai; tou;" politikou)"».⁹⁴ Pericles no representa para Aristóteles ni el prototipo del teórico puro ni del pragmático, sino un hombre que, gracias a su saber práctico, sigue «*en línea oblicua*» estas oposiciones, lo que le permite discernir y prescribir lo mejor en cada momento para su comunidad política.⁹⁵

Ya en la época de Aristóteles Pericles encarnaba el prototipo del *phrónimos*,⁹⁶ según se deduce de los diversos testimonios transmitidos por sus contemporáneos. Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, relata el discurso de Pericles a favor de que los atenienses entraran en guerra contra Esparta.⁹⁷ Hombre del *kairós*, Pericles tiene la capacidad de ver «el momento oportuno»,⁹⁸ que en la guerra nunca espera. La *phrónesis*

⁹³ EN, VI, 12, 1144 a 29-30.

⁹⁴ EN, VI, 5, 1140 b 7-11.

⁹⁵ Cfr. P. Rodrigo: *op. cit.*, pp. 131-136; y del mismo autor, *Aristote et les «choses humaines», avec un appendice sur la politique stoïcienne*, Bruselas, Ousia, 1998, p. 52. El autor se separa ligeramente de la posición de P. Aubenque.

⁹⁶ Cfr. P. Aubenque: *op. cit.*, pp. 53-54.

⁹⁷ Cfr. Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 140-144.

⁹⁸ El *kairós* es la clave para resolver el problema de los medios y los fines (ver P. Rodrigo: *op. cit.*, pp. 135-156).

⁹⁹ Cfr. Platón: *Gorgias*, 518 e.

de Pericles consiste en saber lo que es bueno para los atenienses, en tanto ciudadanos, y en saber escoger en la situación concreta aquello que mejor conviene a los atenienses «para vivir bien en general».

Aristóteles se opone a Platón, y considera a Pericles como el prototipo de la *phrónesis*. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates reprocha a Pericles, junto a Temístocles y Cimón, de haber colmado Atenas «de puertos, arsenales, murallas y otras variedades de este tipo». Ellos son los culpables de que «la ciudad esté hinchada y emponzoñada», pero sin tener en cuenta «ni la moderación ni la justicia».⁹⁹ Sócrates no considera a Pericles un «buen político», como los buenos aurigas no pueden mantenerse al principio en los caballos, y cuando ya los han domesticado, caerse.¹⁰⁰

Pero en la ética de Aristóteles no hay lugar para la acción individual pura, ya que toda acción se refiere a otro, así, la felicidad individual implica siempre la felicidad de los seres más cercanos. La acción se da siempre en el ámbito de la *pólis*, y no se restringe al cerco de lo individual.¹⁰¹ Ahora bien, esto no significa que toda acción individual se reduzca totalmente a una acción política, pues hay acciones que traspasan el ámbito de la política, como la amistad, el amor o el saber teórico. Sin embargo, Aristóteles acentúa la anterioridad de la *pólis* respecto al individuo, por un lado, y, por otro, la vida plena y feliz se consigue en un medio social como la *pólis*, único medio donde pueden darse una serie de condiciones materiales y sociales. En la *Política*, Aristóteles nos dice que el hombre «es, por naturaleza, un animal político (fuvsei politiko;n zw'on)»,¹⁰² y aquél que sea incapaz de vivir en la *pólis*, o el que no pueda vivir en sociedad, o no necesite nada porque se baste a sí mismo, no es miembro de la *pólis*. Este individuo, enemigo de la *pólis*, es, por naturaleza, o bien un ser inferior, como una bestia, o bien un ser superior, un dios.¹⁰³

El individuo se integra en la *pólis*. No hay lugar para la individualidad pura, es decir, para el individuo absoluto. Hay un paralelismo entre las «cosas particulares» (*kath'hekasta*) y el hombre particular (*hekastos*). El individuo enemigo de la sociedad, «sin fraternidad, sin ley, sin hogar»,¹⁰⁴ es un «apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas».¹⁰⁵ El hombre perfecto es el mejor de los animales, porque vive en comunidad, y esto le causa enormes beneficios. Pero también, el hombre, «apartado de la ley y de la justicia, se convierte en el peor de todos los animales. Y, en lugar de utilizar las armas que la naturaleza le otorga para practicar la *phrónesis* y la virtud, las utiliza precisamente para fines opuestos. Así, se convierte en el «animal más impuro y más salvaje»,¹⁰⁶ más injusto e intolerante.

¹⁰⁰ *Idem*, 516 d-e.

¹⁰¹ Véase el excelente estudio de E. Lledó: *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994, pp. 59-61 y 113-121.

¹⁰² *Pol.*, I, 2, 1253 a 2-3.

¹⁰³ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 25-29. Puede verse, a este respecto, R. Bodéüs: «Les considérations aristotéliennes de la bestialité. Traditions et perspectives nouvelles», en B. Cassin y J. L. Labarrière (eds.): *op. cit.*, pp. 247-258.

¹⁰⁴ *Pol.*, I, 2, 1253 a 5.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, 1253 a 6-7.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, 1253 a 35-36.

¹⁰⁷ Véase, O. Gigon: *art. cit.*, pp. 12-103.

La *phrónesis*, saber práctico, se da en el ámbito de lo social, y la *sophía*, saber teórico, trasciende este ámbito y se asocia con la vida de los dioses. La vida teórica consiste en el hombre dedicado a ejercitar lo que hay en él de más divino, es decir, el intelecto.¹⁰⁷ Por él, precisamente, el hombre no puede limitarse a ser un simple ciudadano de la *pólis*, sino que debe también completar su acción (*praxis*), logrando el fin adecuado a su naturaleza.

Dado que el intelecto es de naturaleza divina, el género de vida teórico imita la vida de los dioses, y consiste en la vida dedicada al estudio de los principios. En relación con la preeminencia que Aristóteles otorga al intelecto como aquello común entre los dioses y el hombre, la *sophía*, en tanto saber teórico, mantiene su prioridad respecto a la *phrónesis*, en tanto saber práctico. El hombre, mediante el ejercicio de su actividad noética, puede imitar la absoluta autosuficiencia divina, y con ello llegar a convertirse en sabio (*sophós*), algo que la tradición pitagórico-platónica reservaba como privilegio exclusivo de los dioses. El hombre no sólo es capaz de conseguir la felicidad en esta vida, gracias al saber práctico (*phrónesis*), sino también puede adquirir y poseer un saber teórico (*sophía*). El estagirita no atribuye exclusivamente este saber teórico (*sophía*) a la divinidad, cuya actividad consiste en un «pensamiento de pensamiento», sino también al hombre, como culminación de su actividad intelectual, lo que explica el puesto preeminente que atribuye a la actividad filosófica como búsqueda de la *sophía*.

EL PAPEL DE LA NUEVA ATLÁNTIDA EN EL SISTEMA BACONIANO

José Antonio Marina Miguel

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: En este artículo se intenta situar *La Nueva Atlántida* en el sistema baconiano, tal y como éste lo expusiera en *El avance del saber*. Como obra de la imaginación, su lugar es la poesía parabólica, una mera ficción. Pero al estudiar el papel de la imaginación en la comunicación del conocimiento veremos reaparecer la poesía parabólica de *La Nueva Atlántida*, ahora mucho más próxima a la verdad, y también un nuevo e inusual modo de entender la razón.

ABSTRACT: The subject of this paper is the place of *New Atlantis* in Bacon's system, in the way he expressed it in *The Advancement of Learning*. As a work of the imagination its place is the parabolic poetry, a mere fiction. But when we study the role of imagination in communication of knowledge, we find the parabolic poetry of *New Atlantis* again, now closer the truth, and a new and unusual way of understanding reason.

Introducción

El presente trabajo trata de aclarar qué representa *La Nueva Atlántida* en el pensamiento de Francis Bacon. Considerada tradicionalmente como una utopía cientificista, algunos autores¹ han señalado que el propio Bacon hubiese rechazado verse considerado como un autor utópico, puesto que él veía su obra como un proyecto de reforma institucional para ser llevado a cabo de modo similar a como lo presentaba y, a ser posible, en un tiempo breve. A falta de informaciones directas del propio Bacon sobre el significado último de su obra, puede proporcionarnos alguna luz situarla en el marco general de su pensamiento. Por suerte contamos para ello con una exposición sistemática de la organización del saber escrita por el propio Bacon: *El avance del saber*. Se trata de una clasificación de los saberes de su tiempo, pero también una crítica de los que consideraba incorrectos o mal enfocados, y un registro de las carencias u omisiones que había detectado y que su clasificación ayudaba a hacer patentes. Bacon pretendía

¹ Las referencias remiten a la bibliografía final con el año de la edición utilizada. En este caso: Manuel y Manuel, 1984, pp. 70 y ss.

con él convencer al monarca para que apoyase sus proyectos de reforma de la filosofía, especialmente en lo que respecta a la investigación científica. Veremos que este proyecto de reforma tiene muchos puntos en común con las instituciones que aparecen en La Nueva Atlántida, como si éstas ya se hubiesen realizado, e intentaremos establecer la función que puede tener presentarlas de este modo siguiendo los criterios establecidos por el propio autor en su sistema.

Dado que *La Nueva Atlántida* aún no había sido escrita cuando se publicó *El avance del saber*, necesitamos una caracterización mínima de la obra que nos permita ubicarla en la clasificación. La situaremos inicialmente entre las obras de la imaginación, que poseen un lugar específico en el sistema. Después veremos el papel que juega la imaginación en otros lugares de la clasificación y en qué medida estos ámbitos ayudan a caracterizar las funciones de *La Nueva Atlántida*.

***The Advancement of Learning* y la clasificación de los saberes**

Bacon publicó en 1605 su obra *Of Proficience and Advancement of Learning Divine and Humane*, habitualmente conocida como *The Advancement of Learning* (la citaremos como AL, con las páginas de su edición en castellano). Isabel I había muerto dos años antes, subiendo al trono Jacobo I. El rey era una persona culta y Bacon pensó que podía atraerle hacia sus ideas y convertirle en patrocinador de la reforma filosófica que tenía en mente. Pero debía ser cuidadoso, Jacobo era un ferviente admirador de la cultura clásica y podía rechazar sus propuestas si éstas se presentaban como una crítica radical de los sistemas antiguos. Bacon decidió escribir una obra de tono convencional con reiteradas citas de los autores clásicos que complaciese los gustos del monarca. Citaba especialmente la Biblia y a los moralistas latinos, y no olvidaba a los grandes filósofos griegos.

La primera parte de *The Advancement* es una defensa retórica y tediosa del saber, especialmente de su aumento y propagación, frente a las críticas de teólogos, políticos y doctos. Más tarde volveremos sobre ello. El resto de la obra, su parte fundamental, supone el intento de dar «un repaso general y fiel del saber», por lo que resulta una descripción magnífica de los saberes de su época. Pero Bacon hace hincapié en que la intención que le mueve es señalar las omisiones y deficiencias que encuentra, sin intentar, por el momento, corregirlas. De esta manera, el sistema general del conocimiento presentado en *The Advancement* es tanto una clasificación de los saberes, como una clasificación de las omisiones que Bacon ha detectado en tales saberes, los cuales se hacen patentes por el lugar, o mejor por el vacío que ocupan en el sistema global. Por el momento sólo pretendía señalarlas, pero las consecuencias que se desprenderían de su reconocimiento eran obvias. La aceptación de su sistema suponía tomar conciencia de tales omisiones, reconocerlas como tales, y, por tanto, asumir como necesarias las acciones encaminadas a colmarlas. Buena parte del programa de Bacon consistía precisamente en el desarrollo de las investigaciones que señala como omitidas. *The Advancement*, generalmente considerado como un sistema del saber, lleva implícito todo un programa de investigación proyectado hacia el futuro, consistente en el desarrollo de disciplinas que de momento eran sencillamente inexistentes. La organización de los saberes que sí existían permitía perfilar aquellos otros que por el momento eran sólo imaginarios, revelándolos por sus contornos, y comenzaba a forzar

su futura existencia al otorgarles una posición virtual en el sistema, que permitía irlos aproximando a la realidad. Algo semejante, aunque utilizando la imaginación para llenar tales vacíos, es lo que Bacon hará con *La Nueva Atlántida*. Veamos si antes o después.

New Atlantis (que citaremos como NA., con la páginas de su edición en castellano) fue publicada en 1627, un año después de la muerte de Bacon, por su secretario particular, William Rawley. Se trata de un fragmento inacabado centrado especialmente en la descripción de la Casa de Salomón, una institución científica imaginaria, en la cual Bacon expone un modelo de lo que podría ser su proyectada sociedad de investigadores de la naturaleza. Se ha discutido mucho sobre la fecha de su composición. El editor de Bacon, James Spedding, fechó su composición definitiva en torno a 1624, y así es citada muchas veces, pero es probable que entonces sólo revisara unas páginas compuestas entre 1614 y 1617. Hay quien la fecha incluso en 1610. En cualquier caso, Paolo Rossi (Rossi, 1990, p. 186) comenta algunos escritos de 1608 en que Bacon anticipa la descripción de esa institución. Farrington llega aún más lejos; después de citar la famosa carta de 1591 a su tío Burghley, en la que le expone la amplitud de sus intereses («pretendo que todo el saber humano entre en mi jurisdicción»), cita un discurso de 1594 escrito por Bacon para una representación festiva en que, tras ser elegido un príncipe de un reino imaginario, se le exponían en tal discurso una serie de empresas que debía acometer, las cuales son un auténtico borrador de la Casa de Salomón. (Farrington, 1971, p. 42) Puede afirmarse, por tanto, que las principales ideas contenidas en *New Atlantis* están presentes en la mente de Bacon a lo largo de toda su vida, desde fecha tan temprana como 1594. En cuanto al sistema general del conocimiento de *The Advancement*, fue diseñado por Bacon entre 1603 y 1605, y fue tenido como válido por su autor prácticamente hasta el final de su vida. Incluso durante la composición de su obra magna, *The Great Instauration*, será usada provisionalmente como primera parte de la misma, la correspondiente a la 'división de las ciencias'. En 1623 Bacon la traducirá al latín, para darle mayor publicidad en toda Europa, ampliándola en aquellos aspectos en que su programa se ha ido desarrollando, pero su organización general permanecerá vigente. Vemos por tanto que ambos libros son muy representativos de toda la época de madurez de Bacon.

La primera división general de los saberes en *The Advancement* la presenta Bacon como sigue:

«Las partes del saber humano hacen referencia a las tres partes del entendimiento humano, que es la sede del saber: la historia a su memoria, la poesía a su imaginación y la filosofía a su razón. El saber divino se distribuye de igual modo, pues el espíritu del hombre es el mismo, aunque la revelación del oráculo y la del sentido sean diferentes; de suerte que la teología se compone también de historia de la Iglesia, parábolas, que son la poesía divina, y doctrina o preceptos sagrados. Pues por lo que respecta a esa parte que parece haber de más, que es la profecía, no es otra cosa que historia divina, que respecto a la humana posee el privilegio de ser posible la narración no sólo después de los hechos, sino también antes de ellos.»

(AL, p. 81)

En la cita aparecen tres bloques temáticos que trataremos con detenimiento. En primer lugar la división entre saber humano y saber divino o religioso, división que se necesitaba establecer de modo tajante para que la ciencia lograra su independencia. En segundo lugar la triple división en cada ámbito según las partes del entendimiento: memoria, imaginación y razón, que estudiaremos por separado. Por último el tema de la

profecía, ‘esa parte que parece haber de más’, que analizaremos en detalle al final del artículo. Su caracterización como ‘narración antes de los hechos’, privilegio de la historia divina, nos permitirá entender de un modo peculiar el significado de *La Nueva Atlántida*. Podemos presentar la clasificación como sigue:

ENTENDIMIENTO:	SABER HUMANO:	SABER DIVINO:
Memoria	Historia	Historia Eclesial
Imaginación	Poesía	Parábolas
Razón	Filosofía	Doctrina

Comencemos con la distinción entre saberes humanos y divinos. En la época de Bacon las universidades eran instituciones ligadas a la religión. La imbricación de los saberes humanos y divinos anclaba a menudo a los primeros a la inmóvil majestad de la sabiduría revelada, anulando cualquier pretensión de ir más allá de ella. Ciertamente había investigaciones al margen de la religión, pero ésta, siempre vigilante con las innovaciones, hacía notar su peso en cuanto los hallazgos resultaban peligrosos.

Dado que era imposible prescindir de la religión, la estrategia de Bacon consistirá en separar gradualmente dos ámbitos del saber cada vez más independientes: el divino y el humano, procurando siempre eludir los conflictos entre ambos; aún más, concibiendo al segundo como una forma de exaltación del primero. Con ello inicia Bacon la tendencia de la ciencia inglesa hacia la teología natural, tan habitual entre los científicos de las generaciones siguientes. Una cita suya aclarará lo dicho:

«... dice nuestro Salvador: Erráis por no conocer las escrituras ni el poder de Dios [Mt., 22,29] , poniendo ante nosotros dos libros o volúmenes que hemos de estudiar si queremos asegurarnos contra el error; primero las Escrituras, que revelan la voluntad de Dios, y luego las creaturas, que manifiestan su poder; de las cuales las segundas son una llave de las primeras (...) porque abren nuestra fe, al llevarnos a meditar debidamente sobre la omnipotencia de Dios, que principalmente está impresa sobre sus obras.»

(AL., p. 56)

Las Escrituras y las creaturas, dos libros, dos ámbitos que han de ser estudiados de manera diversa. Nadie puede contradecir la palabra divina revelada en las Escrituras, pero tampoco puede negarse la evidencia natural, en la que la divinidad ha manifestado directamente su omnipotencia. Ninguna autoridad antigua, por venerable que sea, ni siquiera Aristóteles, puede interponerse entre el investigador y la obra de Dios. La Naturaleza es la nueva Biblia en que ha de beber el saber humano. En 1623, en *Il Saggiatore*, Galileo hará un uso similar de la metáfora que será más recordado, afirmando que la naturaleza es un libro cuyas verdades están escritas en lenguaje matemático, verdades eternas que Dios impuso al mundo como leyes. Religión y Ciencia tenderán a estructurarse como realidades distintas, pero complementarias, ambas construidas a la mayor gloria de Dios.

La estrategia de Bacon tendrá finalmente éxito, pero habrá de desarrollarse paso a paso. Resultaba adecuada a la situación inglesa en que el rey ostentaba la supremacía religiosa. En una época de disputas continuas ofrecía al rey una división del saber que permitía aislar el saber religioso, manteniéndose al margen de sus polémicas, y al mismo tiempo le presentaba un nuevo territorio en que el monarca podía extender su soberanía de forma absoluta, siendo ese territorio ni más ni menos que la totalidad de la naturaleza. Para ello, desde su posición de cabeza de la Iglesia de Inglaterra, debía sancionar tal

separación y proveer a Bacon de los medios para crear la nueva institución que llevara adelante su programa. Las universidades, creadas por la Iglesia y controladas por teólogos, estaban demasiado asociadas al saber religioso y a las antiguas doctrinas filosóficas, como para que la liberación del saber pudiera llevarse a cabo en su seno, por más que en algún momento Bacon pensó que era posible.

El origen de las propuestas para las nuevas instituciones científicas tendrá consecuencias. Bacon desplegará la nueva ciencia como un ámbito simétrico a aquel del cual se quiere distanciar, manteniendo fijas muchas de las estructuras eclesíásticas. Sacralizará el trabajo científico confiriéndole un status semejante al religioso. El nuevo libro sagrado será la naturaleza, sus palabras, los hechos, que habrán de ser recogidos fielmente por observadores atentos. Los sacerdotes de la nueva ciencia serán los intérpretes de este gran libro, los ‘intérpretes de la naturaleza’. Todos estos rasgos reaparecen aún más claramente en *New Atlantis*, en la que parece como si la Casa de Salomón hubiera llegado a usurpar a la antigua religión sus prebendas, como ocurrirá más adelante en Comte. La Casa de Salomón es una institución rígida y jerarquizada, dedicada exclusivamente al estudio de la naturaleza, que basa su religiosidad en su origen sagrado y en que sus estudios están dirigidos a las obras de Dios. Se supone fundada por el rey Saloma basándose en un libro que en nuestra tradición se ha perdido, la *Historia Natural* del propio Salomón. Su antigüedad es por tanto aún mayor que la de la tradición cristiana. No se menciona interferencia alguna de los sacerdotes con los sabios de la institución, pero sí ciertos ritos religiosos que tienen lugar en su seno. En las galerías donde se celebran están los modelos de las más raras y excelentes invenciones, así como las estatuas de los grandes inventores.

«Tenemos ciertos himnos y servicios de alabanza y gracias a Dios por sus maravillosas obras, que decimos diariamente. Y otros rezos implorando su ayuda y bendición para que nos ilumine en nuestros trabajos haciéndolos útiles y buenos.»

(NA., p. 272)

Son pues prácticas religiosas diarias, que agradecen a Dios las ‘obras de la naturaleza’, que es lo que corresponde a los investigadores de ésta, y además ruegan que les ilumine para la ‘utilidad’ de su trabajo.

Poesía: imaginación y parábolas

Si ubicamos *New Atlantis* según la división inicial de los saberes, corresponderá situarla en la poesía por ser obra de la imaginación. Bacon afirma que en esta parte del saber no puede señalar ningún defecto, por lo que habremos de suponer que la obra estudiada debe ajustarse perfectamente a alguna de sus subdivisiones. Afirma que si nos atenemos al contenido, más que al estilo que corresponde a la retórica, la poesía es ‘historia fingida’, que considera «una de las partes principales del saber» (AL, p. 94) tanto en prosa como en verso. La divide en *narrativa*, que es una imitación de la historia con limitaciones; *representativa*, que es historia visible, una imagen de las acciones como si éstas estuvieran presentes (en *De Augmentis* la llamará ‘dramática’); finalmente la *alusiva o parabólica*, «una narrativa aplicada a expresar algún propósito o idea particular». (AL, p. 95) Esta última es la que más interesa a Bacon, el espacio que ocupa su presentación es él sólo tan amplio como el resto del capítulo dedicado a la poesía. En

cuanto que la poesía parábólica es historia fingida, dirigida sólo a expresar un propósito o historia particular, parece que es la que mejor representaría a *New Atlantis*. Bacon explica que este tipo de poesía fue más utilizado en tiempos antiguos, cuando «era forzoso que todo raciocinio que fuera más agudo o sutil que lo vulgar se expresara de esta manera».(AL, p. 95). En tal sentido dice que las parábolas eran previas a las argumentaciones, dado que la imaginación sustituye a la verdad cuando la razón no encuentra un eco adecuado. Pero esto no sólo ocurre en la antigüedad: «lo cual no obsta para que ahora, y en toda época, conserven mucha vida y vigor, porque la razón no puede ser tan perspicaz, ni los ejemplos tan aptos.» (AL, p. 95)

La cita anterior señala uno de los problemas centrales: las relaciones de la imaginación con la razón y la verdad. La razón no es tan perspicaz como la imaginación, no ve tan lejos, ni es capaz de mostrar ejemplos tan adecuados como los que uno puede imaginar. La imaginación, «no estando atada a las leyes de la materia, puede unir a su antojo lo que la naturaleza ha separado, y separar lo que la naturaleza ha unido» (AL, p. 94), en ello radica su poder, pero también su mayor peligro, pues, como dirá acerca de la fascinación, «no se sabe cuánto hay en ello de verdad y cuánto de ilusión.» (AL, p. 128) Al describir la poesía, Bacon está caracterizando la ‘imaginación’: «eleva y exalta el espíritu, al someter las apariencias de las cosas a los deseos de él [el espíritu] , en tanto que la razón lo conforma y doblega a la naturaleza de las cosas.» (AL, p. 95) Esta apreciación es importante; la imaginación somete las apariencias a los deseos, en cambio la razón se conforma a la naturaleza de las cosas, por eso se corresponde con la filosofía. Sin embargo veremos cómo la imaginación reaparece en la filosofía como una de las facultades humanas, actuando como puente imprescindible entre lo racional y lo moral o práctico, lo pensado y la voluntad que nos mueve a ejecutarlo. Se entiende así mejor que al caracterizar la poesía, Bacon advierta en ella un sustituto de la verdad en situaciones que hacen difícil otras formas de saber: «... por esos señuelos y congruencias con la naturaleza y el gusto del hombre (...) la poesía ha gozado de aceptación y estima en tiempos rudos y regiones bárbaras, donde no había cabida para ningún otro saber.» (AL, p. 95)

Podría objetarse que este apartado estaba específicamente diseñado para dar cabida a las recopilaciones de fábulas mitológicas, muy habituales en la época y de las que Bacon escribió varios libros que Paolo Rossi ha estudiado detalladamente. Rossi señala que el propósito o idea a que apunta Bacon en todas sus fábulas es un naturalismo materialista que era arriesgado presentar de forma directa en su época. De hecho, había escrito varios opúsculos con tales ideas, en los que atacaba violentamente la cultura tradicional y reivindicaba a los presocráticos, especialmente a Demócrito. La respuesta de Sir Thomas Bodley (el fundador de la biblioteca de Oxford) cuando en 1607 le envió uno de tales manuscritos fue tajante: «Dado el tono y el argumento de su disertación, no encontraría en ninguna academia un tribunal dispuesto a absolverle.» (Citado en Rossi, 1990, p. 169) Bacon tomó conciencia de que sus tesis eran demasiado revolucionarias para ser aceptadas por una sociedad incapaz de entenderlas completamente. Por ello, tanto en *De Sapientiae veterum* como en *The Advancement* Bacon sostiene que hace uso de las fábulas para presentar sus tesis y al mismo tiempo ocultarlas, hurtándose a la fácil censura de doctos y teólogos.

Todo ello está presente en *New Atlantis*. Rossi no lo analiza porque su objetivo principal es el análisis de mitos, sin embargo es quizá la obra más mencionada en su estudio, señalando sus prefiguraciones en muchas de las fábulas tratadas. Está además el propio mito de la Atlántida, que Rossi rastrea por diversos escritos. Por otra parte, el

mecanismo de apelar a la antigüedad para justificar el valor de lo presentado, está profusamente ilustrado en *New Atlantis* con los relatos alegóricos del principio del texto, tanto sobre la fundación de su sociedad como sobre la creación de la ‘Casa de Salomón’. La función ambivalente de ilustración/ocultación de ideas está presente expresamente en el discurso del maestro de la ‘Casa de Salomón’ cuando hace mención a ciertos hallazgos que los sabios deciden mantener en secreto incluso frente al Estado. En cuanto a las ideas o propósitos que la fábula pretende expresar, coinciden casi punto por punto con los que Rossi señala como temas filosóficos fundamentales del *De Sapientiae Veterum*:

1. Necesidad de una distinción entre investigación filosófica y teología.
2. Presentación de un materialismo naturalista.
3. Función de la investigación y nuevo método de investigación.
4. Fomento de un realismo político inspirado en Maquiavelo.

Si aún quedara alguna duda de la correcta ubicación de *New Atlantis* como poesía parabólica, podemos ver lo que dice Bacon en esta obra sobre la narración platónica de la destrucción de la Atlántida: «es más que nada una fábula poética, hay sin embargo en ella mucho de verdad.» (NA, p. 255) Algo parecido hubiera podido decir de su propia obra. Resumiendo lo visto, podemos afirmar que *New Atlantis* es una fábula poética que presenta las nuevas ideas de Bacon acerca de la filosofía natural, así como de la necesidad de que éstas se separen completamente de la teología, tal y como Rossi estableciera respecto a sus fábulas mitológicas. Tales ficciones son necesarias cuando las argumentaciones racionales son tan innovadoras que es difícil que vayan a ser comprendidas, o cuando el público al cual van dirigidas no está aún preparado para captarlas. En este último caso, la forma indirecta de su presentación permitiría eludir más fácilmente las críticas directas de las autoridades académicas, religiosas e incluso políticas. De ahí que ciertos aspectos se presenten de forma ambigua, de acuerdo con la doble aplicación de la poesía parabólica que Bacon señalaba: por un lado mostrar, pero por otro ocultar o velar ciertos aspectos delicados, que quedan pendientes de una interpretación posterior.

Un problema sigue en pie: ¿cómo asegurar que nuestras ficciones poéticas se desarrollen próximas a la verdad? Rossi enfoca el problema siguiendo la evolución de la opinión de Bacon acerca del fondo último de verdad presente en las fábulas antiguas, sin abandonar en ningún momento el territorio de la imaginación. Es una opción, pero no parece la más adecuada, especialmente por lo que respecta a *New Atlantis*, pues es difícil imaginar cómo vamos a encontrar en la ficción cierta garantía de verdad sin abandonar el campo de la poesía, cómo vamos a hallar razones moviéndonos exclusivamente en el territorio de la imaginación. Podemos intentar obtener respuestas invirtiendo los términos del problema: ¿qué papel juega la imaginación en el ámbito de la razón, de la filosofía? Veremos como la imaginación reaparece combinada con la razón en el ejercicio de la retórica o comunicación de los frutos obtenidos por la razón.

Razón e imaginación: la retórica

Al continuar con la clasificación de los saberes, Bacon describe la Filosofía como la parte del saber humano que concierne a la razón, el conocimiento auténtico que procede de la luz natural. Partiendo de un tronco común, la *Philosophia prima* (los principios y axiomas comunes a todas las ciencias), la Filosofía presenta tres ramas principales o

‘rayos del conocimiento’. Primero el *radius refractus* (por la diferencia entre el medio natural y el divino), que corresponde a la *Teología natural* o Filosofía divina. El *radius directus*, correspondiente a la Filosofía natural, que se divide en *Física*, que estudia las causas materiales y eficientes, y *Metafísica*, que estudia las causas formales y finales, las realmente fijas y constantes. Es esta la parte central del programa baconiano sobre los estudios naturales, parte aún no tratada convenientemente, que será tratada con detenimiento en el *Novum Organum* y que representa la tarea principal de los miembros de la Casa de Salomón en *New Atlantis*. «Queda el *radius reflexus*, con el cual el hombre se contempla a sí mismo.» (AL, p. 115) A éste le corresponde la *Filosofía humana o Humanidades*, sección elaborada con vistas a la utilidad del hombre, aunque éste también forme parte de la naturaleza. Aquí distingue entre *filosofía civil e individual*, estudiando esta última tanto el cuerpo del hombre como su espíritu. Al detenerse en los saberes que corresponden a las *facultades de la mente humana*, señala que hay solamente dos: por un lado entendimiento y razón, donde aparecen las artes intelectuales; por otro, voluntad, apetito y afecto, de donde surge la moral, el estudio del Bien. La razón, «arte de las artes», produce al juzgar afirmaciones y mandatos; la moral, acciones y ejecuciones. Pero a continuación comenta el papel que entre ambas facultades tiene la imaginación.

«Es verdad que la imaginación es agente o *nuncius* en ambas provincias, así en la judicial como en la ministerial. Pues el sentido informa a la imaginación antes de que la razón haya juzgado, y la razón informa a la imaginación antes de que el decreto sea puesto en práctica, pues la imaginación precede siempre al movimiento voluntario.» (AL, p. 129)

La imaginación está siempre presente en el uso de las facultades. Antes de que la razón pueda juzgar imaginamos, pues los sentidos sólo pueden acceder a la mente proporcionando imágenes; la imaginación es el embajador (*nuncius*) del mundo exterior en la mente humana. Pero cuando la razón a juzgado, no puede comunicarse con la voluntad para que ejecute su mandato más que a través de la imaginación. Las imágenes son ahora los mensajeros de la razón en la voluntad; para que lo pensado pueda actuar sobre el mundo a través de la acción voluntaria, la razón necesita comunicarse con la voluntad a través de imágenes. La imaginación está presente en las dos puertas que comunican al pensamiento con el mundo exterior; en la de entrada, haciendo posible el conocimiento, y en la de salida, que se ejerce como acción voluntaria sobre el mundo, poniendo en contacto razón y voluntad. Por eso, «este Jano de la imaginación tiene rostros diversos, porque el rostro que tiene vuelto hacia la razón lleva la impronta de la verdad, pero el que tiene vuelto hacia la acción lleva la impronta del bien.» (AL, p. 129)

Vemos que la imaginación está presente en las ‘provincias’ de ambas facultades, racional y moral, pero que a ella no le corresponde propiamente ningún conocimiento verdadero, por lo que es relegada fuera del campo de la filosofía, manteniéndose en el de la poesía. «No hallando, sin embargo, ninguna ciencia que propia o adecuadamente corresponda a la imaginación, no veo motivos para alterar la antedicha división» (AL, p. 130) La poesía, como mero juego de la imaginación, tiene ya su lugar en la clasificación, lo que no puede pretender es ser conocimiento. No obstante la imaginación no es sólo mensajera, pues si no se la sujeta a los dictados de la razón puede llegar a mandar, usurpando la autoridad. Éste es el miedo de Bacon, su crítica posible a las utopías ficticias, meramente imaginadas, libres del control racional; son capaces de fascinar y arrastrar a la acción, pero nada nos garantiza que sean otra cosa que ilusiones. Tales

ficciones sí tendrían un lugar en la clasificación de *The Advancement*, la poesía, ése sería propiamente su topos, donde no tendrían lugar sería en el territorio del saber, en la filosofía. Más que de ‘utopía’ habríamos de hablar de ‘usofía’, un no saber, una sinrazón ante la que hay que estar prevenido, pues puede ser completamente ilusoria. Pero tal vez no sea este el caso de *New Atlantis*. Bacon señala que lo que a él le interesa es el papel de la imaginación puesta al servicio de la razón, lo que llama «la *razón imaginativa* o insinuativa, que es el objeto de la retórica, nos parece mejor remitirla a las artes de la razón.» (AL, p. 130)

Bacon divide las artes intelectuales o de la razón en cuatro apartados:

1º INVENCIÓN, que indaga o descubre;

2º JUICIO, que juzga lo descubierto mediante pruebas y demostraciones;

3º MEMORIA, que retiene lo juzgado;

4º COMUNICACIÓN, que transmite a los demás lo retenido (Retórica).

En la *invención* distingue entre ‘invención en la naturaleza y las artes’ e ‘invención de discursos’. La primera es una de las partes fundamentales del proyecto baconiano, lo que él llama la *interpretación de la naturaleza*, que considera omitida y que se compromete a elaborar en un futuro próximo. De nuevo encontraremos esta omisión presente en *New Atlantis*: los intérpretes de la naturaleza aparecen allí en la cúspide de la jerarquía de los investigadores. En cuanto a la invención de discursos o argumentos, no es propiamente invención, pues no descubre lo que no sabe, sino un modo acertado de recuperar lo ya sabido, y por lo tanto más propio de la retórica, que analizará después. También aparece la imaginación al analizar el *Juicio*, en su doctrina de los *idola*. También en la *Memoria*, junto a las ideas de ‘prenoción’ y ‘emblema’.

Finalmente nos habla de la *Comunicación* o elocuencia, es decir, de la transmisión del conocimiento, que divide en tres partes: órgano, método e ilustración de la comunicación. El órgano es el estudio del habla y la escritura, campo en el que detecta una omisión, el estudio de los signos, «la ceca del conocimiento». Respecto al *método de la comunicación*, lo ve sujeto a controversias, por lo que ofrece distintas divisiones que en él se han propuesto, aunque la división que considera más real es la que distingue entre el método magistral y el de iniciación. El *método magistral* está orientado al uso del conocimiento, pero suele estar lastrado por un inconveniente, quien lo transmite «desea hacerlo de la manera en que sea mejor creído, y no mejor examinado; y el que lo recibe más desea satisfacción inmediata que indagación expectante». (AL, p. 147) Por eso Bacon considera crucial un *método de iniciación*, donde la comunicación esté orientada al avance. Hasta ahora es inexistente, pero es fundamental dado el carácter social que Bacon otorga al conocimiento: «ya que el esfuerzo y la vida de un solo hombre no bastan para alcanzar la perfección del conocimiento, es la sabiduría de la comunicación lo que inspira el acierto en la continuación y el avance.» (AL, p. 147) Vemos que ‘el avance’ del saber —y ése es el título del libro— depende de la sabiduría de la comunicación. A pesar de los titubeos que Bacon muestra al hablar del método, que le lleva a recomendar finalmente una indagación general sobre la prudencia de la comunicación, nótese lo que está en juego. El programa general que Bacon presenta al rey Jacobo, el avance del saber, depende de una transmisión adecuada de los conocimientos, que posibilite la continuación y el avance de los mismos. Depende pues de una correcta iniciación a los conocimientos. Por ello es tanto más significativa otra de las divisiones del método que Bacon propone, la última que analiza detalladamente, y que está relacionada con los supuestos previos del conocimiento.

«Otra división del método que ha de ser usada con buen juicio en la transmisión y enseñanza del conocimiento es la conforme a la luz y supuestos previos de lo que se transmite, pues el conocimiento que es nuevo y diverso de las opiniones establecidas ha de ser transmitido de otra forma que lo ya aceptado y conocido.» (AL, p. 150) Cuando las ideas se basan en opiniones tradicionales sólo necesitan ser probadas, pero si son innovadoras tienen que ser probadas y, además, necesitan hacerse comprender. El texto que Bacon escribe a continuación resultará ahora familiar: «Y por eso en la infancia del saber, y en las épocas rudas, cuando esas ideas que ahora son vulgares eran nuevas, el mundo estaba lleno de parábolas y símiles; pues de no ser así, aquello que se ofrecía habría pasado inadvertido.» (AL, p. 150) Cita a continuación las parábolas de la religión. Obviamente se trata de una transposición de lo que ha dicho anteriormente para caracterizar la poesía alusiva y parabólica (AL, p. 95-96) Al final del fragmento no deja lugar a dudas sobre el alcance de sus afirmaciones: «pues es norma que toda ciencia que no esté en consonancia con los supuestos previos ha de llamar en su auxilio a los símiles.» (A.L., pág. 150)

En el núcleo mismo de las artes intelectuales, allí donde en buena parte se juega el éxito del programa baconiano para el avance de las ciencias, reaparece con fuerza la imaginación desterrada, de nuevo bajo la forma de la poesía parabólica. Recordemos que ésta era narrativa aplicada sólo a expresar algún propósito o idea particular. Naturalmente no toda la poesía alusiva puede ser trasladada a este nuevo lugar de la clasificación, pues la idea o propósito que expresa puede ser una mera ilusión. La utilización de la ficción como método de comunicación del conocimiento está ahora sujeta a ciertas restricciones. En primer lugar se trata de un método de persuasión que sólo tiene sentido cuando presenta una idea o una ciencia «que no esté en consonancia con los supuestos previos» de la época, corriendo así el riesgo de pasar inadvertida. En segundo lugar, estas ideas innovadoras no sólo deben ser presentadas en símiles para persuadir, también deben de haber sido probadas. Bacon deja bien claro que la transmisión del conocimiento es siempre posterior al juicio, y por tanto la idea que va a ser transmitida como una ficción debe haber sido previamente establecida. Con ello Bacon habría conseguido ceñir la potencia persuasiva de la imaginación a la verdad de la razón, permitiendo con ello ilustrar a aquellos que aún no son capaces de asimilar racionalmente las nuevas ideas. Esta es la función de la *Retórica o Ilustración de la comunicación*, «acomodar la razón a la imaginación para mover mejor la voluntad.» (AL, p. 152) Del mismo modo, «el fin de la retórica es llenar la imaginación para que secunde a la razón, no para que la oprima» (AL, p. 152). Pero sin duda puede oprimirla, por lo que hay que ser extremadamente cauto.

Vimos con anterioridad que *New Atlantis* debía ubicarse en la poesía alusiva o parabólica, pero ahora debemos preguntarnos si cumple con las restricciones señaladas para que pueda considerarse como un modo de transmisión de conocimiento racional, merecedor de considerarse en el terreno de la filosofía, o si, por el contrario, se trata sólo de una ilusoria fábula poética. En primer lugar, ¿presenta ideas realmente innovadoras respecto a la ciencia de su tiempo? En segundo, ¿han sido realmente probadas previamente las ideas que Bacon pretende ilustrar en *New Atlantis*? ¿En qué sentido consideraría Bacon que realmente han sido probadas? Como es natural, al igual que ocurre con los mitos, las parábolas y otros símiles, no podemos pretender que lo imaginado se corresponda exactamente con lo ya existente; si así fuera, no sería necesaria la persuasión: al mostrar directamente los frutos, la demostración se haría

innecesaria, nadie dudaría de ellos. Dicho de otra manera, no debemos confundir las ilustraciones con aquello que pretenden ilustrar.

Podemos responder afirmativamente a la primera cuestión. Las ideas de *New Atlantis* son innovadoras no tanto por los inventos y logros imaginarios que en ella aparecen, cuanto porque ellos ilustran los saberes que Bacon ha mostrado en *The Advancement* como inexistentes en su época. Son por tanto nuevos saberes. La transformación radical de las ciencias que impulsará el proyecto baconiano se basa principalmente en el desarrollo, y a menudo en la invención, de todos esos saberes omitidos. Por otro lado, la nueva organización del trabajo de los investigadores también es una innovación radical magníficamente ilustrada con la ‘Casa de Salomón’. Más difícil es la respuesta a la segunda cuestión. ¿En qué sentido puede suponer Bacon que tales ideas son ciertas? Sabemos que es una convención aceptada que en las utopías se muestre como si estuviese presente aquello que el autor pretende que se acepte, para que sus ideas se acepten mejor. Pero esto no demuestra nada, sólo sirve para convencer. Bacon desconfiaba de tales fábulas precisamente porque el mecanismo de la persuasión funcionaba de la misma manera cuando lo imaginado era completamente falso que cuando se trataba de algo razonable, con base real. Por eso impone a los símiles de la fábula que ilustren algo que sí sea cierto, que haya sido demostrado en otro lugar. Los oyentes desconocen en principio la demostración y probablemente sean incapaces de aceptarla por la novedad de sus propuestas; si no fuera así la fábula resultaría superflua, debiendo sustituirse por la ciencia misma y sus demostraciones.

Para ser coherente con su sistema, cuando Bacon escribe *New Atlantis* debe de estar convencido de las verdades que la fábula pretende ilustrar, y posiblemente estas han sido demostradas en una obra diferente. ¿ En qué obra? De nuevo nos encontramos ante la constatación de que la fábula ilustra el sistema de omisiones que había presentado anteriormente en *The Advancement*, pero podríamos preguntarnos si Bacon consideraría como demostración suficiente la mera presencia de tales omisiones. Ciertamente sabemos que el sistema de tales omisiones, tal y como ha sido perfilado por Bacon, ofrece todo un programa de investigación abierto al futuro, que en parte Bacon mismo comenzará. Pero además *The Advancement* ofrece una nueva concepción de la investigación como obra colectiva que transformará la manera de entender la Ciencia, e incluso la manera de entender el tiempo, que con él comenzará a ser visto como progreso. Esta es su visión principal y su mayor legado, que sin duda tiene algo de profético. Pero para entender esto hemos de analizar el papel de la historia en su sistema.

Historia, progreso y profecía

La *Historia* es la parte del saber que corresponde a la memoria. Tiene cuatro apartados: natural, civil, eclesiástica y literaria. Nos detendremos en la *historia de la naturaleza*, fundamental en el sistema baconiano, y especialmente en el apartado de *historia de las artes*, que trata de la naturaleza alterada y trabajada, lo que nosotros solemos llamar técnicas. Aquí Bacon reconoce la existencia de unas pocas recopilaciones sobre agricultura y algunas artes manuales, pero también destaca el desprecio en que se tienen incluso los experimentos más familiares, salvo cuando se trata de rarezas. Pero a su juicio «el uso de la historia mecánica es de todos el más primario y fundamental para la filosofía natural» (AL, p. 84), pues sugerirá nuevas prácticas en

las industrias, al poder ser transferidas las habilidades de un arte a otro cuando todas puedan ser sometidas a la consideración de la misma persona. Ahí radica la utilidad de estas historias naturales básicamente empíricas, que proporcionarán nuevos y mejores frutos como resultado de su aplicación, y que además, al forzar a la naturaleza a dar nuevas respuestas, ampliará el saber general. Se produce por tanto un desplazamiento desde la historia hasta la filosofía natural; las recopilaciones de datos favorecerán los nuevos descubrimientos, que a su vez pasarán a engrosar la historia natural, especialmente la de las artes. Hay aquí un elemento de progreso que conviene señalar, pues podría resultar invisible para un lector acostumbrado a suponer la presencia del progreso en la Historia.

En la época de Bacon, historia es narración de lo que se sabe, memoria de lo conocido, como señala su clasificación. Sin duda está siempre presente el elemento cronológico de los historiadores de hechos políticos, pero ello en ningún caso es visto como un proceso de progreso o mejora, y aún menos, claro está, de evolución. Esto es especialmente relevante para la *historia natural*, sea en Aristóteles o en Plinio a los que Bacon cita; se trata aquí de una exposición de los hechos que se conocen, de lo que se sabe sobre el tema, sin que el tiempo actúe como modificador de tales hechos. En un pequeño apéndice de la *Filosofía natural* defiende la importancia de «que se haga una lista a modo de inventario del haber del hombre, que contenga todos los descubrimientos (obras o frutos de la naturaleza o del arte) que existen ahora y de los que el hombre está ya en posesión; de lo cual naturalmente se desprende la noticia de qué cosas se consideran todavía imposibles, o no están descubiertas». (AL, p. 112) Lo importante es, en definitiva, disponer del estado actual de los conocimientos. Será la aplicación del método por él descubierto lo que permitirá extraer la utilidad potencial del saber conocido (historia), para conseguir un avance del saber (progreso).

Es importante observar que en tanto dirigido por un método, el aumento del saber a partir de las historias naturales, no será generalmente fortuito ni desarticulado, sino que supondrá una mejora real del saber anterior que estará ligada a una mejora de las condiciones materiales de vida. Dicho en términos actuales, el aumento del saber supondrá un *progreso*, una mejora del mismo respecto al anterior. De este modo la historia —especialmente la *historia de las artes*— como resultado de su interacción con el método establecido, tenderá a convertirse en historia progresiva, en progreso, hasta el punto de que en los siglos siguientes tenderá a borrarse la distinción entre una y otro. Pero entre tanto hemos de ser conscientes de que en Bacon el progreso no es una nota que pueda caracterizar la definición de historia, sino una consecuencia ulterior de su programa de investigación. Es discutible incluso que Bacon fuera totalmente consciente de este nuevo papel de la historia que se deriva de sus propuestas, aunque ello no disminuye su importancia para entender cómo el mundo moderno llegó a adquirir la noción de progreso y cómo se ligaría indisolublemente a nuestra forma de concebir la historia.

La nueva concepción baconiana de la investigación no puede ser ya una obra individual, precisa de un ejército de investigadores dirigidos por un soberano que conquiste los nuevos territorios del saber. Esta nueva dimensión del saber como obra colectiva, no sólo abrirá las puertas a una nueva concepción del tiempo como progreso, sino que disolverá también la concepción tradicional de la sabiduría como contemplación individual de una verdad estática. La investigación tenderá a convertirse en actividad, una actividad colectiva dirigida al dominio de lo natural, y los

conocimientos obtenidos se convertirán en una posesión también colectiva, independiente de los individuos que contribuyen a obtenerlos. Bacon lo indica expresamente al comienzo del segundo libro de *The Advancement*, «sostengo que hay que considerar posible aquello que puede ser hecho por alguno, aunque no por cualquiera; y que puede ser hecho por muchos, aunque no por uno; y que puede ser hecho en el transcurso del tiempo, aunque no dentro del espacio de la vida de uno solo; y que puede ser hecho por designación pública, aunque no por esfuerzo privado.» (AL, p. 81) Por ese motivo se presenta humildemente a sí mismo un poco antes como «imagen puesta en una encrucijada, que podrá señalar el camino, pero no andarlo». Eliminar los defectos de la ciencia e iniciar su transformación, es algo que Bacon sólo puede señalar, pero es obra de un rey.

Al no haberse puesto en marcha su programa Bacon no podía presentarle al rey ninguno de los frutos o avances que él esperaba que surgiesen de su aplicación. El progreso aún no se había producido, es más, dependía enteramente de que el monarca aceptara financiar los gastos que la aplicación del programa supondría. Es lógico pensar que la decisión dependiera de los frutos que esperase obtener de semejante inversión, pero tales frutos sólo podían ser supuestos, meras profecías. Dado que los primeros esbozos de la *New Atlantis* son anteriores a *The Advancement*, podemos suponer que Bacon estaba en condiciones de exponerlos, pero era arriesgado. Parte de las críticas más aceradas de *The Advancement* van dirigidas contra las falsas ciencias: la magia natural degenerada, la alquimia o la astrología «que tanto tienen de imaginación y creencia» (AL, p. 112) Sin duda, presentar en tal contexto sus ‘profecías’, dentro de un proyecto relativo a las artes que tenía muchos puntos de contacto con la alquimia, era quedar expuesto a críticas semejantes a las que él mismo profería.

Pese a todo Bacon sí otorgó un cierto carácter profético a sus convicciones, aunque hubiera de guardarse de hacerlo patente allí donde fácilmente podía ser atacado. Así en *The Advancement* utiliza al profeta Daniel para profetizar el progreso de las ciencias y los frutos que ello reportará, útiles para la comodidad y felicidad humana (AL, p. 92), pero no se atreve a concretarlos en hechos u objetos particulares que puedan ser interpretados como las quimeras de un visionario. En *New Atlantis* presentará tales objetos como si ya existiesen y hubiesen sido vistos realmente (visiones, por tanto) en una expedición marítima a tierras desconocidas. Estamos pues ante un vaticinio cuya estructura coincide casi exactamente con aquellos saberes que Bacon solicita al rey poner en marcha. Las visiones pletóricas de *New Atlantis* son formalmente presentadas en *The Advancement* como clamorosos vacíos que demandan ser colmados, inexistentes provincias del saber que reclaman el acceso a la plena existencia. Bacon pretende haber trazado un mapa con las rutas de acceso a estos mundos posibles, en los que por el momento sólo él cree; en *New Atlantis* nos transporta imaginariamente hasta ellos para que al contemplarlos nos convenzamos de la posibilidad de su existencia.

Veamos qué tiene que decirnos Bacon acerca de las profecías. Vimos en su momento que la división del saber divino, como el humano, se hace de acuerdo con las partes del entendimiento: Historia de la Iglesia (memoria), parábolas (imaginación) y doctrina (razón). Pero hay un apunte interesante sobre la profecía, en el que Bacon señala que, aunque ésta parezca ser una parte más, puede reducirse a la historia divina, la cual «respecto a la humana posee el privilegio de ser posible la narración no sólo después de los hechos, sino también antes de ellos.» (A.L., pág. 81) La profecía es por tanto ‘narración antes de los hechos’, pero por pertenecer a la historia, esto es, a la memoria,

tiene que tratar de hechos previamente conocidos. Es éste un privilegio de la omnisciencia divina, por lo cual la profecía sólo puede proceder de la revelación y no tiene lugar en el saber humano. Es curiosa, y característica del pensamiento baconiano, la propuesta de una historia de las profecías, que «debería ser tal que cada profecía de la Escritura se presentara acompañada del suceso que la cumplió, y ello tanto para mejor confirmar la fe como para iluminar mejor a la Iglesia en lo tocante a aquellas partes de las profecías que todavía no se han cumplido.» (A.L., pág. 92) Es aquí obvia la proximidad de profecía y predicción por su maridaje con los hechos, que se convierten en guías de su cumplimiento. Naturalmente la posibilidad de tales predicciones dependerá de un conocimiento ampliado, como es el caso del divino, que haga posible la visión como totalidad de pasado, presente y futuro. Lo interesante es como ese nexo entre omnisciencia y capacidad de hacer presente el futuro, es decir, la inclusión de la línea completa del tiempo en el terreno de lo cognoscible, es trasladado por Bacon en algunos contextos al ámbito de la experimentación, como en la fábula de Proteo que la representa.

El pastor Proteo, capaz de ver pasado, presente y futuro, intenta eludir las respuestas a aquellos que le interrogan mediante continuas transformaciones de su naturaleza, pero manteniéndose firmes en la interrogación podía lograrse que finalmente respondiese. Así lo interpreta Paolo Rossi al comentar este mito presente en las *Cogitationes de scientia humana*, que él data en 1605, el mismo año de publicación de *The Advancement*. «Pero se puede obligar a Proteo a revelar la verdad, es decir, el arte puede obligar a la naturaleza a asumir formas que van más allá de las especies ordinarias. Quien conozca las *passiones* y *processus* de la naturaleza habrá llegado a la esencia de las cosas y tendrá en sus manos, con relación a la totalidad, pasado, presente y futuro aunque su conocimiento sólo llegará a extenderse <<ad partes et singularia>>.» (Rossi, 1990, p. 173)

Conclusión: razón y profecía

No parece descabellado pensar que la caracterización de la profecía como narración antes de los hechos pudiera aplicarse a *New Atlantis*, dado que en este texto se predice un futuro tanto posible como deseable. Pero Bacon no podía presentarse a sí mismo como portador de una revelación ante un público incrédulo, incapaz de extraer las consecuencias de su método. Así que presenta su visión dispersando la responsabilidad de sus afirmaciones entre diversos personajes del relato. Dado que no podía proclamarse abiertamente profético, éstos reclaman la legitimidad de sus propuestas aludiendo a su enorme antigüedad y a una revelación religiosa que es incluso anterior a la del cristianismo tradicional. Tal conocimiento procedente del remoto pasado permite hacer presente la visión del futuro, tal y como sucede con la revelación divina. La interpretación del mito de Proteo nos permite ver que desplazaba esa visión a las prácticas experimentales de la técnica. Podría interpretarse como un mero recurso estilístico para la persuasión, sin consecuencias reales en el método de investigación de Bacon, pero si regresamos a la discusión final sobre la retórica, sobre sus fines y procedimientos, no deja lugar a dudas en este punto: «la razón estaría cautiva y sierva si la elocuencia de las persuasiones no se atrajera a la imaginación la moviera a abandonar el lado de los afectos, y contra éstos estableciera una confederación de la razón y la imaginación. Pues los afectos mismos apetezen siempre el bien, al igual que la razón; la

diferencia estriba en que el afecto contempla solamente el presente, en tanto que la razón contempla el futuro y la totalidad del tiempo. Por eso, porque el presente llena más la imaginación, la razón suele salir vencida; pero una vez que la fuerza de la elocuencia y de la persuasión ha hecho aparecer como presente las cosas futuras y remotas, entonces la razón prevalece sobre la rebeldía de la imaginación.» (AL, p. 154)

Hasta ahora Bacon no se había atrevido a sostener tamaño alcance para la razón humana: la razón contempla el futuro y la totalidad del tiempo. Sí lo había hecho de modo semejante con la razón divina, al hablar de la revelación y especialmente de la profecía, lo cual le permitía tomar a ésta como parte de la historia divina, sin separarla de las partes normales del saber. Bacon retoma ahora este carácter profético, pero se lo asigna a la luz natural, a la razón humana. Lo habíamos entrevisto anteriormente con relación al mito de Proteo y la investigación experimental, pero ahora se afirma con rotundidad dentro de la retórica, y no de cualquiera, sino de aquella retórica encaminada a la comunicación de lo verdadero. La razón ve el futuro, pero los afectos, que son los que nos mueven a la acción, sólo ven el presente; por eso la razón precisa de la imaginación, para hacer presentes las cosas futuras y mover de este modo a los afectos. Tal es la función de la retórica que a Bacon le interesa: «acomodar la razón a la imaginación para mover mejor la voluntad». (AL, p. 152)

Podemos obviamente estar en desacuerdo con las pretensiones de Bacon, pero sin duda para él la razón ve el futuro. Lo ve cuando mediante experimentación consigue arrancarle a la naturaleza la esencia de algo que muestra, como lo hacía Proteo, pasado, presente y futuro en relación a un hecho particular. Lo ve cuando señala las omisiones que aparecen en su clasificación de los saberes, marcando el territorio de otros saberes futuros. Y también cree verlo cuando piensa que del concienzudo inventario de hechos de las historias naturales, se desprenderán, como frutos maduros, nuevos saberes e invenciones, de modo que su método transformará mecánicamente la historia en progreso. Pero estas visiones no son fáciles de explicar, por eso las ilustra retóricamente con *New Atlantis*.

La retórica es una «confederación de la razón y la imaginación» para mover a la acción, donde la razón puede aportar, en principio, el valor profético del conocimiento verdadero. Desde este punto de vista, ahora sí resulta adecuado situar en el territorio de la filosofía una obra como *New Atlantis*, en la que las visiones proféticas no han sido producidas como un simple juego de la imaginación, sino que proceden de la visión ampliada de la razón, a cuyo servicio la imaginación finge. *New Atlantis* no es sólo poesía parabólica, funciona como un artefacto retórico en que la imaginación está puesta al servicio de la razón, de sus ideas verdaderas, para mover a la acción de los demás. El método utilizado para este fin está perfectamente caracterizado en el sistema baconiano. En él la profecía se ha desplazado desde la revelación divina a la interpretación de la naturaleza, según un riguroso método de investigación donde luz natural y luz divina parecen identificarse, y gracias al cual la historia acabará convirtiéndose en progreso.

Referencias bibliográficas

- Bacon, F. (1988): *El avance del saber*.(A.L.) [*The Advancement of Learning*] (Madrid. Alianza.)
- Bacon, F. (1980): 'La nueva Atlántida'. (NA.) [*New Atlantis*] En: *Utopías del Renacimiento*. (Madrid. F.C.E.)

- Rossi, P. (1990): Francis Bacon: *De la magia a la ciencia*. (Madrid. Alianza.)
- Farrington, B.(1971): *Francis Bacon. Filósofo de la Revolución Industrial*. (Madrid. Ayuso.)
- Quinton, A. (1985): *Francis Bacon*. (Madrid. Alianza.)
- Bury, J. (1971): *La idea de progreso*. (Madrid. Alianza.)
- Kuhn, T.S.(1982): *La tensión esencial*. (México. F.C.E.)
- Manuel, F.E. y Manuel, F.P.(1984): *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. (Madrid. Taurus.)

**NORMALIDAD, REALIDAD, TRANSGRESIÓN.
FRAGMENTOS A PARTIR DE
WALTER BENJAMIN**

Mateu Cabot

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Las tesis elaboradas por Walter Benjamin en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* sirven para realizar análisis en el presente de fenómenos que, según el autor, guardan una analogía con los que analizó. Concretamente nos centramos en los de realidad y de normalidad.

ABSTRACT: In this essay the author analyse present facts according to the Walter Benjamin's thesis in *The work of art in the age of mechanical reproduction* about the ideas of normality and reality.

1

Hace ya más de medio siglo que Walter Benjamin planteó, en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (1936),¹ algunas tesis extremadamente potentes y ambiciosas y de las que aún hoy cabe extraer consecuencias. De dos de ellas nos ocupamos ahora: la esencialidad del medio para el conjunto de la consideración de la obra de arte y de la copertenencia de la realidad y la subjetivación de esta realidad.

2

Benjamin planteó que la reproducción técnica del arte no era solo una mejora técnica, un instrumento nuevo, que dejaba intactas todas las cualidades y conceptos de la obra de

¹ Editada en castellano en el volumen *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid 1973, con traducción, prólogo y notas de Jesús Aguirre.

arte tal como se entendía. Del mismo modo que en su obra más temprana, y en línea con una tradición del pensamiento alemán moderno, remontable a Humboldt, Hamann y Herder, mostró que el lenguaje no es un instrumento neutral que solo conecta dos realidades previas e independientes (el sujeto hablante y el mundo) no interfiriendo en ellas, no modificando ni modificándose él mismo, en esta obra de plena madurez muestra que la ejecución de una nueva posibilidad dada por el desarrollo económico y tecnológico de la sociedad, esto es, la invención y el desarrollo de nuevas formas de producción y transmisión de la palabra o la imagen, produce tales transformaciones tanto en la producción como en la recepción del producto creado que ya no son posibles las viejas categorías a no ser que no se quiera entender nada del complejo creado. O que quieran utilizarse las viejas categorías en un nuevo sentido políticamente reaccionario.

3

Una transformación similar es la que plantea Benjamin respecto al proceso, y concepto, de «percepción de la realidad», esto es, respecto a los presupuestos, mas bien engañosos, de la conceptualización de dicho proceso. Al igual que lo que ocurre con el lenguaje suponemos que «percepción de la realidad» es un proceso que se lleva a término entre dos polos (percepción y realidad), el objetivo del cual es la aprehensión subjetiva de algo externo (a la mente), existente previa e independientemente del proceso y que, por tanto solo es recogido por la mente en una de sus facetas (la apariencia), quedando permanentemente fuera del alcance del sujeto por lo que se refiere a su núcleo esencial o substancia. Contra esta concepción Benjamin recuerda que la percepción es ya una configuración pre-estructurada por la tradición perceptiva del individuo percipiente; que percepción y realidad no se comportan como dos polos enfrentados e independientes, sino que cabe hablar de «percepción de la realidad» como un todo, como el resultado de las configuraciones, conscientes e inconscientes al individuo, prefiguradas por la cultura en que se vive, la tradición, la política oficial, el grupo o clan y, esto es lo más importante, impuestas por el propio producto a percibir, que indica ya previamente la forma de recibirlo.

4

Las dos cuestiones son llevadas por Benjamin al campo del cine. Es en este campo donde en su momento podían mostrarse de una forma más diáfana y directa las dos transformaciones sufridas por el arte y sus consecuencias. Así la imprenta no solo es un nuevo instrumento de reproducción que permite la ampliación del número de ejemplares de una obra, sino que también es el inicio de un proceso gigantesco de cambio que llega hasta el continuo alejamiento (hasta la extrañación) de la obra respecto del receptor (caso del arte moderno), la ampliación y nulificación del lector, la creación del público y de todos los elementos auxiliares: crítica literaria, periódicos, política cultural oficial, la conversión del narrador en escritor o novelista, etc. Lo que la imprenta realiza en el campo de la escritura el cine lo lleva hasta sus últimas consecuencias con un medio mucho más potente: la creación de imágenes en movimiento. El cine no sólo crea e

impone una nueva forma de expresión del movimiento sobre superficies planas sino que crea un nuevo inconsciente óptico para interpretar esa expresión en el sentido correcto.² Transforma igualmente la forma de relatar, la noción de espacio y tiempo, crea una nueva forma de ser receptor, tan alejada a la contemplación de la obra en silencio y soledad, crea objetos que a partir de aquél momento son realidades, edifica mitos, también prescribe las continuaciones de las historias, crea nuevos relatos y nuevas experiencias que sustituyan a la experiencia del espectador, cada vez más pobre, más solo y más rodeado de otros espectadores pobres y solos.

5

En el escrito de Benjamin se plantea de forma diáfana, aunque no directa, la muy vieja cuestión de la dualidad de realidad y apariencia. Remontarla a Platón sería lo más obvio. Podría extraerse del texto la idea de que «percepción de la realidad» y «realidad» denotan el mismo referente. Sería demasiado berkeleyano decir que realidad y percepción de la realidad son lo mismo. No solo nos alejaríamos del texto y de las intenciones de Benjamin sino que las contradiríamos, pues en ningún caso pretende directamente la discusión de los presupuestos metafísicos que sustentan tal posición, sino entender el mecanismo que hace del cine el medio técnico más potente y con mayor proyección de futuro, como supo ver muy atinadamente, que puede modificar los hábitos perceptivos de los humanos, y no sólo perceptivos. Aun estando el cine en una fase muy temprana —y primitiva técnicamente— su potencial modificador de la cultura humana ya es visible a finales de los años treinta. No sólo cambia las formas de ver y oír, sino también la imaginería colectiva, crea estereotipos de «ser persona», impone modas y unifica costumbres, crea una nueva realidad y los antidotos contra los defectos de construcción que esta nueva realidad pudiera tener. Impone el empobrecimiento, el vaciamiento de la experiencia personal, para estar más pre-dispuesto a ser espectador, y crea una «experiencia» artificial para que pueda sustituir a la personal, como recuerda Benjamin a propósito del *star system* de Hollywood.

6

Siempre se han creado sistemas de símbolos que, a modo de supuestos intermediarios, nos permiten relacionarlos con la realidad (independientemente de que nos preguntemos si tal realidad no es creada por el sistema de símbolos, si no existe tal realidad a partir del justo momento en que se crea y empieza a tener vigencia y efectividad tal sistema de símbolos). Pero la importancia de Benjamin es haber puesto de relieve (o simplemente alertado de) la potencia del cine como creador de una realidad que para sobrevivir y retroalimentarse necesita modificar sustancialmente la vida previa

² Piénsese en lo que se relata de las primeras exhibiciones públicas de la llegada del tren de los hermanos Lumière y el pavor de los espectadores que creían iban a ser aplastados de inmediato por el tren. Ver la historia en Roman Gubern: *Historia del cine*, Lumen, Barcelona 1982, 2 vols., vol. I, pag. 34.

de los individuos, a partir de ahora considerados bajo la categoría de «espectadores». Más que la imprenta, que modifica la escritura hasta hacer posible los semanarios, ilustrados con la fotografía, el cine consigue más eficientemente su objetivo dado el carácter esencialmente visual de la cultura moderna occidental.³ Incluso en los detalles más nimios, pero nunca insignificantes, si hemos aprendido con Benjamin la lectura de los rastros, puede notarse esta preponderancia. Hoy podemos conversar (día—logar) sobre el color de los extraterrestres o la forma de sus naves de transporte, y nadie tiene porque poner en duda de principio el sentido de la discusión (evidentemente son verdes y sus naves son redondas, platillos volantes).

7

Pero la potencia del cine se ha visto incluso superada, al menos en intensidad, aún no en amplitud. La era digital *ya está aquí*. Si el cine produce una realidad visual lo hace, fundamentalmente, sin necesidad de modificar los mecanismos técnico-visuales de creación, cambiando, en este aspecto y con referencia a la actuación teatral, aquello que caracteriza al cine: ser un mecanismo.⁴ El mecanismo permite modificar la realidad por el procedimiento del «montaje», cuya importancia no ha dejado de ser remarcada en el campo de la técnica cinematográfica. Dos átomos de realidad (si pudiera hablarse así con algún sentido) pueden producir realidades distintas dependiendo del montaje, de la unión entre ellos realizada en la sala de montaje.⁵ Pero en la visualidad digital lo que podía intervenir por el montaje resulta ser todo, el «átomo visual» es ya producto del montaje, puede ser creado desde su raíz. No es solo el tratamiento digital de la imagen (supuestamente «real» u «original» ella misma, se dirá), sino ya la «imagen de síntesis», absolutamente despegada de la vieja «realidad». La técnica de la producción digital de imágenes permite, en toda su potencia, ampliar esa producción no solo a las imágenes visuales, sino incluso a las auditivas, las táctiles y, están en camino, olfativas, gustativas y cinestésicas.

8

Este aumento cuantitativo de potencia creadora no debe velar que se trata de una transformación cualitativa. El viejo sueño, o pesadilla, de Descartes, de una *res cogitans* que nada sabe del cuerpo y que tanta literatura sobre el llamado problema mente-cuerpo ha generado, ya se puede palpar, tan cercano está. La «realidad virtual», ella misma

³ Véanse los textos de Paul Virilio: *La máquina de visión*, Cátedra, Madrid 1998, y el más histórico y global de Rosalind Krauss: *El inconsciente óptico*, Tecnos, Madrid 1997.

⁴ Benjamin dedica a esta distinción y a sus profundas consecuencias las secciones 8 y 9 de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

⁵ La historia del cine está llena de casos en el que la película final exhibida no responde a los gustos y criterio del director (el autor) sino que se ha visto mediatizada, o directamente censurada, por el estudio cinematográfico a través del montaje de la película.

creada y sintetizada en el medio digital, se presenta con la doble faz de todos los grandes inventos que en la historia han provocado un cambio epocal: deseada y temida; objeto de deseo por la fascinación de las nuevas posibilidades que crea y temor a la apertura de una nueva puerta que nadie sabe donde nos conducirá. Esta nueva realidad, punto de llegada actual del proceso histórico de creación de realidades (o mundos, como se prefiera), subvierte conceptos tenidos por fundamentales en la realidad visual y material presente. Incluso más de lo que Paul Valéry anunciaba para el nuevo arte.⁶ Se subvierten los viejos tópicos del espacio, del tiempo, incluso de la coseidad y, con ello, de la identidad.

9

La última identidad es la del cuerpo. No significa ser «la última identidad» el ser la más clara ni, tal vez, la más distinta de forma inmediata. Podría significar que, al margen de disquisiciones metafísicas, su pérdida nos hace entrar inevitablemente por la puerta del reino de lo patológico. Lo dejaremos al margen de nuestro camino: el ejercicio de la filosofía consiste en realizar excursiones por ese reino, pero volver y narrar lo visto. Quedarse en él y no volver es enmudecer, desaparecer en el caos de lo sin-palabra. El cuerpo es lo más propio. Es lo mío que se pone en la *comunidad* más primeriza, en lo *común*. Es la *Gemeinschaft*. Pero incluso lo más mío es ya una construcción. El individuo no se mueve en ningún momento en el terreno de la pura animalidad. Como individuo es ya animal cultural, sea cual sea la simplicidad o primitividad de esa cultura, complejo de estructuras simbólicas cuyo fin es recrear y reproducir la vida de la especie. Como individuo es elemento individualizado, diferenciado en algún grado, separado y diferente de lo más común, diferente en la comunidad. Igual y diferente a la vez. Es y ha sido la tarea de la antropología despejar esa ecuación de lo «igual y diferente a la vez» en el individuo de la especie humana: tanto de la antropología cultural como de la antropología filosófica, en cuanto reflexión de segundo grado. Sólo es un síntoma de la centralidad de la cuestión para la vida social actual el que se haya convertido en un lema político.

10

El nivel más alto de culturización es aquel en que las diferencias —que siempre separan, analizan (del griego *ajnaluvw* soltar, deshacer, separar) lo que se ha recibido como un todo más o menos informe— se establecen para subvertir o diferenciar en el

⁶ Paul Valéry escribió en «La conquista de la ubicuidad»: «Ni la materia, ni el espacio, ni el tiempo son desde hace veinte años lo que eran desde siempre. Hay que esperar que tan grandes novedades transformen toda la técnica de las artes y de ese modo actúen sobre el propio proceso de la invención, llegando quizás a modificar prodigiosamente la idea misma de arte.», en Paul Valéry: *Piezas sobre arte*, Visor, Madrid 1999, pag. 131, trad. de José Luis Arántegui. Es esta la cita que Benjamin utiliza significativamente como motto de *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*.

ámbito de lo más fundamental, de lo más mío, de lo más constituyente pero, a la vez y a causa de ello, de lo más mítico, de lo que se presenta investido de una fuerza «natural» irrebalsable, fuerza sagrada o, en palabras de Benjamin, como el destino que se cierne sobre nosotros dominándonos y sustrayéndonos la capacidad de individuación, elemento básico de la cultura y del individuo.⁷ Es la transgresión en su nivel más alto posible pues se realiza de lo más básico e inmutable, el orden físico-biológico. El sexo, que no la sexualidad en este primer momento, puede presentarse pues como la última frontera, el último límite de lo mítico, de aquello que el individuo en su espontaneidad y libertad no puede cruzar.

11

La época digital podrá transmutar los conceptos del arte y de lo simbólico en general por la introducción de medios técnicos que transforman la producción, la transmisión y la recepción de las imágenes. Pero, se dirá, no podrá transmutar igualmente el orden del sexo natural (en el sentido de biológico, físico, objeto de una ciencia natural, la medicina) pues no puede crear ni un nuevo sexo ni modificar las condiciones de su percepción, tal como ha hecho con la imagen. Sin embargo: (a) ¿no hay ya una transmutación cuando hablar de «sexo» es enormemente ambiguo y en el campo polisémico en que habita siempre debe precisarse si se está refiriendo a sexo biológico (genitales, en definitiva), carácter sexual asumido o carácter sexual al que se proyecta un individuo por medio del deseo?, (b) ¿no hay ya una transmutación cuando al hablar de erotización o fuerza erótica la situamos no ya en los genitales sino en la capacidad de tener y provocar deseo?, (c) ¿no hay ya una transmutación en el ámbito de lo sexual humano cuando las coordenadas de espacio y tiempo en que se desenvuelve y realiza, las formas de administrar el deseo y los modos de consumación de los impulsos eróticos adquieren unos rasgos nuevos e imposibles en la época anterior?

12

La imprenta no creó al novelista, no desautorizó la imagen sacra, no vació de experiencia al individuo, pero facilitó cuando menos los medios y dio la oportunidad para iniciar el proceso. La época digital no crea una nueva sexualidad, pero da los medios y la oportunidad para consumir transformaciones incubadas durante largo tiempo, proyectos siempre dejados al margen, y posibilita la eclosión de formas nuevas de vivir lo humano, transitorio hasta en los límites dentro de los que se puede mover. Y si lo humano no se define de forma substancial o esencialista —y en ello consignamos una de las grandes conquistas de la autonomía de lo humano, desligado ya de los grandes Padres de la religión o de la ideología— entonces son las condiciones de producción y

⁷ Véase en *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* el «Epílogo». Además las referencias contenidas en *El narrador* (1936) y en *Franz Kafka* (1934).

reproducción de lo humano, y también las condiciones que la posibilitan, las que definen el ser del hombre. Si se transforma el espacio y el tiempo de la imagen —como decía Valéry— entonces se transforma la imagen, si se transforman las condiciones de posibilidad de la sexualidad y, además o con ello, las condiciones en que se da (se crea y re-crea), entonces se transforma la sexualidad y nos encontraremos con una nueva sexualidad. Entonces, como en Benjamin respecto a la obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica, el trabajo será explorar, discernir y explicar esta nueva forma, y el peligro será utilizar las viejas categorías, cuya única propiedad segura es posibilitar una lectura regresiva, reaccionaria, de la nueva realidad.

13

¿Qué facilidad y qué posibilidad ofrece la era digital en el ámbito de una nueva sexualidad transgresora de los viejos límites? ¿A qué sexualidad nos referimos? Para la historia de la sexualidad (ya contada en parte por Michel Foucault)⁸ la existencia de objetos claramente identificadores ha sido determinante y determinista. Esto es, el sexo correspondía a unos órganos genitales fisiológicamente determinados y sobre él se amoldaban el carácter, la función, el deseo y los rituales de la persona propietaria, ya siempre definidos por un estereotipo en dos colores, o en dos estereotipos sexuales, santificados por el orden social. Pero ahora pueden separarse, no sólo de un objeto (en este caso unos órganos anatómicos) sino también, y de forma mucho más importante, desligar lo que es culturalmente propio de la conducta humana de una raíz natural y, por ello, fija, heredada y difícilmente superable (aunque la técnica también ha provisto en este siglo de medios para superarla). Es en este segundo campo donde el cambio cultural, y la época digital tiene que ver con él, incide directamente, modificando la naturaleza por dos vías: el aumento del poder tecnológico de disposición sobre lo natural y, por otra parte, mediando, relativizando, reestructurando la influencia y el peso de lo natural en el conjunto de la cultura.

14

Si nos centramos en las distinciones en el campo de la sexualidad humana partiremos de la antigua oposición absoluta masculino-femenino abarcando todo el campo, mejor dicho, abarcando la casi totalidad del campo, dejando en sus márgenes, interiores o exteriores, tanto da pues siempre son marginales, conductas, actitudes, posiciones que no se adaptan a uno de los polos de la oposición. Ahora debemos distinguir entre el *sexo*, definido como la suma de elementos sexuados del organismo, los cuales capacitan normalmente como «inseminador» o como «gestadora» y que tienen su manifestación más visible en los genitales. Ya aquí la dualidad no cubre todo el campo, pues hay un pequeño porcentaje de personas que nacen con elementos propios de uno y otro sexo.

⁸ En su conocida *Historia de la sexualidad*, ahora en Siglo XXI, Madrid 1978, 3 vols.

Con lo cual el sexo debe especificarse como sexo cromosómico, gonadal, genital, morfológico, hormonal o neuro-cerebral. Por otra parte un *género* o identidad sexual, definido como el sentido subjetivo de pertenencia a uno u otro colectivo sexual (masculino o femenino), la identificación con los que se perciben iguales o semejantes. La identidad sexual es uno de los elementos constituyentes del sexo como un todo biológico y es el más básico instinto sexual, condicionando a la propia sexualidad o instinto de apareamiento, y siendo depositaria de la imagen psicológica del propio sexo. Finalmente una *sexualidad*, definida por el uso que se hace del sexo con el fin de aparearse. Por lo general se tiende a establecer relaciones sexuales con individuos del sexo opuesto (es decir, que son percibidos como psico-sexualmente opuestos y genítalmente complementarios), pero hay un número importante de personas que sienten atracción por otras de su mismo sexo (psicológico, genital y morfológico), y también hay quienes se unen sexualmente a otras personas sin importar cuál sea su sexo. En este aspecto incluso en un pequeño número de casos no es posible determinar si una unión es heterosexual u homosexual, por ejemplo cuando las personas implicadas poseen sexo genital opuesto pero sexo morfológico-anatómico idéntico, o sexo genital opuesto pero sexo psicológico idéntico, o sexo morfológico-anatómico opuesto pero sexo genital idéntico.

15

La variedad de las posibilidades, la multiplicidad de las cuales es evidente por un simple cálculo de combinatoria matemática, pudiera no implicar necesariamente su existencia, al menos en una época donde la realidad viene definida esencialmente por la presencia, y esta fundamentalmente por la presencia fáctica, física. Pero con una simple transformación de esta concepción de realidad se traen a primer plano un conjunto de las posibilidades existentes, de aquí la importancia de rastrear las posibilidades y de afirmar, en nuestro caso, las nuevas posibilidades traídas a primer plano por la digitalidad. Esta ha ayudado enormemente, ciñéndonos exclusivamente al campo que investigamos, a la apertura del complejo de posibilidades pre-existentes o que se manifiestan cuando las posibilidades existen. En este caso la eclosión de todos los fenómenos que, en su conjunto, forman el llamado movimiento «tranny» o, simplemente, «trans»,⁹ es la realidad advenida precisamente gracias a (lo cual no implica «debido a») la digitalidad.

16

¿Qué es lo que agrega o modifica la época de la digitalidad? En todo caso afectará no a los hechos, sino a la interpretación, la regulación y las posibilidades de las conductas que con estos hechos se lleven a cabo. Modifica el espacio y el tiempo, y esto,

⁹ «Movimiento tranny» y «manifestación tranny» son los nombres dados a las manifestaciones, y por extensión a sus canales, que comportan un intento de transformación de la «normalidad» en el campo de la sexualidad. Se trata, y de forma consciente, de una transgresión y no de una marginalidad. Véanse, en la *red* y como ejemplo, los sites *femineas.com* o *Hispatrans* en *erosgal.com*.

como ya escribía Paul Valéry y recordaba Walter Benjamin, es determinante no sólo para el contexto, las circunstancias o cualquier otra circunstancia modificativa externa al fenómeno, sino que es transformadora del fenómeno mismo. En la época digital los fenómenos pierden, como en la sensibilidad interna kantiana, ya definitivamente el espacio, pero incluso podría decirse que el tiempo viene de tal forma dislocado que pierde sus características «normales», las que han regulado la temporalidad de occidente durante siglos. Todo ello modifica substancialmente la materialidad y, con ello, la propia realidad. Deja de ser una metáfora o una interpretación política de los hechos para pasar a ser una descripción aquello de que «lo que no se ve no existe» o «lo que no aparece en los media no existe». En los sucesos políticos hemos asistido a la manipulación del poder respecto a fenómenos que no han existido, más difícil es hablar de manipulación (por supresión) de hechos que sí han existido, en todo caso el fenómeno de la manipulación de la realidad en el ámbito de la vida cotidiana no se presente de forma tan evidente como en otros ámbitos, todavía, pero, en cualquier caso está ahí.¹⁰

17

Para una concepción firmemente asida a la noción común de realidad la pregunta que planteará a modo de refutación, en el ámbito concreto que hemos traído a colación, es la siguiente: ¿Es un cambio de la sexualidad en sí o de la percepción de la sexualidad, tan solo? Está claro que la diferencia de concepción estriba en el peso y valor del «tan solo» final. En Benjamin encontramos, en los párrafos que dedica a remarcar la importancia de la reproductibilidad técnica moderna,¹¹ frases que dejan entrever la nueva concepción que introduce el cine y la fotografía, como medios técnicos más avanzados en su época, por lo que se refiere a la percepción. Frases como: «Dentro de grandes espacios históricos de tiempo se modifican, junto con toda la existencia de las colectividades humanas, el modo y manera de su percepción sensorial. Dichos modo y manera en que esa percepción se organiza, el medio en el que acontecen, están condicionados no sólo natural, sino también históricamente» y «la recepción en la dispersión, que se hace notar con insistencia creciente en todos los terrenos del arte y que es el síntoma de modificaciones de hondo alcance en la apercpección, tiene en el cine su instrumento de entrenamiento». Estas muestran que la realidad no es más que su percepción, que «percepción de la realidad» no indica una relación entre dos mundos que previamente a la relación son en sí mismos, sino que los dos polos solo se dan simultáneamente en cuanto entran en relación, que no hay realidad sin percepción del mismo modo que no hay percepción sin realidad.

¹⁰ No entramos en el tema filosófico, sociológico y psicológico de la «construcción social de la realidad», pues lo que se plantea a partir de Benjamin no es principalmente la adjetivación de «social» (como no lo sería la de «patológica», «políticamente progresista» o cualquier otra), sino el hecho mismo que «realidad» va unida a «construcción» y no a «dación».

¹¹ *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, parágrafo 3.

18

En la sociedad del espectáculo, en el mundo como supermercado,¹² ¿qué diferencia existe entre ser percibido y ser real?, ¿cuál es el concepto de realidad, si dejamos de lado la vieja concepción substancialista que a la postre, en el sentido común, reduce realidad a materialidad sensorial? Estamos ante la necesidad no de una nueva sensoriedad, sino de asumir conscientemente y así dar la palabra a la nueva sensoriedad que se está ya manifestando hegemonícamente a partir de la adición de la digitalidad al mecanismo técnico que representa el cine al que Benjamin dio, por primera vez, su real valor. Así, en el cine, para seguir con la intuición de Benjamin, podemos mostrar la concepción ya predispuesta a ser aceptada que aparece en películas como *The Matrix* (1999), donde Morfeo (curioso y nunca tan bien elegido nombre del habitante consciente de la nueva situación) explica a Neo (el nuevo habitante, el que aún no es consciente de la realidad y cree en la vieja realidad) lo que es *Matrix*, la matriz origen de todo, que nos envuelve y que, como saben los hermeneutas, solo por una rotura con la tradición recibida es comprensible: «Es el mundo que ha sido puesto ante los ojos para ocultarte la verdad». También, en otro sentido, *Blade Runner* (1982) adelantaba la posibilidad de habitantes de la tierra totalmente artificiales, replicantes, replicas de los verdaderos, introduciendo la dialéctica benjaminiana de copia y original. ¿Quién es replicante y quién no? Era la pregunta inútil, absurda y sin respuesta que se planteaba el protagonista en un momento, para después caer en el desconcierto de quien sabe que si hay respuesta, ésta no dice nada. Curiosamente, en ambas simulaciones del presente, resuenan los ecos de la vieja caverna platónica, así Mr. Reagan (o Cifra, depende del mundo) rechaza el esfuerzo afirmando aquello tan viejo de «la ignorancia es la felicidad». El final, puesto que *Matrix* es control, es la utopía operante de «un mundo donde cualquier cosa sea posible», donde lo preformado, el destino, lo ya programado, deja de ser operante. En Benjamin sería la muerte de la violencia del destino a favor de la vida del individuo, libremente acogido en una tradición de sentido.

19

Volvamos a Walter Benjamin. Sus ensayos, y en concreto *La obra de arte* tienen la riqueza suficiente para, seis décadas después, seguir proveyendo de intuiciones para analizar nuestro presente. Nos queda ver el final de la historia, o la dirección hacia el final, hacia donde apuntaba Benjamin, para discernir si nosotros podemos seguir apuntando en la misma dirección con unos bártulos que hemos recogido de su maleta. La posición general de Benjamin podría calificarse de «conservadora» (de la autonomía de la obra de arte frente a los reduccionismos fascista y comunista, de la tradición y de lo que representa de carácter simbólico la obra de arte), pero podría designarse mejor como «mediadora», pues frente a todo reduccionismo defiende el carácter autónomo de

¹² Tomo las etiquetas, además de algunas intuiciones, pero no necesariamente todo el planteamiento, de Guy Debord: *La sociedad del espectáculo*, Pre-Textos, Valencia 2000 y Michel Houellebecq: *El mundo como supermercado*, Anagrama, Barcelona 2000.

la obra, carácter autónomo también mediado que es lo que la hace una señal de la sociedad que la produce, de forma mediada, pero no es una obra independiente de su contexto. En el caso que nos ha ocupado eso significa que el contexto, los medios de producción y consumo, pueden alterar, y alteran, las posibilidades de recepción de tal forma que aparezcan realidades allá donde estas no existían o no se percibían, que sería, a la postre lo mismo, pues en ambos casos su ausencia (mejor dicho, su presencia ausente, el rastro de una ausencia) se impondría en forma de hecho natural, inmodificable. Es un planteamiento utopista y conservador-revolucionario, pues no concibe leyes naturales que sujeten el destino, sea de la reacción sea de la revolución; contra el destino natural, siempre violento, defiende la espontaneidad individual y la capacidad de encontrar una brecha dentro del bloque.

20

Nuestro paseo por algunos rincones del presente tenía la intención de revivir a Benjamin. Como en él, analizar las producciones del presente, aquellas que nos permitieran encontrar en ellas la huella de la redención, para renovar su pretensión, desvelar lo ante los ojos que está puesto con el fin de no ver la verdad, una verdad que él atisba en la liberación, aunque siempre momentánea, de la violencia del destino para recuperar la espontaneidad del individuo, incluso la espontaneidad de crear nuevas tradiciones desde las que comprender el presente. Los medios técnicos de reproducción se han convertido, como él mismo ya previó, en fines en sí mismos, y no solo en objeto de contemplación. Han transformado esencialmente la realidad pues han transformado el espacio y el tiempo, el modo y la manera en que debemos prepararnos para lo que nos ofrecen, que es siempre la realidad mediada. Los medios son esa mediación, ergo esa realidad. Si la ignorancia no es la felicidad entonces debemos mirar más allá y ver nuestra propia mirada, pues en ella ya está contenida la realidad. Ahora puede aparecerse ya, gracias al extraordinario desarrollo de los medios técnicos, la digitalidad como última oleada, que lo natural es ya mediado y que toda mediación es creación. Una estética no puede volver hacia atrás, ahora que hemos llegado a una cima, y seguir usando sus viejos conceptos como si ignorando, cerrando los ojos, lo que está ante ellos desapareciera. El medio es el creador; hemos visto como puede mediar en una realidad emergente, se trata de aprovechar estas emergencias, antes que cerrar los ojos ante ellas.

INFLUÈNCIES DEL CONCEPTE D'AMOR DE JOAQUIM XIRAU SOBRE L'ESPIRITUALITAT DE JOAN MASCARÓ I FORNÉS

Joan Miquel Mut

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Aquest article pretén ser una anàlisi dels factors clau del pensament de Joaquim Xirau des del punt de vista de la influència que varen tenir sobre el pensament de Joan Mascaró i, a la vegada, una comparació amb la filosofia índia clàssica reflectida en els *Upanishads* i la *Bhagavad Gita*, així com amb el budisme primitiu. Els eixos principals tractats són:

- La funció de la filosofia com a eina soteriològica, com a possibilitat de donar sentit a la vida.
- El concepte i la funció de l'amor com a transformador de la visió de la realitat i les seves semblances amb el concepte de devoció (*bhakti*) a la *Bhagavad Gita*.
- Paper de la mística, sobretot de la de caire devocional, en la percepció de la realitat i «creació» de l'actitud vital.
- Paral·lelisme entre la concepció ètica de Xirau i el concepte hindú de *Dharma*.

ABSTRACT: This article is an analyse of the key factors of Joaquim Xirau's philosophy from the point of view of the influence in the J. Mascaró's thinking and, at the same time, a comparison with the classic Indian philosophy from the *Upanishads* and the *Bhagavad Gita*, and the oldest Buddhism. The main subjects are:

- The philosophy aim as a salvation tool, as a possibility of giving sense to life.
- Concept and aim of love as transformation of the vision of the reality and its similarities with the concept of devotion (*bhakti*) in the *Bhagavad Gita*.
- Role of mystics, mainly devotional one, in the perception of reality and creation of de vital attitude.
- Parallelism between the ethics conception of Xirau and the Hindu concept of *Dharma*.

Introducció

Per entendre les idees de Joan Mascaró (1897-1987) és clau la figura de Joaquim Xirau (1895-1946), ja que un dels conceptes més importants dins la seva filosofia és precisament el concepte d'amor i la seva anàlisi, mentre que Mascaró considerava l'amor com una part clau del missatge espiritual de tots els temps. Ja l'any 1961, quan va escriure la seva recopilació de texts sagrats *Llànties de Foc*, els va classificar sota tres grans capítols anomenats *Llum*, *Amor* i *Vida*, recollint així les tres vies clàssiques índies de creixement espiritual, del *Ioga: Jñana*, *Bhakti* i *Karma* (saviesa, devoció, treball)

Mascaró i Xirau es conegueren a Cambridge amb motiu de l'estada allà del segon durant el curs 1929-30. Xirau, que era catedràtic de la Universitat de Barcelona, va ser

degà de la Facultat de Filosofia i Lletres durant la Segona República. Mascaró en va ser nomenat l'any 1933 professor d'anglès i sànscrit a proposta de Xirau. Varen mantenir una estreta relació, primer personal i després epistolar, fins a la mort del darrer a l'exili a Mèxic l'any 1946. Mascaró es considerava un deixeble de Xirau i sobretot fou hereu de la seva aproximació a la noció d'amor com a superació de l'individualisme, de l'egoisme, del materialisme i de l'intel·lectualisme. Un dels llibres clau de Xirau fou justament el titulat *Amor y Mundo* (1940) que descriuré breument en aquest article.

Per fer-nos una idea de la influència de les idees de Xirau sobre Mascaró i de l'estimació i la veneració que sentia per ell, res millor que llegir el comentari que va fer precisament a aquell llibre en una carta d'agost de 1941:

«És un llibre escrit amb amor que pensa i amb pensament que ama. El resplendor de Plató i del sol del Cristianisme se troben en una mateixa claror en la seva visió. És pensament filosòfic expressat en forma bella: l'ideal grec on els pensadors eren artistes. No crec que el Prof. Broad ni l'Escola filosòfica de Cambridge estimarien el seu llibre. Això és un honor per a vostè. El pensament esdevé més i més científicament petit. Sols volen "facts" i se'ls escapa l'Esperit i la vida de les coses. Per a mi el pensador poeta és el suprem pensador. Ho foren els grans vidents dels Upanishads, ho fou Plató i Sant Agustí. La poesia és la vida de tot pensament gran i bell. I la poesia és amor [...] La paraula de Déu creadora que va dir "Fiat lux" és l'amor creador. L'amor que crea les coses belles» (Mir, G. 1998, 2: 267).

Xirau estudià a Barcelona i a Madrid i rebé una forta influència d'Ortega y Gasset, i de Manuel Cossío, de la Institución libre de Enseñanza, així com de l'anomenada Escola de Barcelona, sobretot de Jaume Serra Húnter, i dels seus mestres amb la seva filosofia del *sentit comú*. Considerava Cossío com el més alt exemple a seguir, perquè ell pensava que era l'encarnació de l'esperit humanista espanyol, amb el qual ell mateix s'identificava. A més a més, es *considerava* com a profundament religiós i cristià. Aquests posicionaments —humanista i cristià— el dugueren a preocupar-se per l'educació com a eina de millora i superació de les persones, i, per tant, de millora de la humanitat. Es considerava català i pertanyia a la Unió Socialista de Catalunya. Mantenia una posició republicanocatalanista amb tot el compromís polític i lingüístic que això representa. D'una forma un poc esquemàtica el podríem classificar com un intel·lectual humanista i cristià, arrelat en la tradició catalanista de caire progressista.

La funció de la filosofia

Analitzant ja el seu pensament, Xirau considerava la filosofia com una *necessitat ineludible*, com l'únic camí possible que pot salvar l'home del sense sentit de la vida. Precisament aquest sense sentit és el problema real de l'home. La filosofia és per Xirau un camí de salvació, una forma d'omplir de sentit la vida de l'home. Aquesta finalitat soteriològica coincideix amb l'objectiu de les filosofies i tècniques espirituals orientals que tant estimava Mascaró. L'objectiu del camí del ioga que ens mostra la *Bhagavad Gita*, o del *Jñana Ioga* (Ioga del coneixement) que mostren els *Upanishads* és el de l'alliberament de les cadenes del món sensible, de prendre consciència de l'essència transcendent de l'home. De forma semblant, el missatge del budisme recollit al *Dhammapada* ens mostra l'existència com a dolor i el camí que ens mostra Buda és precisament el que ens duu a la superació del dolor. Els objectius de la literatura

espiritual divulgada per Mascaró coincideixen totalment amb l'objectiu de la filosofia segons Xirau. La forma d'obtenir la salvació que proposen tant Xirau com el ioga o el budisme són molt semblants, per no dir que són, en els seus aspectes essencials, exactament iguals, amb les matisacions imprescindibles, fruit de la procedència des de cultures tan allunyades.

Aquest sentit humanista de la filosofia es contraposa, i és de fet una reacció de Xirau, al *materialisme* derivat del positivisme de finals del segle XIX, que redueix la vida i les seves manifestacions —incloent-hi la ment humana— a lleis purament mecanicistes; i al *relativisme* moral, pel qual es perd el sentit de parlar de *veritat, bondat, bellesa*, etc. En el món que ens dibuixen el materialisme i el relativisme pareix que la vida perd tot el seu sentit i finalitat. En aquest context, la filosofia té un profund sentit religiós, un sentit que vol transcendir la superfície material o, com dirien els hindús, el vel *maya* o de la il·lusió, que constitueix el món que rebem a través dels sentits.

«Sólo por el amor es posible llegar a la clara conciencia de un destino humano. Pero esta función enaltecadora se realiza por caminos esencialmente diversos»
(Xirau, J. 1940: 31).

Aquest sentit antimaterialista i aquesta lluita contra la moral egoista que ataca els valors universals és també una constant en el pensament i l'obra de Mascaró. El món de l'esperit, dels valors, de l'amor, de les visions..., sempre estava al centre del seu pensament, oposant-se a la grolleria i l'egoisme materialista tan estès a la nostra cultura. Com a exemple d'aquest posicionament podem llegir a la carta enviada a Gabriel Alomar i Villalonga per l'abril de 1941:

«El materialisme científic, filosòfic o polític és el perill més gran que veig en els temps d'ara. Anhels de justícia i veritat i fins i tot d'humanisme il·luminen amb ràpida claror de llamp la fosca d'egoismes individuals i nacionals, però sols el Sol de l'altruisme, d'un altre “Jo som” etern, ens ensenya el camí i la fi [...] El gran problema no està en donar vida a coses mortes sinó en trobar la vida de les coses eternes [...] jo crec més en la visió platònica que en la lògica aristotèlica però sobretot en les visions de vida espiritual de tots els llibres sagrats»
(Mir, G. 1998, 2: 60).

L'home té així un únic camí que pot donar sentit a la seva vida i això ho pot obtenir quan pot exercir el seu esperit en la lectura del món, que és l'expressió de Déu:

«En el mundo y por el mundo se revela Dios al hombre. El mundo es un libro henchido de misterio, pero impregnado de palabra de Dios. Ejercicio del hombre es interpretar el misterio del mundo para hallar en él la palabra luminosa. Es preciso interpretar el libro como un mundo y el mundo como un libro y hallar en uno y otro su sentido inteligible»
(Xirau, J. 1940: 35).

Aquesta metàfora que expressa literàriament la realitat ontològica, la trobam després de forma repetida a les cartes i els escrits de Mascaró i, en qualque cas, lligat amb citacions d'una altra de les influències clau en el seu desenvolupament espiritual i intel·lectual: Ramon Llull.

«Els vents de llibertat bufen fort per tot el món, i l'esperit de l'home no se cansa: tot va a la fi de cap a la bondat i bellesa. Com Ramon Llull va veure bé: “Llibre és el món per aquells que saben llegir.” I què gran i dolç és pensar que tots podem llegir el Llibre i podem veure l'Escriptor del Llibre d'aquest univers. Però l'aprendre a llegir és cosa de reviuire dins les coses eternes»
(Mir, G. 1998, 1: 150).

Xirau propugna l'ús de la fenomenologia com a eina d'investigació filosòfica i se situa com a seguidor de Husserl i les seves *Investigacions lògiques*. Desafia la ciència i el científisme, a la vegada que els critica, demanant-los quina seria l'anàlisi possible davant unes realitats tan intangibles i humanes com són l'amor i els valors: la ciència els redueix a instints libidinosos i convencions socials. D'aquesta forma nega una realitat *viscuda*, la realitat *radical* en l'estat emocional de les persones, i la substitueix per una hipòtesi només pel fet que pot tenir cert reflex en el món sensorial. Prefereix ometre una realitat que intersubjectivament no pot ser negada només pel seu caràcter intangible, i intenta explicar-la des d'una perspectiva merament sensorial, oblidant que no tots els fenòmens són senzillament físics.

Malgrat que es considerava un seguidor de Husserl, criticava el seu intel·lectualisme de forma molt severa. Si res ha de tenir primacia per a la filosofia, això ha de ser precisament allò que és *valuós* enfront d'allò que és *indiferent*. Són aquestes coses valuoses les que realment poden donar *sentit a la vida*, que és, com ja hem vist, la raó de ser de la filosofia. Hem d'investigar els valors, però els valors tenen sentit només quan s'analitzen a través de la consciència amorosa; l'amor és on es constitueixen els valors, és on trobam la finalitat de l'existència. Per això, per Xirau l'anàlisi de l'amor es converteix en la vertadera *filosofia primera*, l'amor és la clau que pot dur l'home a la seva salvació, a trobar sentit a la vida i superar el materialisme i el relativisme.

Per a l'anàlisi de l'amor, de la consciència amorosa, Xirau utilitzarà el mètode fenomenològic, és a dir *posarà davant els nostres ulls* la realitat que tracta d'investigar: l'amor. Es tracta, per tant, de dur a terme una descripció que ens permeti comprendre el fenomen, és a dir, fer-nos-el present i evident. No es tracta d'explicar, la filosofia no ha d'explicar res, ha de ser *pur veure*, comprendre sense recórrer a cap hipòtesi.

Aquesta concepció de la filosofia com veure no deixa de recordar-nos la concepció mascarònica de *Llum*, de Visió, del Ioga del Coneixement (*Jñana Ioga*). En el seu article *Una estrella d'orient. Un comentari sobre el Bhagavad-Gita*, en diu:

«La llum dels Upanishads esdevé vida i amor al Bhagavad-Gita [...] Hi ha, de totes maneres, una resplendor al centre del Gita que ens recorda la llum de l'ànima als Upanishads. És la saviesa, la saviesa suprema, Jñana, vista pels veritables filòsofs, aquells qui Plató anomena "amants de la visió de la Veritat". Per al Bhagavad-Gita, aquesta Jñana, la saviesa espiritual, la visió espiritual, és en veritat la Llum de Déu [...] La llum de la saviesa esdevé el foc de purificació, i llavors l'acció es transforma en saviesa, l'egoisme de les accions es crema i qualsevol cosa que es faci esdevé una ofrena sagrada» (López, G. 1997: 69).

Concepte i funció de l'amor

Per Xirau l'amor no és un regal que s'ha fet a l'home, l'amor és una conquesta a través de la història. De fet, res que sigui autènticament humà no ha estat regalat; l'amor, el sentit moral, el coneixement..., han hagut de ser conquerits a través de la nostra història mitjançant un esforç, tant a nivell filogenètic com a nivell ontogenètic. És un aprenentatge ingent de la humanitat que s'ha de reproduir després a nivell individual.

La seva recerca sobre el sentit de l'amor comença amb l'examen de les diferents tradicions, sobretot dues: la cristiana i la grega. Nogensmenys, aquest examen no significa acceptació dogmàtica d'allò que digueren aquestes tradicions. S'examinen els descobriments que cada tradició pot aportar, i tractam de descobrir nosaltres mateixos

aquesta realitat, hem de *veure* la realitat d'allò que és l'amor. L'amor, així no és cap procés psicofisiològic, l'amor és una actitud radical davant l'experiència de la vida, l'amor és, abans de res, una *actitud de lliurament* que emmarca la nostra existència i li dóna sentit.

«No es el amor, en sentido estricto, un “contenido” de la conciencia, sino una forma peculiar y permanente del espíritu, una actitud radical de la vida que condiciona los fenómenos y los contenidos y les presta una orientación y un sentido»
(Xirau, J. 1940: 92).

Perquè puguem lliurar, entregar, és imprescindible que l'esperit estigui ple, que vessi; és necessari que hi hagi abundància de vida interior. Aquesta és una aportació del cristianisme, ja que els grecs desconeixen la realitat de la intimitat personal, el seu món és un món d'exterioritats. És un món de coses, de sòlids. Pels grecs les coses cerquen la seva perfecció i l'amor és justament aquesta aspiració a la perfecció. Amor és, per Plató, l'aspiració a la Bellesa eterna. Aristòtil ens diu que Déu mou el món per la força de l'amor, però quedant exclòs ell mateix de la possibilitat d'amar, ja que és perfecte i immutable.

El cristianisme ens duu una concepció radicalment diferent, ja que ens diu que Déu *és* amor. I no tan sols això, Déu és l'únic de qui pot dir-se que pot amar de forma perfecta. L'amor humà no és conseqüència d'aspirar a Déu, com diria Plató, sinó que és una gràcia divina, una donació gratuïta i l'únic que cal fer és adoptar una actitud de submissió davant el regal de l'amor. L'amor no és una força ascensional, sinó que ve de dalt. Déu ens ha estimat i així ens ha fet descobrir la realitat de la intimitat, de la persona. Només de la intimitat personal pot sorgir l'amor, i només un esperit ple pot arribar a amar, l'amor implica fortalesa. Al contrari del que pensava Nietzsche i seguint Max Scheler, l'amor requereix *plenitud personal*, no és una mera simpatia sentimental, passiva, compassiva, decadent; l'amor és justament el contrari.

L'amor és així una actitud radical en la qual l'amant vessa, s'entrega de forma generosa, gratuïta, perquè el seu esperit està ple, té una gran vida interior que li permet vessar; l'amor és una força centrífuga. Per això, el paradigma de l'amor és Déu, que és amor pur.

«De ello resulta que el amor, en su forma más estricta, sólo pueda predicarse de Dios. Dios es la fuente de todo amor [...] La creación entera es obra del amor de Dios [...] No es ya Dios el pensamiento que piensa, motor inmóvil e impasible, sino plenitud espiritual, fuerza vital y personal. El espíritu es amor y el amor es vida, vida suprema y creadora»
(Xirau, J. 1940: 39).

El cristianisme ens aporta, doncs, dos descobriments. En primer lloc, la realitat personal, el recinte sagrat de la intimitat personal. I, en segon lloc, la idea d'amor com el fet de vessar d'un esperit ple de vida interior. L'amor és el lliurament des d'una intimitat personal cap a una altra intimitat. L'amor requereix un esperit ple, que no demana res i es pot lliurar sense dèficit, en una actitud expansiva des de la intimitat personal.

Mascaró ens expressa la mateixa idea en una forma més poètica i en la seva introducció a la *Bhagavad Gita*, el llibre que representa la quinta essència del camí de l'Amor del *Bhakti Ioga*, ens diu:

«Si volem viure més, hem d'estimar més. L'Amor és el tresor amagat en un camp, i aquest tresor, d'acord al Gita, és la nostra pròpia ànima [...] I contràriament a les lleis materials segons les quals donar més significa tenir menys, en la llei de l'amor com més dones més tens»
(Mascaró, J. 1962: 41).

Una altra idea sobre l'amor és que davant la seva presència és quan les coses revelen el seu valor i sentit. L'amor, després d'haver estat regalat per Déu, i també ja ho havien dit els grecs, torna a ser una força ascensional que duu l'ànima cap a la Bellesa eterna. La diferència rau en el fet que l'amor succeeix des d'una realitat personal i cap a una altra. L'amor s'aboca sobre l'amat, però el deixa intacte. No és realment una força, és una projecció ideal, espiritual. L'amor és llum i claror, i ens fa descobrir la riquesa de les coses, el seu valor per petit que sigui. Només la mirada amorosa ens pot fer descobrir la plenitud i autenticitat de la realitat. Una mirada indiferent o plena d'ira deforma la realitat i n'amputa la riquesa; de fet ens impedeix veure autènticament la realitat i només ens deixa veure'n una abstracció, una realitat grisa sense cap al·licient per a l'home, una vida sense sentit.

Aquesta idea és justament la mateixa que trobam a la *Bhagavad Gita*: «El qui en aquesta unitat d'amor, m'estima en tot allò que veu, sia on sia que visqui, en veritat aquest home viu en mi» (BG 6, 31). Aquesta coincidència sobre la concepció d'amor entre el Gita i la filosofia de Xirau ens tanca el cercle sobre la transcendència del concepte d'amor en l'obra de Mascaró. Com les paraules clau que donen títol als capítols de *Llànties de Foc*: Llum, Amor i Vida, l'amor il·lumina la nostra vida, li dona sentit. L'amor no és cec, sinó més aviat al contrari, l'amor il·lumina l'objecte estimat i el veu en la seva totalitat, tant en els seus valors positius com en els seus defectes; i l'accepta tal com és, no tal com voldria que fos. I a través de la Llum i de l'Amor, i només a través d'aquests, podem viure una Vida autèntica:

«Jo sent un centre espiritual, racional, humà ple de bellesa, d'amor i poesia i cap a ell procur anar, i donar-li la meva vida. Ja sé que puc caure setanta vegades al dia, cauré a terra en el camí, però sols vol dir que un s'ha d'aixecar setanta vegades i cap endavant! Vivim dins una eternitat i anem de cap una eternitat. L'hem de sentir, i en proporció al nostre sentiment podem dir que som vius dins una vida digna de l'ajuda del nostre Déu» (Maimó, J. 1993: 78).

D'altra banda, per Xirau, l'amor no és una actitud passiva, és pura activitat, Mascaró en diria *Karma Ioga*. La mirada amorosa veu la perfecció virtual de l'objecte estimat, veu el seu potencial ideal. En veu els defectes, però a la vegada cerca la seva perfecció a col·locar al lloc preferent allò que és superior, el potencial i els valors de la cosa estimada. La mirada rancuniosa fa justament el contrari, exalta el defecte, l'aspecte inferior de la impressió psicològica de l'objecte, i així el deforma, en fa ressaltar la negativitat. L'amor ens mostra allò que és positiu, el tassó mig ple, la rancúnia ens mostra els defectes, el tassó mig buit.

L'amor així es converteix en una vidència, ens revela el sentit autèntic de les coses i, fins i tot en les més petites, l'aspecte inferior queda subordinat al superior, magnifica l'objecte estimat.

«Por la presencia del amor la persona o la cosa amada sufre ante la mirada del amante una verdadera transfiguración. La mirada amorosa ve en las personas y en las cosas cualidades y valores que permanecen ocultas a la mirada indiferente o rencorosa» (Xirau, J. 1940: 99).

La vida sense amor és, per Xirau, una vida sense sentit. És l'amor el que pot il·luminar la realitat, fent-la més accessible, fent-la més transparent, i així donar sentit a la vida. L'amor descobreix tota la riquesa, tota la meravella del món. Una vida amarada d'amor és una vida transfigurada, una vida plena i joiosa, i a mesura que la realitat es va abeurant de la seva presència, els factors afectats es transformen per l'individu. El límit

a aquesta transfiguració és l'amor cristià, l'amor més pur; és a dir, l'amor de Déu que realitza el miracle d'exaltar allò natural de forma que passa a format part d'allò sobrenatural.

Al contrari, la rancúnia destrueix i desarticula la realitat. A través d'una mirada indiferent o rancorosa tot torna «insignificant, silencios i gris», i la realitat apareix deformada i els aspectes superiors queden ocults a la mirada de l'observador. És fàcil comprendre que només una vida il·lusionada és realment una forma de vida que paga viure. L'amor és l'eina que ens permet transfigurar la vida, omplint-la de valor, de sentit. «Sólo una vida ilusionada es realmente una vida» (Xirau, J. 1940: 104). Com podem veure, el pensament de Xirau cobra tota la seva coherència: la filosofia té com a missió ajudar-nos a donar sentit a la vida, l'amor és allò que li dona sentit, d'aquí l'interès de la filosofia en el fenomen de l'amor.

La mística

Fins ara, Xirau ens ha revelat tres característiques de l'amor, que provenen de tres tradicions. Primer, la necessitat d'una abundant vida interior que ens permeti «vessar» amor, procedent de la tradició cristiana, del concepte d'intimitat personal. Segon, la revelació dels valors superiors a través de la mirada amorosa, de la recerca i el moviment ascensional cap a la Belleza, a la Perfecció..., que prové de la tradició grega. I finalment, la possibilitat de viure una vida il·lusionada, una vida en la qual la realitat queda transfigurada, en la qual cobra autèntic sentit, que prové de la tradició romàntica. Però encara queda un altre aspecte, que a més a més és clau per a la concepció de l'amor per part de Mascaró. És la via, el camí que ens duu cap a l'amor i que prové de les tradicions místiques, és el camí dels místics cristians, del ioga, del budisme, dels bojós d'amor suffs... Ens trobam aquí en el centre dels anhels de Mascaró, en l'intent de percebre la realitat transcendent. La mística, la poesia, són el vehicle que ens pot dur a l'amor, a la vida i a la llum. Així expressava Mascaró els seus anhels d'unió mística amb el transcendent a través de l'amor:

«Les flors d'amor creixen en diverses èpoques i en diverses terres, i malgrat llurs semblances són diferents [...] L'aspiració mística mai no s'ha expressat més bellament que en les paraules de poesia puríssima del nostre gran Ramon: —“Dix l'Amic a l'Amat: Tu que umples lo sol de resplendor, umple el meu cor d'amor”» (Maimó, J. 1990: 57).

Per l'amor l'objecte estimat es converteix en el centre i el puc així considerar com un fi en si mateix i no com un mitjà per als meus propis fins. Em fonc amb l'amat, compartim les nostres intimitats personals, però sense confusió, sense que aquesta fusió representi l'aniquilació «d'Amic e Amat». L'amor exigeix respecte absolut per l'altre. Això significa que mai no el puc considerar com a *meu*, he de respectar la seva individualitat integral. De fet, si fos meu deixaria de ser ell, per passar a ser una part de mi i, com a conseqüència, resultaria que l'hauria aniquilat. L'amat ha de ser diferent a mi, l'altre ha de ser al seu lloc, no al meu. Aquesta unió no pot ser confusió, perquè per un costat «estoy fuera de mí, íntimamente vinculado a otro, pero soy yo» (Xirau, J. 1940: 108), per un altre costat, «esencial al amor es considerar al ser amado como distinto de mí, peculiar, original y personal. En el caso contrario la perfección del amor no sería sino una forma refinada de egoísmo y conduciría tan sólo a la propia satisfacción» (ibídem).

Tampoc no és possible la dissolució de l'amant en l'amat, ja que representaria també la dissolució de la relació amorosa. Si jo em dissolc en l'altre, com puc dir que l'estim? Per poder amar és imprescindible que em respecti a mi mateix. L'amor implica l'afirmació de la meua pròpia intimitat, i només a través d'aquesta afirmació puc respectar la intimitat de l'amat. Com ja hem vist, l'amor és un diàleg, una fusió i no una confusió.

Les experiències místiques constitueixen el paradigma de l'amor perfecte: l'home s'uneix a Déu, però la individualitat, la intimitat personal de l'home queda intacta. La filosofia té, doncs, un sentit religiós, en el sentit que recerca la transcendència. La filosofia ens ensenya a viure més plenament, ensenyant-nos la importància de mantenir una actitud amorosa. Una actitud rancuniosa o indiferent ens duu a una vida buida, on tot queda igualat, dissolt en la mediocritat i on els alts valors desapareixen. Nogensmenys, amor i rancúnia no estan al mateix nivell; l'amor és superior, perquè pot superar l'odi i la rancúnia, és infinitament més fort.

De la seva banda, Mascaró també insisteix en l'amor com a eina de transport místic, d'unió amb el Suprem.

«És l'amor, Bhakti, que transforma la llum en vida. I Bhakti, amor, és el vincle d'unió entre l'home i el seu Déu. Sòcrates ens diu que l'amor és el missatger entre els déus i l'home. En paraules de Sant Joan de la Creu, «és només l'amor el que uneix l'ànima amb Déu». Santa Teresa, a la seva manera casolana, diu que «el que importa no és pensar molt sinó estimar molt [...] L'amor de Déu no s'ha de construir a la nostra imaginació, sinó que s'ha de demostrar amb obres»

(López, G. 1997: 69).

D'aquest camí privilegiat per accedir a la realitat divina, la mística, Xirau puntualitza quatre aspectes essencials. El primer és la constatació que la mística no és res irracional, ja que pot estar subjecta a anàlisi. Seguint santa Teresa, ens explica l'existència de tres tipus de gràcia: primer, rebre un do de Déu; segon, conèixer la natura d'aquest bé; i tercer, saber explicar-lo i fer-lo intel·ligible. L'experiència mística és, doncs, una experiència personal que està sotmesa a la racionalitat, que es pot explicar i expressar. Altrament seria simple imaginació.

Segon: la mística no és res excepcional reservat a alguns homes. Tots els homes estan cridats a la vida mística, només han de lliurar la seva vida en imitació a la de Jesucrist. És veritat que per accedir a aquesta via és necessària la gràcia de Déu, però Déu vessa el seu amor a tots, sants i pecadors, i l'únic que ha de fer l'home és acceptar-lo amb humilitat. La submissió incondicionada a l'amor de Déu, lliurar-nos a Ell i acceptar el seu amor ens duu a la nostra fusió mística amb Ell.

Tercer: la mística és una experiència personal, per tant, és impossible arribar-hi des d'una actitud indiferent, o des d'una actitud racional. No es pot trobar Déu amb la raó, només es pot trobar Déu mitjançant l'amor. I quart: quan intentem descriure l'experiència mística hem de ser fidels a la metodologia fenomenològica i, per tant, ser fidels a la realitat. La mística és així «l'experiència radical d'una ànima elevada a termes de claredat i distinció».

La vida mística es realitza a través de quatre estadis. En el primer, l'ànima es veu cridada a «veure» i es dedica a l'ascetisme i a l'esforç, és un moment de preparació activa. En el segon, l'ànima torna passiva, receptiva, i gaudeix de moments exaltats, d'entusiasme; l'ànima vol absorbir de forma entusiasta les excel·lències que se li presenten. En el tercer, cau en el «terror», en «la noche oscura del alma» de sant Joan de

la Creu; s'adona de la seva absoluta misèria i anhela la contemplació de Déu. I finalment, arriba a la vertadera contemplació de Déu, on es fa present. És el moment de la fusió de l'ànima amb Déu, el moment del *Samadhi*.

No és casualitat que en la seva introducció al *Dhammapada*, Mascaró ens parli també dels quatre estadis per arribar a la unió mística. En aquest cas cita santa Teresa i l'Amor és el vincle, el fil que els travessa, el motor que ens empeny a Déu (1973: 16).

Com ja hem vist, aquesta fusió mística no és confusió, Déu no aniquila l'ànima, l'home manté tota la seva realitat i dignitat. L'ànima troba repòs i la vida queda transfigurada, l'home «veu» tot el sentit de la realitat i els seus infinits tresors.

Ètica i «dharma»

L'actitud amorosa radical de Xirau ens fa descobrir un nou món, en el qual la realitat de *la persona*, que ens arriba a través del cristianisme, dona sentit a aquesta nova relació. Tot amor, tot lliurament, té un requisit: l'amor i el lliurament a mi mateix, el respecte a mi mateix, la fidelitat a mi mateix. L'amor propi, l'amor a mi mateix, és la font de tot amor i és l'amor el que ens pot revelar el sentit de l'ètica. Des del *jo, persona*, em puc dirigir a *l'altre*; des del respecte al meu *jo*, puc arribar a respectar *l'altre*. L'ètica comença per un mateix. L'imperatiu moral és un imperatiu d'autenticitat, de fidelitat a un mateix, de fidelitat amb el propi projecte personal. La nostra personalitat no és res més que la meua *vocació*: una visió dinàmica que orienta la meua vida. No ser fidel a aquest ideal, a aquesta vocació, és l'autodestrucció, arribar a una pseudoexistència sense valor ni interès.

Mascaró també expressa aquest imperatiu moral que surt des de la pròpia intimitat personal, des del propi cor, són els valors per si mateixos, com una expressió de la pròpia actitud amorosa davant la vida, i així ho diu en una carta a Joan March Ques de desembre de 1956:

«Val més ésser un home bo, i morir de fam, que no ésser milionari i ésser un lladre. La bellesa d'una posta de sol està molt per damunt de l'explicació meteorològica. Un bon cor i bona voluntat està i és molt superior als estudis de cardiologia»
(Mascaró, J. 1993: 55).

Però aquesta fidelitat a la nostra vocació que ens proposa Xirau no és fàcil, és un treball dur. Significa carregar sobre un mateix l'esforç solitari de ser allò que cadascú autènticament és. Això només és possible si sobreixim amor i fidelitat; fidelitat a mi mateix, a la meua vocació. El respecte i fidelitat a mi mateix suposa i em duu al respecte i fidelitat a l'altre. Quan no valor l'altre, em destruesc a mi mateix; el respecte a l'altre implica el respecte a mi mateix. Prendre l'altre com un mitjà per als meus propis fins individuals i egoistes, considerar l'altre com una cosa significa renunciar a la meua pròpia dignitat i a la meua pròpia personalitat. En contra del formalisme kantian, Xirau ens proposa seguir el manament de sant Agustí: «Ama i fes allò que vulguis.» Quin sentit té la norma si amam?

Mascaró traduiria aquesta vocació, aquesta necessitat de ser fidel, amb el terme sànscrit *dharma*: el deure que cada home ha de complir, el deure d'Arjuna a combatre en la batalla de la *Bhagavad Gita*.

Malgrat això, hem de considerar també que l'estat d'amor ple és un estat excepcional de l'esperit i, com a conseqüència, de la limitació humana. L'home no és capaç de

mantenir la tensió amorosa de forma constant. La norma no fa més que ajudar-nos a ser fidels als moments lluminosos on l'amor ha brillat. La norma és un remei eventual per als moments en què l'esperit cansat no està ple d'amor. La norma, en moltes tradicions, és idolatrada, és convertida en un fi en si mateix, però la norma només té un sentit: estar al servei de l'amor. És una ètica d'afirmació, una ètica de respecte; als altres i a mi mateix. L'ètica de l'amor no pot ser mai una ètica de negació. La norma només té sentit si està al servei de l'amor. Xirau fa un plantejament personalitzat de l'ètica, en concebre la persona com un projecte, com una vocació; l'imperatiu moral és l'autenticitat, el compromís amb el propi camí. En contra de l'ètica imposada, de caràcter negatiu i finalista, Xirau ens mostra una ètica positiva, una ètica de creixement personal i d'amor.

En referència a l'educació, segueix les idees de Manuel Cossío, que després Mascaró faria pròpies en tota la seva concepció educativa. Com que cada persona ha de seguir el seu camí, ha de ser fidel a la seva pròpia destinació personal, al seu *dharma*, l'educador té com a funció la de «vivificar»: l'educador ha d'ajudar l'educand a arribar a ser vertader senyor d'ell mateix. L'educació no és més que amor, ja que amar és desitjar i col·laborar a la perfecció de l'ésser amat. Educar és orientar cap a la perfecció. I així ens diu Mascaró:

«Quan l'home s'allunya del camí religiós que durant segles pensadors i homes de fe li han fet, se troba una mica perdut [...] Es pot ensenyar vers i prosa, però la poesia no s'ensenyava: se viu i s'irradia. De la mateixa manera no se pot ensenyar religió: el mestre espiritual la irradia. Ell irradia fe i amor. No imposa idees, sinó que ajuda amorosament a llur despertar [...] El perill està en què gairebé totes les energies se concentren envers millores socials i polítiques, i no quedin per a les millores culturals i espirituals: per un sentit més intens de la Bondat i Bellesa»
(Mir, G. 1998, 1: 286).

Tot aquest posicionament de la filosofia ens duu a comprendre que la seva vocació és la de ser un camí de salvació: la filosofia té sempre un sentit religiós. L'única cosa important, com va veure Unamuno, és salvar-se, salvar la vida i la pròpia espiritualitat i això no és possible més que a través de l'amor. Sempre que miram amb la mirada amorosa que brota de la nostra intimitat personal, es revela la presència de Déu. Aquesta presència és el que dóna vertaderament sentit a la vida de l'home en el trànsit d'aquest pel món.

Conclusió

La filosofia de Xirau és bàsicament una filosofia cristiana, una filosofia basada en els conceptes cristians d'intimitat personal i d'amor. A més a més, aquests conceptes no són analitzables des del *logos* grec, l'intel·lecte no pot esbrinar ni explicar tot el contingut d'aquests conceptes. L'únic camí per accedir a Déu és el de la mística que es basa en la imitació de Crist, a través d'una vida cristiana. I el cercle es tanca, ja que la filosofia té com a raó de ser la de la salvació que queda encarnada en l'ideal de l'amor cristià. Déu és allò que dóna sentit a la vida, el camí a Déu és el camí que ens ha de mostrar la filosofia. Nogensmenys, la filosofia, l'intel·lecte, no ens pot dur cap a Ell; només ens mostra que és la mística, l'amor, l'únic camí que ens pot portar a Déu. L'amor és l'única via que pot donar sentit a la nostra existència, només a través d'ell podem trobar la salvació i el sentit transcendent de la nostra vida, ja que Déu és Amor i l'amor en

nosaltres ens acosta a la nostra divinitat intrínseca. Tornam a retrobar, una i altra vegada l'esperit del Bhagavad Gita:

«Déu habita al cor de tots els éssers, Arjuna: el teu Déu habita al teu cor. I el misteri del seu poder mou totes les coses —teresetes d'un teatre d'ombres— i les fa voltar al corrent del temps»

(BG 18, 61).

Mascaró reproduceix totes aquestes idees a les seves obres, però les transforma en poesia, en paraules vives i ens fa passar des de l'explicació filosòfica de Xirau, amb tots els seus raonaments filosòfics i fenomenològics, a una percepció des de la força mateixa de les paraules, una vertadera poesia de vida. Mascaró transforma la llengua en un vehicle de transcendència, en un vehicle de llum. D'aquí la força dels seus escrits i les seves traduccions, poesia en prosa.

«Les veritats poètiques i espirituals són veritats més prop de l'essència de l'Univers, més prop de Déu, que no la veritat del sentit comú, o fins i tot la veritat que no creu ni pot veure més enllà del raonament lògic científic. Entre el poeta i l'home espiritual no hi veig més que una diferència: el poeta veu l'Etern i l'Infinit en el temps i l'espai, el vident de l'Esperit veu la gran unitat directament, més enllà de la gran varietat. Els dos van a l'Eternitat. El camí del poeta prepara tal vegada l'altre. Per això els grans llibres sagrats són gran literatura i gran poesia. Llur saviesa té quelcom d'etern. Ara bé tot el procés educatiu és preparar l'esperit perquè pugui sentir l'alegria de la poesia eterna de totes les coses, perquè pugui sentir la llibertat que se troba quan l'esperit està en harmonia amb ell mateix, qual canta la tonada i melodia de sa pròpia llei, de la llei que ell s'imposa per alliberar-se» (Mir, G. 1998, 2: 276).

«Tot idioma és una cosa sagrada, un mitjà que té l'home per alabar al seu Déu [...] Tota ciència és prosa, surt del pensament. Tot art és poesia, surt del sentiment [...] La ciència ens fa pensar, la poesia és vida, una vida més gran [...] Negligir o fins i tot perseguir un idioma és un pecat d'ignorància o de petitesa d'ànima»

(López, G. 1997: 77).

A continuació, dos testimonis que ens expressen la càrrega mística i amorosa i la força vital de Joan Mascaró. D'una banda, de Jordi Grieria, fill del seu amic Rafael Grieria, que va fer possible la publicació de *Llànties de Foc*, i d'altra, del seu deixeble William Radice, que va compilar, amb ajuda de la vídua de Joan Mascaró, els seus pensaments recollits al llarg dels anys, i els va seleccionar i ordenar al llibre *La Creació de la Fe*.

«Veure Déu en cada un de nosaltres, aquesta era la gran lliçó que ell donava en un minut i de manera tan convincent [...] Ell no et deia mai: això ho has de fer així, o d'aquella altra manera; mai. Ell et mostrava el camí amb l'exemple i així llegia una poesia espiritual [...] Joan Mascaró em va mostrar com només des del silenci es pot fer poesia i com la poesia duu al silenci [...] “Sense bellesa no hi ha veritat” [...] Per a un home que el silenci és Déu, el soroll ha de ser el dimoni [...] I jo l'estimava perquè era bo i parlava dolç»

(López, G. 1997: 121).

«Per mi, l'afirmació més important en *La creació de la fe* es troba a l'inici de la Secció 15: “La poesia de la religió és la veritat de la religió. Si la religió se'n va, la poesia queda” [...] “I perquè estimo la vida, sé que estimaré també la mort” [...] Per les seves traduccions, els seus escrits, les seves cartes, la seva conversa i la seva personalitat, Don Joan agregà valor a les nostres vides»

(López, G. 1997: 264).

Bibliografia

- López, Gonçal / Mas, Antoni (*Coordinadors*) (1997). *Joan Mascaró i Fornés (1897-1987)*. Universitat de les Illes Balears. Palma 1997.
- Llull, Ramon (1277-1287). *Llibre d'amic e amat*. Editorial Moll. Palma 1991.
- Maimó i Vadell, Joan (1990). *Joan Mascaró i Fornés: Els múltiples espais de la saviesa*. Universitat de les Illes Balears. Palma 1990.
- Mascaró i Fornés, Joan (1993). *La Creació de la Fe*. Editorial Moll. Palma. 1993
- 1993. *La Creació de la Fe. The Creation of Faith*. Editorial Moll. Palma 1993. Edició bilingüe.
- 1962. *The Bhagavad Gita*. Penguin Books. Londres (introducció i traducció).
- 1962. *Bhagavad Gita*. Ed. Moll. Palma de Mallorca 1988 (introducció i traducció).
- 1965. *The Upanishads*. Penguin Books. Londres (introducció i traducció).
- 1973. *The Dhammapada*. Penguin Books. Londres (introducció i traducció).
- Mascaró Fornés, Joan / March Ques, Joan (1993). *Cartes d'un mestre a un amic*. El tall. Palma de Mallorca 1993.
- Mir, Gregori (1998). *Correspondència de Joan Mascaró*. Vol. I i II. Ed. Moll. Palma de Mallorca 1998.
- Sánchez Carazo, José Ignacio (1997). *Xirau (1895-1946)*. Ediciones del Orto. Madrid 1997.
- Xirau, Joaquim (1940). *Amor y Mundo (y otros escritos)*. Ediciones península. Barcelona 1983.

LA «GLOBALITZACIÓ» CULTURAL. UNA PERSPECTIVA DES DE LA SOCIOLOGIA DE LA CULTURA DEL MÓN DE LA INFÀNCIA I LA PRIMERA ADOLESCÈNCIA¹

Bartomeu Mulet i Trobat i Aina Maria Munar Chacartegui

Universitat de les Illes Balears

RESUM: Aquest article analitzarà com la globalització actua dins el món cultural i en el procés de socialització que es dona a la infància i adolescència. L'impacte del fenomen anomenat globalització és molt ample, i ha estat analitzat principalment en els seus àmbits econòmics i polítics. El nostre objectiu és mirar-ne els efectes dins el món cultural dels més joves. El procés d'homogeneïtzació, que, com veurem, és part important del procés de globalització, té uns efectes dins el món cultural dels infants i adolescents modificant la manera en què aquests entenen i observen la realitat que els envolta. Les noves tecnologies i els mitjans audiovisuals, molts dels quals sense cap tipus de referència territorial, fan un paper cada vegada més important a la vida quotidiana. Aquests àmbits són portadors de valors, històries i missatges que conformen l'espai del nostre món cultural.

ABSTRACT: This article analyses the socialisation process of children and teenagers and it confronts it with the impact of the phenomenon called «globalisation». Our goal is to look at its effects on the cultural world of the youngest people. The homogenisation and the cultural standardisation is an important part of the globalisation process, and they have consequences in children's and teenager's culture transforming the way they understand and look at the reality (symbolic, virtual, daily...), that surrounds them. We introduce some new sociological concepts necessary to cope with the globalised society and look at how new technologies and the audiovisuals media, plenty of them without any kind of territorial references, play an each time more important role in daily life. These fields have values, histories and messages that shape our cultural world and places them in the logic of the capitalist, commercial and consumerist development.

El concepte de globalització cultural. Una aproximació

La globalització és un terme que té molta acceptació en el món acadèmic i això des de plantejaments eminentment socioeconòmics. Aquest concepte considera que les

¹ Aquest article és conseqüència de les converses que els autors vàrem tenir amb Antoni Ramis Amorós i Maria Isabel Palou Femenia al curs de doctorat «Sociologia i problemàtiques de la modernitat», dirigit per B. Mulet, UIB, 2000.

relacions internacionals són de vital importància per a la consecució d'un món harmònicament (homogèniament) organitzat com a conseqüència del «nou ordre mundial», encara que hi ha autors, com Chomski, que creuen que es tracta més aviat del vell amb nous maquillatges:

«En cuanto al nuevo orden mundial, se parece demasiado al viejo, aunque con un nuevo disfraz. Se producen fenómenos importantes, especialmente la creciente internacionalización de la economía con todas sus consecuencias»
(Chomski, N. Barcelona, 1996).

I és precisament aquest fenomen la base de tota la globalització actual. En primer lloc la globalització com a terme es va utilitzar per definir un procés que s'esdevenia dins el món de l'economia especialment intensificat a partir dels anys setanta, encara que hi ha autors economistes que situen la data de començament de la globalització a finals del segle XIX, fent-la coincidir amb l'època lliurecanvista (aquesta és la posició de l'economista Guillermo de la Dehesa). Sens dubte la interconnexió entre les nacions i les cultures i els intercanvis comercials no són un fet particular de les darreres dècades. Ens podríem remuntar molt més enrere que no al segle XIX.

Com a exemple tenim l'època hel·lènica al Mediterrani, entre d'altres. Precisament per això és necessari poder definir més concretament que és el que es dona a finals del segle XX que fa possible parlar de globalització com una cosa recent dins la història de la humanitat. Una explicació clarificadora és la proposada per David Held:

«Existe una diferencia fundamental entre, por un lado, el desarrollo de rutas comerciales particulares, las operaciones militares y navales o incluso la expansión mundial de los imperios del siglo diecinueve y, por otro, un orden internacional que reúne: densas urdidumbres de relaciones económicas regionales y globales que escapan al control de cualquier Estado particular; extensas redes de relaciones y comunicaciones electrónicas en las que los Estados particulares ejercen escasa influencia; una vasta configuración de regímenes y organizaciones internacionales que pueden limitar el margen de acción de los Estados más poderosos; y el desarrollo de un orden militar global»
(Held, D. Barcelona, 1997, 42).

Nous aspectes de l'àmbit polític, econòmic i social tenen una repercussió directa en el procés socialitzador. El fet que l'espai ja no sigui determinant per a la comunicació, la informació i la interrelació humana transforma radicalment la manera d'entendre el que són comunitats culturals.

Les cultures del nostre món es troben en una constant interrelació cada vegada més àmplia i abundant. Les noves tecnologies i els mitjans de comunicació atraquen les parts més llunyanes del planeta i a cop d'imatges i Internet les fan properes. El fet que avui en dia qualsevol persona que desitgi connectar-se a Internet pagui el mateix preu que la persona que telefona localment té conseqüències no tan sols per a l'àmbit econòmic, sinó per a la nostra realitat cultural. La informació que es forma allà on vivim geogràficament ja no és més accessible que aquella creada en altres llocs del planeta. És aquesta nova amplitud i profunditat de les xarxes culturals i comercials el que fa que parlem de globalització cultural.

Globalització i estandardització cultural

En principi una major comunicació i una major interrelació de les cultures del món pareixen beneficioses per a la humanitat. Quins són, doncs, els problemes? Un dels problemes més greus seria que aquesta globalització ens dugués a una homogeneïtzació cultural, i a la pèrdua de les històries i tradicions culturals de moltes parts del nostre món.

La «mcdonaldització»

El mercat capitalista de la nova economia produeix una estandardització de tots els productes, també els culturals, aquest és el fenomen que es coneix com a «mcdonaldització». Hem de ressaltar que la globalització està dirigida per i per a grans empreses transnacionals (corporacions multinacionals, grans organitzacions monopolístiques), la majoria amb la seu als Estats Units:

«La globalización tiene como agentes fundamentales a las grandes empresas multinacionales, tanto financieras como no financieras, que se implantan en la mayor parte de los países, aumentando los flujos comerciales y de capitales entre unos y otros y haciendo que los mercados estén cada vez más integrados y globalizados» (Guillermo de la Dehesa. Madrid, 2000, 19).

Els directors d'aquestes transnacionals són una nova elit mundial. Representen una nova esfera de poder que existeix a la vegada amb les estructures de poder i autoritat més tradicionals dels Estats nació. En conjunt es presenta un panorama que esdevé un nou model d'imperialisme colonial, si no territorial, sí econòmic i cultural, en el sentit que:

«La americanización de la cultura y las costumbres, visible en cualquier lugar; lo americano es lo hegemónico —a veces lo único— el hacer, el comer, la cultura, el cine, etc.» (Joaquín Estefanía. *El País Semanal*, 15 d'abril de 2000).

La «mcdonaldització» significa racionalització, eficàcia i control, en el sentit de què parla Ritzer. Representa un tipus d'organització característica de les grans corporacions que mercantilitzen el nostre temps i que també mercantilitzen els infants i adolescents. Com a exemple, de què berenen els infants europeus? Cereals, blat de moro, encara que ni tan sols els anomenen així, moltes vegades en diuen «kelloggs», identificant la marca amb el producte, productes amb una forta inversió de màrqueting; anuncis a la televisió a l'hora de la programació infantil i col·laboracions amb transnacionals de productes culturals infantils com Disney, Nintendo, Warner o Lucas. Els efectes de la «mcdonaldització» social i cultural en els diferents àmbits de la societat europea són una realitat, i això malgrat que el fet de la «mcdonaldització» no sigui generalitzable a totes les societats en la mateixa dimensió o el mateix nivell. Aquesta «mcdonaldització» forma part de l'imperialisme cultural de finals del segle XX i principis del XXI:

«El imperialismo cultural de EEUU tiene dos objetivos principales, uno económico y otro político: conseguir mercados para sus productos culturales y modelar la conciencia popular para poder imponer su hegemonía. La exportación de bienes culturales es, hoy en día, una de las fuentes de acumulación de capital más importantes, hasta el punto de que los beneficios globales superan a los que produce la exportación de manufacturas. En el ámbito político el imperialismo cultural juega un papel de primer orden, separando a la gente de sus raíces culturales y de sus tradiciones solidarias, reemplazándolas por necesidades creadas por los medios de comunicación y que cambian en cada campaña

publicitaria. El resultado político es la rotura de los lazos comunitarios y de clase tradicionales dando lugar a una atomización y separación de individuos» (Petras, J. i Vieux, S. 1994, 101).

El món de la vida quotidiana

Aquest imperialisme és possible, atès que les noves tecnologies i la velocitat dels mitjans de transport han transformat la territorialitat i revolucionat els conceptes de temps i espai, i aquests afecten la formació de les identitats i la socialització dels infants i adolescents arreu del món. La globalització transforma el món de la vida, seguint la tradició de teòrics com H. Arendt o Habermas:

«Un mundo que necesita de la estructura de la comunicación lingüística y del orden no sustituible que representan la socialización y sociación comunicativas» (Habermas, J. Madrid, 1998, 373).

Pel que fa als teòrics del mercat des de Locke fins a Nozick, pareixen no adonar-se que els interessos individuals es fonamenten en un ampli ventall de relacions humanes imprescindibles per al nostre desenvolupament com a éssers humans. Aquest món de la vida es construeix per un complicat entramat de relacions humanes, comunicacions, normes i creences, les quals ens permeten actuar i prendre decisions dins altres àmbits, i són tot allò que representa el llenguatge ordinari, allò que forma part de nosaltres mateixos i que no ens qüestionam. A aquest món de la vida pertany de forma indiscutible la socialització i l'aprenentatge dels infants, que en els seus primers anys aprenen a comunicar-se i a formar part d'un grup social.

És el món de la vida que té com a centre el diàleg i la interacció personal el que fa que arribem al món adult amb la capacitat de relacionar-nos els uns amb els altres. És un món amb concretes coordenades de temps i espai, fermat geogràficament a allò que ens envolta. Quan formam part geogràficament i culturalment d'una comunitat ens trobam com a casa, no ens qüestionam el que fem en cada moment, ni ens trobam perduts, perquè estam envoltats pel que ens és proper i conegut. Aquesta és l'experiència vital de la realitat de cada dia, rutinària, feta de centenars d'activitats habituals, familiars, la majoria fem el que hem vist, sentit, provat amb altres persones, a través de la interacció social humana, utilitzant el que tenim a mà (aquesta expressió lingüística, no la utilitzam arbitràriament, el que podem arribar a tocar amb les nostres mans també és la mesura del nostre entorn corporal i físic).

Z. Bauman entén la globalització com aquell procés que significa el fi de la geografia, perquè canvia les relacions de les persones amb el temps i amb l'espai. Això és així tant per la revolució dels mitjans de transport com per la revolució de les noves tecnologies de la informació. El llenguatge es transforma i es dissocia de la realitat física que ens envolta. El fet que cada vegada sigui major el nombre de famílies on pare i mare facin feina ha fet que la cura i l'educació dels fills a les societats occidentals estiguin en gran mesura en mans alienes. Mitjans de distracció del temps d'oci com la televisió, el vídeo o els jocs de màquines o «game-boys» han passat a ser habituals a la infància dels nins i nines. Segons Christopher Lasch:

«With both parents in the work place and grandparents conspicuous by their absence, the family is no longer capable of sheltering children from the market. The television set becomes the principal baby-siter by default» (Lash, C. Nova York, 1995, 88).

Es pot dir que la tecnologia aplicada al llenguatge no és una cosa recent, els canvis tecnològics en la comunicació han transformat la humanitat: l'escriptura o la impremta en són exemples. Aquesta nova transformació que és Internet, la tecnologia més característica de la globalització, també ens durà noves formes d'entendre'ns a nosaltres mateixos, les relacions amb els altres, l'educació dels nostres infants i la nostra identitat.

La «glocalització»

La «mcdonaldització» és una realitat dins l'àmbit de la cultura mundial amb una clara predominança dels Estats Units com el nou imperi cultural i comercial, encara que no és l'única forma d'explicar els processos globalitzadors. Aquí farem referència a noves teories sociològiques i politològiques que intenten aprofundir en les transformacions que la globalització ha tingut els anys noranta.

El sociòleg alemany Ulrich Beck troba dins la globalització una possibilitat d'expansió i renaixença per a les cultures locals. Fenòmens com el *pírcing*, la música *new age*, o el cinema dogma varen començar com unes realitats locals. Tots aquests exemples pertanyen a grups culturals fora dels sistemes de màrqueting mundial que han arribat a tenir una repercussió global. Ell proposa un model d'estudi fonamentat en el terme «glocalització».

Aquest nou terme ens permetria entendre la globalització cultural com una realitat dialèctica i contradictòria. Quan més es pressiona per homogeneïtzar la realitat, més importància i reconeixement reben les cultures locals i les alternatives culturals. L'exemple més recent, el tenim en la sèrie de dibuixos infantils *Juanito Jones*; aquesta sèrie ha estat notícia, perquè l'ha comprada l'empresa Disney. Es tracta d'un nin, Juanito Jones, de pares mexicans i que viu als Estats Units, el personatge parla l'anglès, encara que ha estat creat i produït a Catalunya pel mateix equip creador de *Les tres bessones*. És un exemple «globalitzador», perquè amb un personatge llunyà a la realitat geogràfica o lingüística dels seus creadors han intentat transmetre uns valors socials i humans que tenen rel a la seva cultura. El dibuixant explicava al periodista de la televisió que Juanito Jones no fa mai ús de la violència, només de l'enginy, i que els dibuixos són una celebració de la imaginació infantil. No és recent el fet que històries i contes infantils arribin a tenir una repercussió mundial, com a exemple n'hi ha prou d'anomenar Andersen, un escriptor en llengua danesa (una llengua que tan sols parlen cinc milions de persones), autor d'alguns dels contes més coneguts arreu del món. La diferència principal és, doncs, que aquesta difusió és, avui en dia, i gràcies a la globalització, molt més ràpida, i que els productes, en aquest cas els contes s'escriuen amb una voluntat i amb la intenció d'arribar a ser globals. El mateix es pot aplicar a la música, el menjar, la literatura, etc. En aquest sentit ens trobam amb empreses culturals que, com explica Kenichi Ohmae, tenen una vocació global, han abandonat el seu origen nacional i entenen el món com el seu mercat natural.

Aquestes empreses globals troben el seu personal i el seu finançament arreu del món. En aquest sentit ens podríem trobar en una segona fase de la globalització (la primera els anys setanta i vuitanta), on explicaven J. Petras o J. Estefanía que l'imperialisme cultural americà tal com aquí hem vist passaria a un nou tipus d'imperialisme global i mercantilista dominat per empreses globals que fa temps que han abandonat tota identitat nacional o pertinença a un país concret. En aquesta darrera fase de la globalització les

conseqüències per a les cultures tradicionals serien les mateixes que hem anomenat abans, però l'imperialisme ja no arribaria dominat tan sols pels Estats Units, sinó que seria més complex amb una manera d'entendre la producció, el treball i l'organització social supeditada al creixement econòmic i a l'expansió dels mercats.

La globalització cultural al món de la infància i de la primera adolescència

La primera qüestió que se'ns planteja és que no podem parlar d'una infància, i d'una adolescència, perquè aquestes classificacions depenen de la seva ubicació al conjunt de la societat, i de la interrelació amb altres paràmetres socials com, per exemple, la classe, el gènere i l'ètnia. De tota manera, podem dir que aquestes són dues de les etapes de la vida que històricament no han tingut la mateixa consideració, fins i tot es pot afirmar que fins a la nostra època els infants passaven a la vida adulta gairebé sense tenir infància (això és de fet una realitat actual en molts dels països de l'anomenat tercer món). Pel que fa al món occidental ara ens trobam que el procés de socialització s'ha allargat molt, fins i tot els joves arriben a la vida adulta forçats per les circumstàncies amb l'obligació d'incorporar-se a la vida activa en el moment en què el context social els ho permet.

La socialització a la societat de consum globalitzada

La societat actual ha institucionalitzat la socialització al marge de la família. La família no pot cobrir les exigències que la vida quotidiana imposa als seus components quan aquests s'han d'incorporar plenament a la vida adulta, com a éssers considerats socialment responsables. En aquest sentit es juga amb les sensibilitats personals i col·lectives. Ens trobam amb un procés contradictori, per una banda els infants, els adolescents, viuen un procés de maduració social, i al mateix temps, la infància i l'adolescència són considerades etapes immadures. Els protagonistes i els seus valors són instrumentalitzats i utilitzats en estratègies de mercat i, per tant, són objectes del mercantilisme actual, que arriba a totes les esferes de la vida en el sentit que a tot li cerca la rendibilitat econòmica. S'estableix aquest criteri de rendibilitat com a criteri principal per definir una realitat com a bona o com a dolenta.

La cultura és també un element de consum a la societat globalitzada, aquest consumisme és moltes vegades la justificació de la inversió del capital humà o cultural del capitalisme modern, no tan sols pels serveis educatius i de salut, sinó d'oci, que provoquen un tipus de desenvolupament com a persones, tot afavorint els negocis de les grans transnacionals, amb la promoció d'un clientelisme innocent i fràgil.

La mercantilització del món infantil i adolescent té rels molt profundes, herència que ja ve de la infància tutelada del segle XIX (Varela, J. 1979, Madrid, 190) i és part d'una realitat que ens afecta a tots i que forma la nostra vida diària.

Z. Bauman ha fet una de les anàlisis més actuals de la nostra societat:

«Ours is a consumer society. We all know, more or less, what it means to, be a consumer. A consumer is a person who consumes, and to consume means using things up: eating them, wearing them, playing with them and otherwise causing them to satisfy one's needs or desires. Since in our part of the world it is the money which in most cases mediates between desire and its satisfaction, being a consumer also means —normally means— appropriating most of the things destined to be consumed: buying them, paying for

them...The way present-day society shapes up its members is dictated first and foremost by the need to play the role of the consumer, and the norm that society held up to its members is that of the ability and willingness to play»
Bauman, Z. Philadelphia, 1998, 23).

No hi ha dubte que la globalització és un procés que afecta la gent com a consumidors. Els infants i adolescents com a part important d'aquesta societat de consum són socialitzats de tal manera que s'adaptin al món del mercat.

Les noves i globalitzades «vides possibles»

La socialització, l'entendem com un procés mitjançant el qual les persones aprenen a interioritzar els elements socioculturals i del medi ambient, és a dir, que el subjecte aprèn a integrar a l'estructura de la seva personalitat la cultura adquirida i així adaptar-se al seu entorn social amb possibilitat de crear vivències culturals no tan sols adaptatives. Aquesta socialització fa molt que no està condicionada per la tradició i la transmissió oral en un context de cultures poc complicades i vivencials. La cultura no és ja la cultura primària a partir d'un context reduït, geogràficament proper, al contrari té una amplitud considerable i complexa, encara que menys directa i vivencial. Aquesta amplitud ha augmentat de manera dràstica amb la globalització cultural. La possibilitat d'imaginar vides diferents i innovadores per un mateix és avui en dia una realitat que comença ja a la infància i que es desenvolupa a l'adolescència:

«A central source of this are the mass media, which offer a wide and constantly changing supply of such "possible lives". In this way, an imaginary closeness to symbolic media figures are also created. The spectacles through which people perceive and evaluate their lives, hopes, setbacks and present situations are made up of the prisms of possible lives which "tele-vision" constantly presents and celebrates» (Beck, U. Cambridge, 2000, 53).

Els infants (i en això no es diferencien dels adults) van construir la seva identitat, segons el consum de cadascun, i construir la seva vida amb la inspiració de totes les noves «vides possibles». Els nins i nines viuen en una realitat descontextualitzada, enfora del seu entorn social més pròxim, van al col·legi en cotxe, no fan vida de barri, passen hores davant la televisió o jugant amb joguines fetes a l'altra banda del món, els jocs de pati estan inspirats en pel·lícules o en els dibuixos de la televisió. De fet el «locus» on es troba la globalització és la identitat del «jo».

Lluna, una nina de deu anys, comentava en una entrevista que la seva afició és anar de compres, i quan li vàrem demanar quin tipus de roba preferia, ens va dir que la pregunta estava mal formulada, que el que havíem de demanar era quines marques preferia. És clar que el màrqueting de les grans empreses té un efecte directe en els nins i adolescents, els productes de les empreses globals no es venen com el que són, unes sabates, una jaqueta, es venen com a estils de vida. És un màrqueting dirigit a la innocència infantil, a la disconformitat, a les ganes d'afirmació adolescents, al dinamisme o al cultiu del cos juvenil. Sara no podia contestar «m'agraden les falces o els vestits», per poder dir qui realment era havia de poder dir una marca, «m'agrada Nike, m'agrada Adidas o Benetton»... Aquest fenomen, s'anomena també «la tirania de les marques», ha preocupat i preocupa pares i educadors. Els infants i adolescents per arribar a ser persones adultes socialment adaptades a la societat de consum també

cercaran la seva identitat i la seva forma de vida amb la participació consumista. Això és important, considerant que l'adolescència és una etapa on es produeixen necessitats i canvis d'interessos, com la necessitat de formar grups, de refermar-se com a persones, de cridar l'atenció coses que abans es veien al final de l'escolarització obligatòria i ara les troben al començament d'una nova etapa, la secundària obligatòria. En aquesta etapa ja es tenen moltes informacions que abans eren impensables, des d'informació sobre la sexualitat a la influència de la televisió. Això els provoca ansietat i una necessitat de saber com sortir-ne. Davant aquesta situació no sempre els adults saben comprendre la seva problemàtica (Fernández, L.; Funes, J. i Pellicer, A., Barcelona, 1980).

Hem d'assenyalar també que el consumisme duu a noves formes de pobresa, i de desintegració social de tots aquells que no poden consumir, blocs socials de pobresa que inclouen també nins i adolescents. Els pobres del món cada vegada tenen més coses en comú, i el mateix passa amb els rics del món. Els infants i adolescents pobres són aquells que estan fora del joc, no tenen poder adquisitiu, viuen fora del mercat. Els infants i adolescents rics del món no estan fermats per cap geografia, juguen amb les joguines de moda dels darrers mesos, vesteixen de marques, viatgen a Eurodisney o Disneyworld, parlen l'anglès, tenen ordinador personal i PlayStation. Cada vegada més tenim un món de rics globalitzats i pobres localitzats, és a dir, fermats geogràficament. El fet de l'homogeneïtzació no ens hauria de fer oblidar els processos de polarització social que neixen amb la globalització.

Les noves tecnologies i formes de socialització

Una de les noves formes de socialització sortides de la tecnologia urbana és la preparació per a la cultura del ciberespai, un nou medi social. Tots, des dels infants fins als adults, ningú no pot escapar-se a la utilització de les autopistes de la informació. Avui en dia la gent es complau de poder anomenar-se internautes. El consum massiu de les noves tecnologies és una acceptació més de les pràctiques socials i culturals dominants.

Les noves tecnologies i els mitjans de comunicació ocupen gran part del món imaginari i cultural del nostre temps. Uns mitjans en gran part dominats pel mercat de consum, on les grans transnacionals tenen una total hegemonia.

La televisió, que és, sens dubte, el mitjà més popular entre els infants, presenta la gran majoria dels programes infantils produïts en altres països. Com a exemples podem anomenar entre d'altres, *Raimon, el moix còsmic, Son Goku, Digimon* i *Pokemon*, aquests dos darrers han representat un èxit sense precedents entre els infants d'educació infantil i primària. Amb tot un màrqueting impressionant de productes a consumir pels infants, començant amb bosses de patates frites que duen adhesius dels dibuixos i passant per jocs i joguines. Una monumental inversió comercial molt en la línia del ja clàssic màrqueting de Walt Disney. El megagegant japonès Nintendo és una de les transnacionals amb més força dins el món cultural infantil i els seus productes són comercialitzats arreu del món.

La televisió ha multiplicat infinitament la proposta de programació infantil i ja existeixen canals que posen dibuixos animats les vint-i-quatre hores del dia. Això sense comptar que moltíssimes famílies tenen un reproductor de vídeo per poder veure pel·lícules tot el dia si així ho volen. El fet que els pares cada vegada facin més feina i dediquin menys temps als infants és un factor clau per a l'èxit d'aquesta televisió que fa

les funcions d'una «babysiter». Clarament el factor temporal i d'espai és davant la televisió totalment nul. Les històries i els móns imaginaris, les «vides possibles» creats per aquests no pertanyen en absolut a l'espai i al temps real on es troba l'infant o l'adolescent ni tenen tampoc relació amb cap persona concreta del seu entorn. Ara sí, el fet que mirin els mateixos programes televisius que els seus companys els permet participar després en jocs de caràcter social. Aquesta és la mateixa experiència que pot tenir l'adult que decideix no veure la televisió, immediatament es trobarà que queda aïllat de moltes converses diàries que versen sobre coses que s'han vist o escoltat per la televisió, i que serveixen de punt de comunicació i de sociabilització. Una cosa curiosa és que la paraula més cercada a Internet durant l'hivern de 1999-2000 fou la paraula «Pokemon». Aquesta curiositat ens pot fer entendre la importància dels productes cibernètics per a la infància. Si ens fixam en la guia de les millors adreces d'Internet publicada pel diari *El País* durant 1999, ens trobam que més del 50% de les pàgines web recomanades tenen com a idioma l'anglès, a més que moltes estan dedicades a grans èxits de vendes en el mercat televisiu infantil i adolescent com *Los Simpsons*, *Teletubbies*, *The muppets*, *Snoopy*, entre d'altres.

Internet fa possible rebre informació en tot el planeta de manera immediata. El local i el llunyà perden les seves diferències essencials. Abans passar informació d'una ciutat a una altra, ja no diguem d'una banda del món a l'altra, era un fet que costava molt de temps i de doblers.

L'arribada d'Internet ha transformat radicalment aquesta realitat. Quan un infant navega per la xarxa d'informació pot trobar amb la mateixa facilitat una notícia local i unes fotos fetes a milers de quilòmetres de distància. Les noves xarxes no tenen res a veure amb les xarxes que també existien en petites comunitats locals. Les xarxes d'informació de les comunitats es trobaven fermades pels límits naturals de la vista, del parlar o de la capacitat de memòria. La xarxa de la «World Wide Web» no té cap límit en l'acumulació i la transmissió d'informació. La pregunta seria si tota aquesta nova disponibilitat d'informació ens durà també molta més superficialitat, una cultura caracteritzada per la manca de profunditat i precisió.

Un altre invent casolà lligat amb els multimèdia és el dels videojocs, en concret PlayStation, un invent que hem d'entendre com a part de tot el procés tecnològic actual. Com diu Luis Joyanes:

«Las nuevas generaciones de videojuegos están más ligadas a computadoras personales multifuncionales, que están reconfigurando nuestros hogares y nuestras vidas. Al mismo tiempo, están contribuyendo a rediseñar el futuro de las industrias importantes. Es irónico que el destino de grandes industrias —informática, electrónica, multimedia y comunicaciones— esté grandemente influenciado por la evolución de la industria del juguete, en general, y de juguetes específicos en particular»
(Joyanes, L. Madrid, 1997, 235).

Un exemple glocalitzador

Tota la informació cultural globalitzada i transnacional que arriba al món dels infants i dels adolescents és moltes vegades barrejada amb les tradicions locals del lloc on viuen. Els exemples d'aquesta complexitat social són moltíssims, però aquí intentarem explicar-ne un parell.

La cavalcada dels Reis d'Orient és una tradició antiga i molt arrelada de la cultura infantil. El vespre del dia 5 de gener tots els infants surten al carrer amb pares i mares i esperen l'arribada dels Reis. Quan arriben els Reis van vestits i adornats a l'antiga, pareixen tenir dos mil anys, recorden una tradició cristiana centenària. Els Reis van envoltats de carrosses.

Moltes de les carrosses representen personatges coneguts del món infantil i adolescent, curiosament n'hi ha moltíssims que són personatges de Disney (un Rei Lleó, un gegant que representa Simba, dinosaurs, Aladí, etc.), de *La guerra de les galàxies*, de *Son Goku*, tots barrejats amb pagesos, dimonis, el Bon Jesuset i, per acabar d'arreglar-ho, anuncis de les empreses que patrocinen tot el muntatge, El Corte Inglés, Carrefour, etc. La cavalcada no és totalment global ni totalment local, ens trobam amb una cultura glocalitzada, i també contradictòria i discontinua. Un espectacle similar és el de la Rua, les disfresses dels infants i dels adolescents són mostra de la complexa i multicultural realitat social.

Una renovació de la sociologia de la cultura

El repte que suposa la globalització fa necessari que els estudiosos de les ciències humanes i socials siguin capaços d'adaptar les seves anàlisis a la velocitat dels canvis. Això no és sempre fàcil i ens ha tocat viure en una època on la quantitat d'informació s'ha multiplicat de manera fins ara desconeguda. Moltes de les estructures clàssiques de l'Estat nació estan en crisi. El mateix podem dir pel que fa al projecte de l'Estat del benestar.

Un projecte que va agrupar socialment les societats occidentals a la segona meitat del segle XX. Amb el fi de les grans ideologies i amb una dominància clara de les visions del món més mercantilistes, el començament del segle XXI es presenta com a mínim preocupant. Les transformacions socials dels fenòmens que aquí hem estudiat, imperialisme cultural, «mcdonaldització», consumisme, globalització de les vides possibles, etc., ens duran uns nous tipus de nins i nines, d'adolescents amb identitats globalitzades, que crearan la societat del futur. Per això és de vital importància que ens dediquem a trobar aquell nou llenguatge humà i científic que ens permeti comprendre i racionalitzar la nova realitat que ens envolta, una realitat transnacional, complexa, contradictòria, però també apassionant. Podem parlar de canvi de paradigma o de segona modernitat, la qüestió és que avui en dia són més necessàries que mai l'anàlisi social i la interpretació del nostre món.

El procés de socialització dels infants i dels més joves no es detindrà mai, si podem arribar a entendre'n la realitat, també tindrem la clau per poder transformar-la.

Bibliografia

- Alonso, M.; Mantilla, L. i Vázquez, M. (1995): *Teleniños públicos/Teleniños privados*. Ediciones de la torre, Madrid.
- Arendt, H. (1958): *The human condition*. The University of Chicago Press.
- Ariño, A. (1997): *Sociología de la cultura*. Ariel, Barcelona.
- AA.VV. (1983): *Infancia y Sociedad en España*, Editorial Hesperia, Madrid.

- Bauman, Z. (1998): *Globalization. The human consequences*. Polity Press, Cambridge.
- (1998): *Work, consumerism and the new poor*. Open University Press, Philadelphia.
- Beck, U. (2000): *What is globalization?* Polity press, Cambridge.
- (1998): *La sociedad del riesgo*. Edit. Paidós, Barcelona.
- Chomsky, N. (1996): *El nuevo orden mundial (y el viejo)*. Editorial Grijalbo, Barcelona.
- Carbonell, J. (1994): *L'Escola entre la utopia i la realitat*. Editorial EUMO, Vic.
- Díaz Martínez, C. (1996): *El presente de su futuro. Modelos de autopercepción y de vida entre los adolescentes españoles*. Editorial Siglo XXI, Madrid.
- Estudi General de Mitjans*, setembre, 1997. York, 1997.
- De La Dehesa, G. (2000): *Comprender la globalización*. Alianza Editorial, Madrid.
- Habermas, J. (1998): *Facticidad y validez*. Editorial Trotta, Madrid.
- Held, D. (1997): *La democracia y el orden global*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Fernández, L.; Funes, J. i Pellicer, A. (1980): *Psicología del pre-adolescente*. Edicions 62, Barcelona.
- Fresneda, C. (1980): «La cultura de lo falso». *Integral*, febrer, 24-28.
- Giroux, H. A. (1996): *Placeres inquietantes*. Editorial Paidós, Barcelona.
- Joyanes, L. (1997): *Cibersociedad*. McGraw-Hill, Madrid.
- Lasch, C. (1995): *The revolt of the elites and the betrayal of democracy*. W. W. Norton Company, New York.
- (1991): *The true and only heaven. Progress and its critics*. W. W. Norton Company, New York.
- Lévy, P. (1998): *La cibercultura, el segon diluvi?* Ediciones de la Universitat Oberta de Catalunya-Proa, Barcelona.
- Mulet, B. (1999): *Sociologia de l'Educació*. Servei de publicacions de la UIB, Palma.
- (1999): *Societat i Educació. Una interpretació sociològica*. Servei de publicacions de la UIB, Palma.
- Mulgan, G. (1998): *Connexity: responsibility, freedom, business and power in the new century*. Vintage, London.
- Peiró, J. i Moret, D. (1987): *Socialización laboral y empleo juvenil: transición de la escuela al trabajo*. Nau llibres, València.
- Petras, J. i Polychroniou, C. (1998): «El falso mito de la globalización». *Ajoblanco*, 105, març, 22-29.
- Petras, J. i Vieux, S. (1994): *La historia terminable*. Edit. Txalaparta, Tafalla.
- Petras, J. Informe: (1996): «Qué ha pasado en España», *Ajoblanco*, març, 41-46.
- (1996): «Capitalismo y música popular», *Ajoblanco*, 88, setembre, 51-55.
- Ramis Amorós, A. (2000): *Entrevista amb Lluna*, maig. Inèdita.
- Ritzer, G. (1996): *La McDonaldización de la sociedad*, Ariel, Barcelona.
- Rifkin, J. (1996): *El fin del trabajo*, Paidós, Barcelona.
- Said, E. (1996): *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona.
- Savater, F. (1997): *El valor de educar*, Ariel, Barcelona.
- Tort, A. (1997): *Opinions públiques sobre l'educació*, Edicions CEAC, Barcelona.
- Varela, J. (1979): Postfacio. A Anne Querrien: *Trabajos elementales sobre la escuela primaria*, editorial La Piqueta.
- Varela, J. i Álvarez, F. (1991): *Arqueología de la escuela*, Editorial Hesperia, Madrid.

ARANGUREN: ELEMENTOS DE ANTROPOLOGÍA PARA UNA FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Joan Carles Rincón i Verdera

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: Este artículo intenta descifrar, desde la perspectiva arangureniana, qué es el hombre y qué conexión guarda con la educación: antropología, moral, naturaleza, cultura, vocación y educación son aspectos estrechamente relacionados que configuran una Filosofía de la Educación.

SUMMARY: This article attempts to decipher, from the arangurenian perspective, what man is and what connection he has with education: anthropology, morals, nature, culture, vocation and education are aspects which are intimately related that make a Philosophy of Education.

Hacia una antropología fundamental

La contribución de la antropología, para el conocimiento del hombre, es muy importante, sin embargo, la antropología filosófica moderna no puede quedarse encerrada en ella misma sin el peligro de caer en dogmatismos e irracionalismos subjetivistas. A partir de la época moderna, nos dice Aranguren, empiezan a alumbrarse nuevos conocimientos científicos sobre el hombre y su entorno social, cultural y natural, que la educación y la pedagogía deben aceptar como materia básica para el desarrollo de su cometido: la elaboración de un auténtico saber comprensivo del hombre no puede ser fruto de una actividad aislada. Nos encontramos, por lo tanto, en una época interdisciplinar en clara reacción frente a los extremos de la especialización. De la división del trabajo científico y sin renunciar a ella, se ha pasado a la convicción de que la separación del saber en compartimentos comunicados es insatisfactoria. Hoy se aspira a obtener visiones de conjunto, a situar nuestro parcial saber en amplios contextos; se reconoce la posible y deseable influencia de otras disciplinas como modelo metódico de la nuestra, y la global del conjunto del saber, sobre sus partes y viceversa.¹

¹ *Sobre imagen, identidad y heterodoxia*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 16.

Lo que el hombre es y lo que su cometido demanda sólo puede ser desvelado con ayuda de los análisis de las llamadas *nuevas humanidades*.² Si la antropología toma al hombre como objeto de investigación no debe conformarse con respuestas a interrogantes parciales, sino que debe contemplar los resultados y aportaciones de las diversas disciplinas que lo estudian. Para una antropología integral o fundamental se precisa, nos dice Aranguren, la cooperación interdisciplinar:

«[...]se hace necesario] una reorganización de nuestro saber acerca del hombre, sacándolo del “ghetto de las ciencias humanas”, por no hablar del de la pura literatura filosófica, para implantarlo en la biología molecular, la cibernética y la teoría de la información, la ecología o ecosistemología, la etología, la [...] teoría general de los sistemas [...] y, naturalmente, también en las diversas ciencias sociales. Hay que tomar indivisiblemente la expresión “naturaleza humana” [...] El antiguo paradigma [...] oponía la cultura y el hombre a la naturaleza, al animal [...] El nuevo paradigma [...] reestructura o reformaliza nuestro saber acerca del hombre [...] No hay, ciertamente, una específica “materia” viva, pero sí organización, sistema, información, código, [...] Todo sistema vivo es un sistema abierto.»³

Para nuestro autor junto a la esencia (*talante*) se encuentra la existencia (*êthos*), junto a lo natural se encuentra lo social. El entorno humano no es solamente social, sino también natural. Éste le viene dado al sujeto, sin embargo, como el hombre no se limita a adaptarse al medio, sino que lo transforma culturalmente, en función de las pautas de conocimiento que posee, además del orden físico posee el orden civilizatorio y educacional. La biología humana sería incapaz de sobreponerse a una simple adaptación. Desde esta perspectiva, para Aranguren, el problema de la antropología es la consideración del hombre como un sistema abierto, unitario y específico⁴ que sólo puede comprenderse si somos capaces de captar que: 1) en todo lo humano hay algo que forma parte de la naturaleza del ser vivo y hay que comprenderlo partiendo de ella (*talante*, herencia biológica, psicológica, genética y natural); y 2) nada humano existe que pertenezca por completo a la naturaleza general del ser vivo (*êthos*, herencia civilizatoria, social, cultural y educacional). El hombre debe ser entendido desde la perspectiva natural y desde la perspectiva cultural: herencia y educación.

De lo dicho hasta ahora podemos deducir que las líneas de acción de la nueva ciencia antropológica, desde la perspectiva arangureniana, debe atender tres aspectos básicos: 1) idea del hombre como una totalidad sistémica viviente, abierta y unitaria en constante proceso de realización a través de su actividad y de los productos resultantes de la misma; 2) tomar todas aquellas aportaciones que las investigaciones científico-positivas nos proporcionan sobre el hombre, su desarrollo y los resultados de su interacción con el entorno; y 3) generar una construcción teórica que apoyada en los datos aportados por los análisis científico-positivos, nos permita una imagen global del hombre. Aranguren

² *Propuestas morales*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 118 y 119; *La cultura española y la cultura establecida*, Madrid, Taurus, 1975, pp. 192 y 193; *El futuro de la Universidad y otras polémicas*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 22, 23, 29 y 30; y «Sentido sociológico de las antiguas y las nuevas humanidades» en *La juventud europea y otros ensayos*, Barcelona, Seix Barral, 1961.

³ *La cultura española y...*, op. cit., pp. 192 y 193.

⁴ *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 236 a 241, 272 y 273.

está abogando por una concepción sistémica de la ciencia, al tiempo que demanda una antropología pedagógica que estudie las acciones humanas en su devenir histórico y, por lo tanto, natural y cultural, en tanto que ser que actúa y se relaciona, que es capaz de transformar la naturaleza y de fabricar entornos artificiales: el hombre como ser educando.⁵

Moral y educación

El profesor Aranguren entiende que la pedagogía es, fundamentalmente, acción ética, es decir, educación moral y cívica.⁶ Nuestro autor no deslinda los conceptos de pedagogía y de educación. En general los utiliza como sinónimos, indistintamente; sin embargo, diferencia claramente entre ética y moral. La primera es la teorización de la segunda, mientras que la segunda sería el hecho concreto de la moralidad. Si concebimos la ética como educación y la moralidad como el resultado de la acción educadora, tal y como lo hace Aranguren, entonces, por analogía, no nos será difícil tomar la educación como el hecho y la pedagogía como su discurso. El hecho y el acto de educar se proponen el perfeccionamiento del hombre. Educar es acercar al hombre a la virtud, a la concreción de una vida buena. Ello supone posibilitar en el sujeto una actuación personal y social adecuada al más profundo espíritu moral. Educar es, consecuentemente, inculcar una ética del pensar y del actuar, una acción moral y cívica. La educación, como la propia idea del hombre y su perfección, no se encuentra escindida en teoría y práctica, sino que ambas forman un unidad continua e indisociable: todo lo que el hombre hace, sin exceptuar la teoría, es praxis.⁷

Así pues, no es posible conocer la estructura de la educación si no conocemos la significación de la palabra *hombre*. Educamos —moralizamos, nos dirá Aranguren— según una preferencia en la idea de éste y su perfección.⁸ Al interrogarnos sobre la naturaleza del hombre, siguiendo al profesor Fullat,⁹ nos planteamos dos cuestiones: 1) la primera, científica, *¿qué es el hombre?*; y 2) la segunda, ontológica-metafísica, *¿qué sentido tiene?* Al hombre se le puede conocer científicamente como dato, o bien, filosóficamente, como valor, como autocomprensión. Los discursos científicos nos dicen cosas sobre lo que es o deja de ser el ser humano. Los discursos filosóficos nos apuntan cuáles son sus aspiraciones, sus valores, sus fines. Dos formas distintas de dirigirnos hacia un mismo objetivo: *saber qué es el sujeto de la educación*. La ciencia, como nos dice Aranguren, por sí sola nos puede decir qué es el hombre como dato, sin embargo, se ve impotente para dar respuesta a las preguntas decisivas de la existencia que son las que dan sentido a la vivencia humana.¹⁰ De otro lado, la educación del ser humano, sigue

⁵ *Ética de la felicidad y otros lenguajes*, Madrid, Tecnos, 1988, pp. 24.

⁶ «La comunicación pedagógica» en *La comunicación humana*, Madrid, Guadarrama, 1965; y *Planificación educativa*, Barcelona, Nova Terra, 1975.

⁷ *La juventud europea y otros ensayos*, op. cit., pp. 94.

⁸ *Ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, pp. 266 y 267.

⁹ FULLAT, O., *Filosofías de la Educación. Paideia*, Barcelona, CEAC, 1992.

¹⁰ *Religiositat intel.lectual*, Barcelona, Edicions 62, 1966, pp. 19. La traducción al castellano es mía.

diciéndonos Aranguren, es fruto resultante del contexto circunstancial donde se desarrolla, del momento histórico en el que acontece, del lugar donde se realiza, de la cultura imperante, es decir, de la estructura socio-político-económica vigente.¹¹ La cosmovisión arangureniana, como podemos observar, es situacional, sistémica y estructuralmente relacionante.

El hombre, desde que nace hasta que cierra su ciclo vital con la muerte, va haciéndose, va forjando, en relación con los objetos y los sujetos, su identidad, se va autorrealizando.¹² En este constante hacerse va siendo diferente pero manteniendo su radical invariabilidad, su identidad. No somos, en ningún caso, perfecta coincidencia, sin fisuras ni distancias, con uno mismo. Para Aranguren, el hombre no está cosificado, es siempre el mismo, pero cambiando, sin identificarse nunca con un *yo* definitivo. La educación del hombre, el proceso configurador de la personalidad humana, de su segunda naturaleza, es un proceso complejo y problemático que se produce, básicamente, por interacción del hombre con el medio social y natural. El proceso de cambio se efectúa gracias a las influencias que recibe y a las intervenciones o acciones con las que el ser humano va respondiendo, es decir, dialécticamente, por medio de una negociación.¹³

Las respuestas configurativas, en los primeros períodos vitales, se ejecutan desde los mecanismos y procesos biológicos para, paulatinamente y gracias a la posibilidad de acumular experiencia y de ir construyendo otros mecanismos capaces de sobreponerse a los primeros, decidir las respuestas o conductas según otras variables. A medida que el ser humano madura, va incorporando procesos más complejos de aprendizaje que le facilitan no tener que estar construyendo constantemente nuevas respuestas para contestar a situaciones similares.¹⁴ El hombre, al ser desespecializado, como nos dice Castillejo,¹⁵ es un poderoso y eficaz aprendiz. La hipercomplejidad de su cerebro le ha permitido superar determinismos y, con ello, ganar disponibilidad y capacidad de apropiación de posibilidades. En otras palabras, le permite sobreponerse al nivel biológico a costa de ir construyendo y ampliando su bagaje cultural o repertorio de posibles respuestas. La cultura es clave, ya que la configuración personal del hombre se consigue mediante aprendizajes. Lo que entendemos por conducta humana es conducta aprendida, conducta apropiada, cultural y no natural.¹⁶

Ahora bien, lo realmente importante es el hecho de que el hombre vaya construyéndose progresivamente de una cierta manera, proyectivamente, a medida que va aprendiendo y va poniendo en acción aprendizajes en su interrelación con el medio, y va procediendo a la valoración y evaluación de los efectos obtenidos según el tipo de respuesta elicitada en función de las variables diferenciadoras de cada situación. La educación arangureniana, al igual que la moral, es eminentemente proyectiva y

¹¹ «La comunicación pedagógica» en *La comunicación humana*, op. cit., pp. 158, 159, 164 y 165.

¹² «La “tercera edad” o el “ser mayor”» en *La vejez como autorrealización personal y social*, Madrid, I.N.S.S., 1992, pp. 29.

¹³ *Ibidem*, pp. 23.

¹⁴ «Ètica d’aquest fenomen» en *Els infants, nou esclat social*, Barcelona, Edimurtra, 1989, pp. 97 a 118. Ver pp. 107 y 108. La traducción al castellano es mía.

¹⁵ CASTILLEJO, J.L., *Pedagogía tecnológica*, Barcelona, CEAC, 1987.

¹⁶ *Sobre imagen, identidad...*, op. cit., pp. 25.

contextual, tanto en lo individual como en lo comunitario. En el plano individual este hacerse se traduce como personalidad moral; en lo colectivo como configuración *propia* y corresponsabilidad del *otro*, en una circunstancia y contexto determinado. En esa interacción con el medio la base está en la acción humana, en el proceso relacional y dialógico de interacción de la actividad del propio sujeto, quien, desde su estado inicial, desde su *talante*, irá decidiendo su propia significatividad, su propia vocación, gracias a la inteligencia y a su capacidad de comprensión e interpretación. Resumiendo, podemos decir que el hombre se hace haciendo cosas. El hombre es un gran hacedor. La moralización del hombre, su proceso educativo es siempre proyectivo, activo e interactuante, en lo personal y lo social, a través de la inteligencia y de la capacidad dialógica, a lo largo de toda la vida, porque el hombre es un ser abierto y en permanente proceso de formación.

3. Hombre, naturaleza y cultura: educación individual y social

El hombre, para Aranguren, es una estructura psicobiológica que presenta un carácter unitario y que ha de ser estudiado como una realidad total. El hombre, desde esta perspectiva, constituye un sistema abierto, un conjunto de elementos interdependientes que configuran una unidad primaria e independiente de cualquier otra realidad que le confiere el carácter de totalidad. Tres ideas, según Aranguren, deben ser subrayadas ¹⁷: 1) que en todo sistema abierto el cambio es necesario; 2) que la vida, desde la célula en adelante, ha de ser entendida como una interacción o impacto del entorno (estímulos), y control del entorno por el sistema; y 3) que en el hombre y en la sociedad no solamente el cambio, sino la tensión y el conflicto son inevitables y hasta deseables. En tanto que estructura psicobiológica, en el hombre queda integrado lo que caracteriza al ser vivo, al animal y lo que pueden ser rasgos específicamente humanos, porque el comportamiento humano está incardinado en el comportamiento animal. De esta forma, cuerpo y alma, naturaleza y espíritu, *talante* y *personalidad moral*, no aparecen separados ni independientes, sino unidos, dando lugar a un ser nuevo con un comportamiento radicalmente distinto, ya que todas las operaciones están integradas en la estructura total. Este sistema abierto se aleja de la idea de sistema preconstruido y, mientras dura la vida, está abierto al cambio.¹⁸

El ciclo biológico humano se inicia, como el de todo ser vivo, recibiendo, de agentes internos o externos a él, una cierta estimulación a la que el hombre responde. Las estructuras biológicas del animal garantizan que, ante cualquier necesidad interna o estímulo externo que sientan, se pongan en marcha los mecanismos pertinentes que garanticen una respuesta adecuada a dichos estímulos. El animal se mueve por medio de estímulos, o mejor dicho, a partir de la conexión entre estímulos y respuestas ¹⁹. En el caso del hombre hay una desconexión, al menos parcial, entre las necesidades biológicas y el sistema físico y motor. El sistema estructural humano carece, en alto grado, de

¹⁷ «Ètica d'aquest fenomen» en *Els infants, nou esclat social*, op. cit., pp. 102 y 103.

¹⁸ *Moralidades de hoy y de mañana*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 16 a 18.

¹⁹ «Ètica d'aquest fenomen» en *Els infants, nou esclat social*, op. cit., pp. 105.

formas fijas de respuestas determinadas por herencia. Recibido un estímulo sus estructuras somáticas no garantizan la respuesta adecuada y ello obliga a que aparezca en el hombre una nueva función, distinta de la función del sentir animal, la de *inteligir*. El hombre inteligente, no le queda otro remedio, debe enfrentarse a la realidad que le afecta y resolverla. De ahí que en el hombre se dé una unión estrecha entre lo biológico y lo mental. En el animal se da una perfecta adecuación o ajustamiento entre el estímulo y la respuesta, moviéndose de realidad en realidad. El hombre, antes de responder, es preciso que considere todas sus posibilidades, por ello se mueve de realidad en irrealidad y de ésta ha de volver otra vez a la realidad.²⁰

Así pues, mientras que la vida del animal es cerrada y definida, la del hombre es abierta e indefinida. El hombre es un animal de realidades (no simplemente de estímulos y respuestas) y un animal de irrealidades. El concepto de posibilidad sirve de enlace o paso de la irrealidad, en la que todavía consiste, a la realidad que deberá ser.²¹ Al animal, con sus estructuras biológicas, el ajustamiento le es dado porque carece de libertad. Al hombre, por el contrario, no le viene dado dicho ajustamiento, sino que es libre y, por ello, debe justificar sus actos.²² La raíz de la diferencia entre el comportamiento humano y la conducta animal está, nos dice Aranguren, en la complejidad cerebral que separa a los animales del hombre. Al ser el hombre una estructura psicósomática, todo él queda regido por el cerebro, como nivel superior de integración, mostrándose toda la psicofisiología del organismo jerárquicamente organizada, en donde los niveles superiores muestran un dominio sobre los inferiores, que aparecen como subsistemas, mientras ellos actúan como totalidades. Debido a la hiperformalización del cerebro humano la conducta instintiva casi desaparece y de aquí la gran plasticidad del hombre que le posibilita una pluralidad de direcciones en el comportamiento.

El hombre se distingue de todas las especies animales por su capacidad omnimoda de adopción y adaptación, gracias a su plasticidad.²³ La hipercomplejidad del cerebro, con sus tres sistemas de una perfecta máquina policéntrica, epicentro organizativo de todo el complejo bio-antropo-sociológico,²⁴ nos dice Aranguren, libera plenamente la capacidad simbólica que permite una mejor elaboración de los datos y por lo tanto presenta un comportamiento cualitativamente distinto a la conducta animal. El que el hombre no tenga aseguradas sus respuestas, debido a la complejidad de su sistema neuronal, es lo que le confiere un grado inigualable de plasticidad, que le permite adaptarse a las más variadas situaciones, incluso las más adversas. Efectivamente, el hombre es un animal que usa símbolos para trabajar y actuar, entender y comprender, operar y transformar el mundo. Los símbolos son imágenes investidas de sentido, no

²⁰ *La cultura española y...*, op. cit., pp. 194.

²¹ *Ibidem*

²² «Ética d'aquest fenomen» en *Els infants, nou esclat social*, op. cit., pp. 103 y 104; y *La cultura española y...*, op. cit., pp. 194. Ver también ESCÁMEZ, J., «Fundamentación antropológica de la educación» en CASTILLEJO, J.L., ESCÁMEZ, J. y MARÍN, R., *Teoría de la educación*, Madrid, Anaya, 1985, pp. 8 a 25. Ver concretamente pp. 14.

²³ «La liberación de la mujer» en *Erotismo y liberación de la mujer*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 89 a 151.

²⁴ *La cultura española y...*, op. cit., pp. 193 y 194.

cristalizadas, plásticas, cambiantes, vivas.²⁵ Existe una relación entre las imágenes y los símbolos. Las imágenes nos son dadas, los símbolos se hacen atribuyendo un sentido a las imágenes. Mediante la utilización de símbolos el hombre, al poder desplegar toda su capacidad simbólica, es capaz de producir el sistema total de símbolos verbales: el lenguaje. El hombre es animal racional, animal locuente, que tiene habla, y que es capaz de hablar. Es precisamente de esta manera, a través del sistema simbólico de cada cual, de nuestra visión del mundo en relación con nuestra personalidad, por medio del *pensamiento-lenguaje* y del *lenguaje-acción*, que el hombre puede proyectar la realidad y transformarla.²⁶

El ser humano es un ser social que se construye a sí mismo en un entorno socio-cultural. Esta construcción es siempre el resultado inacabado de la interacción con los otros. La educación, por lo tanto, es un proceso interactivo, una acción social y antropológica. Los actos verdaderamente humanos, los específicamente nuestros, en vez de agotar su sentido en su mera realidad, la trascienden cobrando significado pleno. El lenguaje, acto humano por excelencia,²⁷ significa siempre, posee un sentido, una dirección, una significación más allá de la mera emisión fónica. El lenguaje es siempre significativo de un significado que lo trasciende y que siempre es símbolo de otra cosa, en cuanto que la significa.²⁸ El lenguaje es, en definitiva, nos dice el profesor Aranguren, la expresión del sentido y la dirección de nuestra vida, del proyecto intersubjetivo, comunitario, al que nos encaminamos.²⁹ Gracias al simbolismo y su significación, la realidad existe para el hombre. Sólo el hombre, como un director de escena, es capaz de montar a cada instante y por él mismo este fabuloso y cambiante espectáculo en que consiste la realidad.³⁰ De esta manera el hombre puede soñar y proyectar desde la irrealidad para volver a la realidad y transformarla en el proyecto que se ha propuesto. El hombre es capaz de ensimismarse. El animal no puede ensimismarse ya que siempre se encuentra alterado.³¹

Desde esa irrealidad el ser humano no puede prescindir del elemento imaginario, ritual, mágico, mítico y poético. Efectivamente, el hombre es el animal que es consciente y sabe (*sapiens*), que se atiene a la realidad; y es también imaginante, soñador, loco (*demens*), que se sitúa en la irrealidad. El hombre es un animal de realidades y de irrealidades es, indivisiblemente, cuerdo y loco. La demencia es el precio de la sapiencia. Precisamente por ello al hombre se le debe concebir multidimensionalmente, como resultante de cambios genéticos, ecológicos y etológicos, cerebrales, sociales y culturales.³² En todo este entramado el cerebro es el lugar de la conciencia hecha posible

²⁵ *Ética de la felicidad y...*, op. cit., pp. 77 y 78. Sobre la capacidad del hombre para crear modelos simbólicos ver GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 1991.

²⁶ *Ética de la felicidad y...*, op. cit., pp. 79 y 80.

²⁷ Ver *La comunicación humana*, op. cit.

²⁸ Ver «El signo y el significado» en *Ibidem*.

²⁹ «El euskera como lenguaje litúrgico y reduplicativamente simbólico» y «Lenguaje y sentido de la vida» en *España: una meditación política*, Barcelona, Ariel, 1983.

³⁰ «Ética d'aquest fenomen» en *Els infants, nou esclat social*, op. cit., pp. 103 y 104. La traducción al castellano es mía.

³¹ *Ibidem*, pp. 105. La traducción al castellano es mía.

³² *La cultura española y...*, op. cit., pp. 193 a 195.

al no tener que estar ya el animal humano siempre fuera de sí, y poderse volver sobre sí mismo.³³ El hombre asiste a su vida propia y en esto es en lo que consiste su conciencia. Emite juicios de carácter intelectual y moral sobre su vida, lo cual le permite la independización respecto a la totalidad, al ser, a la naturaleza y a sus congéneres.³⁴ El hombre es metanaturaleza, transnatural, no es nunca una cosa de consistencia fija, determinada, sino autocreación. Tiene naturaleza y ésta, para él, es la materia prima de su hacer. Con su naturaleza se hace a sí mismo y la naturaleza, en general, es utilizada por él como el material con el que construir, edificar, fabricar su humanizado o deshumanizado entorno.³⁵ Sin embargo, el hombre, cuya estructura psicobiológica le exige ser cultural, no está determinado por la cultura, sino que puede trascender su mundo concreto hacia nuevas creaciones. El hombre, por lo tanto, se autorrealiza desde la cultura, sin embargo, al no estar determinado por la cultura necesita, indefectiblemente, de la educación para el aprendizaje innovador.

Una de las características más peculiares del hombre estriba en asistir a su existencia, en desdoblarse y tomar una cierta distancia de él mismo. La conciencia es un ir y venir del *mi* al *yo* y del *yo* al *mi*. Ello significa que el hombre no sólo percibe y ve sino que sabe que percibe y que ve.³⁶ Precisamente por ello el hombre es un ser dialógico, tanto con el mundo de los objetos, como con el mundo de los sujetos. El hombre es el ser cuya conducta puede consistir en abrirse al mundo de manera ilimitada. Por eso todo hombre coopera con su aportación a la formación de su medio cultural, al tiempo que la cultura condiciona su modo de ser: «*La cultura [...] es el modo humano de enfrentamiento con la naturaleza y de invención de la propia vida. Al hombre ésta no le es dada ya hecha; ha de hacersela él por sí mismo, y justamente en eso consiste la cultura: cultura o cultivo a la vez de la naturaleza y de él mismo, cultura del hombre en el mundo.*»³⁷ Ahora bien, tanto de la naturaleza como de la cultura el hombre, nos dice Aranguren, debe independizarse. La primera independización le elevará del mundo zoológico al mundo antropológico; la segunda independización hará de él un hombre libre, crítico y creativo, alejado de cualquier forma de poder establecido. La educación, que duda cabe, juega en ambos planos un papel fundamental.

Este ir y venir en que consiste la conciencia, nos dice el profesor Aranguren, es un salir fuera de nosotros mismos en dos direcciones posibles:³⁸ 1) salir del presente hacia el pasado o traer el pasado al presente, por medio de la memoria (presentización); y 2) salir del presente hacia el futuro o traer el futuro, a través de la *esperanza*. Si el pasado consiste en memoria personal y social, el futuro consiste, nos dice Aranguren, en esperanza. La esperanza anticipa, predice, profetiza, no reflexiona, sino que *proflexiona*, porque no vuelve la vista atrás, sino que, al revés, mira hacia adelante. La

³³ Ibidem, pp. 193 y 194. También para Steiner la antropología tiene bastante de arqueología de la conciencia. Ver STEINER, G., *El castillo de Barba Azul*, Barcelona, Gedisa, 1991.

³⁴ *Moral de la vida cotidiana, personal y religiosa*, Madrid, Tecnos, 1987, pp. 87 a 90.

³⁵ *Ética*, op. cit., pp. 281; *Ética de la felicidad y...*, op. cit., pp. 41 y 42; y *Entre España y América*, Barcelona, Península, 1974, pp. 119.

³⁶ *Moral de la vida cotidiana...*, op. cit., pp. 112.

³⁷ *La juventud europea y otros ensayos*, op. cit., pp. 112.

³⁸ *Moral de la vida cotidiana...*, op. cit., pp. 114 y 115.

proflexión del futuro, consecuentemente, es una estructura de carácter ontológico-antropológico.³⁹ La esperanza en Dios, nos dice Aranguren, puede convertirse en una virtud porque es una necesidad. Una necesidad que también incluye, porque se trata de un continuo, las esperas cotidianas, las esperanzas concretas, las esperanzas sumamente importantes de bienestar, de paz y de felicidad. El concepto de felicidad, en este punto, es el gozne sobre el que gira la relación entre las esperanzas plurales y la esperanza ultramundana, la felicidad o beatitud. Ahora bien, la suprema esperanza ultramundana es personal, es un esperar en alguien más que en algo. Esperar, sin embargo, no puede significar *tener* seguridades, porque la *inseguridad* también es una estructura antropológica. La estructura antropológica de la inseguridad con respecto al logos es la *duda*. La esperanza también es una esperanza dudosa. Dudamos de lo que creemos saber y desesperamos de aquello que esperamos, porque precisamente en eso consiste la condición humana. La duda y la desesperanza son la otra cara, el lado negativo de la esperanza.⁴⁰

4. Hombre: antropológicamente educación

Sabemos ya que al mundo venimos con una primera naturaleza, el *talante*, que, lejos de ser conquistado, nos es dado. Partimos con unas dotes, con unos atributos o cualidades para desempeñar nuestro rol, determinando nuestra visión y nuestra intelección.⁴¹ El talante puede ser una ayuda o, por el contrario, un lastre, sin embargo, todos hemos de hacer nuestras vidas contando con él.⁴² Con el talante y a partir de él, es decir, sobre nuestras estructuras psicobiológicas, iremos edificando una segunda naturaleza o *personalidad moral*, por medio de la educación, haciendo cosas, no solos, ni de manera aislada, sino actuando entre las cosas y con los hombres. Nuestro ser, nuestro carácter se manifiesta y se hace éticamente en el hacer y a través del hacer, por medio de los actos y de los hábitos.⁴³ La educación, por lo tanto, deberá tender a modificar, perfeccionándolo, el talante inicial, hasta conseguir un hombre mejor que quedará objetivado en la segunda naturaleza del hombre, en su personalidad moral, en su *êthos*. Además, la educación, lejos de ser uniforme para todos, debe tener muy presente el talante humano, es decir, la realidad psicobiológica en la que consiste el hombre. Sea como sea, nos dice Aranguren, siempre hemos de contar con el talante humano porque no se puede desconocer el condicionamiento fisiológico, biológico de éste. Toda actividad espiritual se alza sobre una base fisiológica que, aunque costosamente, puede modificarse.⁴⁴

La cultura es condición indispensable para la existencia humana. El hombre, nos dice Aranguren, es hecho por la cultura a la que pertenece, tanto, por lo menos, como se hace

³⁹ Ibidem, pp. 115.

⁴⁰ Ibidem, pp. 118 y 119.

⁴¹ *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 18.

⁴² *Moral de la vida cotidiana y...*, op. cit., pp. 33 a 37.

⁴³ «La ética de Ortega» en *Obras*, Madrid, Plenitud, 1965, pp. 808 a 810, y 812 a 814.

⁴⁴ *El buen talante*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 16.

él individualmente.⁴⁵ El hombre posee un carácter radicalmente dialógico, hasta tal punto que vivir como *yo* requiere, necesariamente, la presencia de los *otros*, en definitiva, *ser con el otro*.⁴⁶ El hombre se caracteriza por la conciencia de la propia realidad frente a la naturaleza y frente a los demás, por lo cual, la relación forma parte intrínseca de la persona. El hombre, el *yo*, en el sentido de su uso en el segundo lugar de la afirmación de Ortega, *Yo soy yo y mi circunstancia*, nos dice Aranguren, es el *plan* o *proyecto vital*, el *quehacer* o *yo ejecutivo* que no puede realizarse si no es en la circunstancia vital y, consecuentemente, es uno con ella.⁴⁷ Así pues, la vida humana es un proyecto, algo no previamente determinado ni definido en su totalidad, por algo o alguien ajeno al sujeto que vive. La idea de proyecto es indisociable de la libertad. El estar abierto al otro, a los otros, es un estado permanente y constitutivo como el estar abierto al mundo o a la naturaleza. A nivel humano no se puede hablar propiamente de realidad personal hasta el momento en que dos seres dotados de capacidad de apelación y de respuesta entran en relación dialógica. La intersubjetividad, junto con la intrasubjetividad (el diálogo interno), es un requisito esencial de la capacidad existencial y hace posible la necesaria actuación en común de los hombres. La educación es la tarea común de los hombres, educandos y educadores, en la plasmación histórica de un tipo de hombre en el que se realicen la totalidad de los valores humanos. Detrás del *yo* de cada frase en primera persona hay la invención de un mundo entero, y la mía es el centro de él, hecha con el material de mis autenticidades y papeles representados, comunicaciones interindividuales e impersonales que recibo, trivialidades en las que también descanso. Eso, todo eso, sin excluir nada, es nuestra vida, yo en mi circunstancia, en definitiva, la condición humana educanda.⁴⁸

El hombre no es un ente, un objeto cualquiera puesto en la naturaleza. El hombre, animal racional y simbólico, dotado de la capacidad del lenguaje, es conciencia, autoconciencia y, en definitiva, sujeto dinámico y autorregulador.⁴⁹ Porque posee una plasticidad casi infinita y porque, a diferencia de cualquier otra realidad mundana, no tiene un ser dado y ha de dárselo él mediante su quehacer diario, el hombre precisa dirigir su camino, desde su propia situación y según determine su inteligencia, en un sentido u otro: el que marca su proyecto vital.⁵⁰ El hombre es, precisamente por ello, educable, es, ciertamente, el sujeto de la educación. Como el sujeto de la educación es un sistema abierto, una totalidad unitaria, su educación deberá realizarse desde la visión de un todo estructural e integral. Se da una relación dialéctica entre necesidad y posibilidad. El hecho de la educación es consustancial al hombre, forma parte de la

⁴⁵ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 93 a 97; «La comunicación pedagógica» en *La comunicación humana*, op. cit., pp. 159 a 164; y *La cultura española y...*, op. cit., pp. 235.

⁴⁶ *Memorias y esperanzas españolas*, Madrid, Taurus, 1969, pp. 17, 30, 31 y 218; y «La “tercera edad” o el “ser mayor”» en *La vejez como autorrealización...*, op. cit., 28 y 29.

⁴⁷ Ver CAMPS, V., *Los valores de la educación*, Madrid, Anaya, 1994, pp. 29 a 32.

⁴⁸ «Ecología y comunicación en el pensamiento de Ortega y Gasset» en *Moralidades de hoy y...*, op. cit., pp. 25 a 41.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 17.

⁵⁰ «El oficio del moralista en la sociedad actual» en *El buen talante*, op. cit., pp. 49 a 62; *Crítica y Meditación*, Madrid, Taurus, 1957, pp. 139; y *Ética*, op. cit., pp. 47 a 50, 54 a 56, 129, 130 y 296.

propia esencia humana. Lo educando es lo específicamente antropológico. Si el comportamiento del hombre estuviera unívocamente determinado por sus estructuras biológicas no sería moral, no sería educable. Un ser dotado de semejanza indeterminación sólo es capaz de subsistir si es un ser actuante.⁵¹ Su estructura psicobiológica le impondrá una misión que sólo podrá cumplir mediante la propia actividad.⁵² La indeterminación psicobiológica del hombre requiere, exige y necesita de la educación para que no se quede en mero animal.

Todo hombre, nos dice Aranguren, vive libre de los estímulos (no ajustado al medio) y libre para elegir distintas alternativas de entre las posibles que se le presentan (ha de realizar su propio ajustamiento).⁵³ El hombre, personal y socialmente considerado, debe hacer su vida en libertad.⁵⁴ La libertad es la indeterminación de la estructura superior del hombre. La libertad se da con independencia de que pueda haber cualquier tipo de determinismo o condicionamiento, sean éstos metafísicos, biológicos, psicológicos o sociológicos.⁵⁵ En cuanto la naturaleza humana está penetrada por el pensamiento, por la inteligencia, no puede darse una determinación, sino que permanece flexible para poder ser orientada en una pluralidad de posibles direcciones. La educación ha de posibilitar en el hombre la libre adquisición de aprendizajes que le permita una mayor y mejor orientación en la conducción de su vida. La educación, así entendida, no sería otra cosa que apropiación de posibilidades,⁵⁶ siendo lo apropiado embrionario que, con frecuencia, pasa a constituir modelos de comportamiento estable. Así la indeterminación radical del hombre, su inconclusión psicobiológica (*talante*), se canaliza en unos modos constantes, aunque no fijos, de comportamiento (*êthos*). Esta apropiación la realiza el hombre a lo largo de su vida, no de manera aislada o de golpe, sino en un continuo y relacionándose con los sujetos y los objetos, operando sobre la realidad mundo de manera permanente.⁵⁷ Sólo la muerte es el punto final.⁵⁸ La educación del hombre, por lo tanto, será permanente, porque el hombre no es, en ningún momento, un ser cosificado, sino todo lo contrario, es un ser abierto a la experiencia y al cambio, su plasticidad es prácticamente ilimitada y por ello demanda una acción educadora permanente y continuada. El hombre es un ser permanentemente inacabado que precisa permanentemente de la educación.⁵⁹

El hombre ha de hacer libremente su vida, sin embargo, no la puede hacer arbitrariamente, sino que, sin merma de su libertad, hay que demandarle que la haga de una determinada manera. En el punto de partida, nos dice Aranguren, el hombre no es casi nada, es un no ser, un proyecto, una posibilidad abierta⁶⁰. Lo que llegará a ser no

⁵¹ *Ética*, op. cit., pp. 292.

⁵² *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia*, Madrid, Revista de Occidente, 1952, pp. 212.

⁵³ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 81.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 123 y 124.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 33 y 81.

⁵⁶ *Ética*, op. cit., pp. 292 a 297.

⁵⁷ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 81.

⁵⁸ *Sobre imagen, identidad...*, op. cit., pp. 80, 81, 180 y 192; y *Crítica y meditación*, op. cit., pp. 87 y 88.

⁵⁹ *Sobre imagen, identidad...*, op. cit., pp. 182.

⁶⁰ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 82.

le preexiste ni como idea, ni como imaginación, ni tan siquiera como proyecto. Al contrario, se irá conformando vocacionalmente por medio de nuestros actos a lo largo de la vida. La esencia del hombre, más que en su naturaleza, consiste en su vocación.⁶¹ La vocación se va forjando en la realidad, en la praxis con ella. Este proyecto no es uno cualquiera, sino el fundamental de la existencia y éste se forja en la realidad, frente a la realidad, con la realidad cambiante de cada día. Lo que el hombre va a ser y ha de hacer se va determinado en concreto, a través de cada una de sus situaciones. El animal, ante una situación dada, no hace más que resolver su vida, mientras que el hombre la proyecta inventando pautas de comportamiento que suplirán su indigencia fisiobiológica. El hombre no actúa tan sólo a nivel de la acción ejecutiva, sino que también se comporta a nivel de la representación cognitiva. Su conducta es anticipatoria en relación con la acción ejecutiva. El hombre inteligentemente, por medio de su actividad cognoscitiva y motivacional, debe elaborar planes y proyectos de lo que desea hacer. Cualquier estructura motivacional, cualquier acto conductual está inscrito, por su significación, en el proyecto de vida personal que el hombre ha escogido. La conducta es, en cada caso, la expresión del proyecto fundamental de cada hombre y no hace más que concretar en cada situación, la elección que ha hecho de sí mismo.

Los actos humanos, todos y cada uno de ellos sin distinción, son decididos, elegidos y determinados por el hombre y, por lo tanto, sólo éste es responsable de ellos.⁶² Ahora bien, esta decisión, esta elección o determinación no es nunca definitiva, no se efectúa de una vez por todas, ni de manera aislada, sino todo lo contrario, todo acto anterior repercute y, consecuentemente, condiciona los actos posteriores, nuestro proyecto y, en definitiva, lo que llegaremos a ser.⁶³ Precisamente por ello, porque el hombre es un animal de proyectos, que concretiza a través de los actos y de los hábitos, la educación, lejos de ser meramente formal o neutra, debe estar orientada en una determinada dirección, debe estar repleta de contenidos que deben posibilitar una prudencial toma de decisiones para el desarrollo vocacional del proyecto fundamental en que consistimos. Una educación progresiva y adaptada a los distintos momentos del desarrollo del hombre. La vida es una totalidad indivisible, un continuo.⁶⁴ A medida que vamos haciendo nuestra vida, a través de los actos y de los hábitos, vamos limitando nuestras posibilidades de actuación, vamos poniendo coto a nuestra libertad. Nuestra libertad siempre está restringida, comprometida o condicionada de tres maneras: 1) psicobiológicamente; 2) por la situación; y 3) por los hábitos que hemos contraído. Así pues, los límites educacionales se fijan en las propias características psicobiológicas del educando; en la situación contextual y personal en la que se encuentre; y en los modos de vida, en los hábitos y en las costumbres que haya ido adquiriendo.⁶⁵

⁶¹ *El buen talante*, op. cit., pp. 26.

⁶² *Propuestas morales*, op. cit., pp. 82 y 83.

⁶³ *Ética*, op. cit., pp. 42.

⁶⁴ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 85.

⁶⁵ *Ética*, op. cit., pp. 280 y 281.

El hacer del hombre es el sentido dado en el proyecto a nuestra existencia.⁶⁶

El ser humano es un animal proyectivo, un animal de proyectos.⁶⁷

Nuestra vida la hacemos siempre a partir de un proyecto, a partir de un *cómo* y un *para qué*, con vistas a un *fin* y contando con unos *medios*.⁶⁸

El pensamiento posibilita el conocimiento del mundo como una ordenación de cosas y relaciones, y nos permite adaptarnos a la realidad y tratar con ella. Nos permite una orientación práctica y proyectiva que se concretiza en conductas determinadas con las que compensamos nuestra deficiencia biológica, posibilitando la adaptación a la realidad. El pensamiento confiere un sentido a esa adaptación buscando una dirección, una meta, unos valores que conseguir, con lo que dota a la persona de una capacidad para trascenderse a sí misma y a las situaciones concretas con el fin de alcanzar los objetivos fijados. La educación ha de encaminarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad moral del hombre y debe hacerlo con una determinada finalidad que se concretará en los contenidos educacionales y en el arbitrio de medios y estrategias para su consecución. Medios y estrategias que se irán adaptando y readaptando a la situación concreta y circunstancial en la que se encuentre el hombre, porque, como bien dice Aranguren, la consistencia personal tiene, junto a la faceta proyectiva que mira hacia delante e inventa, otra reflexiva que vuelve la mirada atrás para la construcción de la identidad que todos nos damos. Es a través del ejecutar y del reflexionar sobre lo ejecutado, a través de este ir y venir, de este hacer y rehacer, de este tejer y destejer nuestro propio tejido o texto, como nos forjamos.⁶⁹

Sabemos que, para Aranguren, la duda, la inseguridad, la ambigüedad, forman parte indisoluble del hombre. Cuando iniciamos nuestra andadura en la vida no podemos prever un fin concreto que dé sentido al devenir de nuestras vidas. Los fines son puros impulsos o ambiciones. El hombre, dentro de sus contradicciones internas, en el ámbito de su ambigüedad, toma como fines elementos que tan sólo son medios, mecanismos para conseguir un fin. La gran tragedia del hombre, sobre todo el de nuestro tiempo, radica en tomar como fines simples medios. La distinción entre medios y fines es algo puramente convencional y extrínseco y, por último, intercambiable. Los unos y los otros forman un continuo y sus papeles son conmutables.⁷⁰

La educación en el hombre debe ser lo suficientemente flexible como para poder adaptarse en todo momento a la realidad humana que está forjando, procurando que el hombre no tome por fines simples medios, cayendo en el puro reduccionismo materialista.⁷¹ Los objetivos concretos, los fines materiales son necesarios, sin embargo, no podemos reducir nuestra vida a ellos, es preciso trascenderlos. El fin supremo del hombre hacia el que ha de tender por medio de la educación, nos dice Aranguren, es la

⁶⁶ *Catolicismo y...*, op. cit., pp. 25; *El buen talante*, op. cit., pp. 25; y *Memorias y esperanzas...*, op. cit., pp. 16.

⁶⁷ *El futuro de la Universidad*, op. cit., pp. 121.

⁶⁸ *Moral de la vida cotidiana y...*, op. cit., pp. 27 a 31 y 49.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 63 y 64.

⁷⁰ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 85.

⁷¹ *Moral de la vida cotidiana...*, op. cit., pp. 64; y *La comunicación humana*, op. cit., pp. 168 y 169.

felicidad.⁷² La felicidad es un don, el don de la paz interior, espiritual, de la conciliación o reconciliación con todo y con todos y, para empezar y terminar, con nosotros mismos. La más clara disposición a obtener el don de la felicidad estriba en el desprendimiento, en descuidarnos y despreocuparnos por las cosas. Felicidad se conjugaría, no con el verbo *tener*, sino con el verbo *ser*.⁷³ La felicidad del hombre es ultramundana, centrada en Dios. Si la educación del hombre se encamina a la búsqueda de Dios, como objetivo último, los contenidos educacionales, sin reducirse a religión, deberán abrirse a ella, a la religiosidad, una religiosidad heterodoxa y no dogmática, que deje espacio para la asimetría, el inconformismo y la rebeldía.⁷⁴ Los contenidos de la educación, como los contenidos de la ética, si deben ayudar a la realización de la persona integral, deberán tener muy presente la espiritualidad del hombre, espiritualidad que lo trasciende y lo eleva a la perfección, a la máxima felicidad, a la comunión con Dios.⁷⁵

Hemos visto que el fin último de la educación debe ser la felicidad. Ésta se consigue actuando en la vida, no solo, sino con los otros. La vida se concibe como quehacer y ocupación.⁷⁶ Pretender hacerse a sí mismo, directamente, sin pasar por las cosas y los otros, conduce irremediamente al esteticismo moral.⁷⁷ Junto a la ocupación trabajosa está la ocupación felicitaria. La doble ocupación humana es existir y descansar de existir. Esta segunda ocupación, la diversión, el ocio constructivo es, por tanto, una dimensión radical de la vida del hombre. Por eso, toda cultura tiene que ser también cultura de evasión. El hombre está autorizado para divertirse y soñar en los ratos libres. Después hay que retornar forzosamente a la realidad de la vida y el juego debe ser interrumpido para dar paso de nuevo al quehacer responsable, a las ocupaciones serias. La vida en ningún caso puede ser unilateralmente trabajo y ejecución, hay que dar paso a la quietud, a la reflexión y al ocio.⁷⁸ Ahora bien, como hemos dicho, este quehacer, esta tarea fundamental del hombre, no la puede llevar a cabo solo, sino *con* y *en* los otros. La persona, en tanto que interiorización, es siempre apropiación de una circunstancia, espacio interpersonal, comunitario y social.⁷⁹ El hombre se desarrolla dialécticamente en la realidad social, en relación activa y actuante con las cosas y con los hombres. Nuestro ser es el resultado de un diálogo conmigo y con los otros.⁸⁰ El hombre es, por una parte, en cuanto ha de hacer su vida, responsabilidad personal y, por otra, en cuanto no la hace solo, sino con los otros, solidariamente, corresponsabilidad social basada en el respeto a

⁷² *Propuestas morales*, op. cit., pp. 43 a 47; «Ortega y la antropología del hombre religioso» en *Religiosidad intelectual*, op. cit.; *Ética*, op. cit., pp. 30; y *Crítica* y..., op. cit., pp. 25.

⁷³ *Moral de la vida cotidiana...*, op. cit., pp. 107 a 110.

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 66 y 67.

⁷⁵ «Ortega y la antropología del hombre religioso» en *Catolicismo día tras día*, Barcelona, Noguer, 1955. Ver también «Algunas reflexiones sobre la enseñanza de la religión» en *Revista de Educación*, Madrid, 1954, pp. 23 a 33.

⁷⁶ *Ética*, op. cit., pp. 292.

⁷⁷ *La juventud europea* y..., op. cit., pp. 137 y 138.

⁷⁸ *Crítica y meditación*, op. cit., pp. 25.

⁷⁹ «La "tercera edad" o el "ser mayor"» en *La vejez como autorrealización personal y social*, op. cit., pp. 28 y 29.

⁸⁰ *Memorias y esperanzas...*, op. cit., pp. 16, 17, 30, 31 y 218; *Sobre imagen, identidad...*, op. cit., pp. 22 a 24; *Ética*, op. cit., pp. 294.

la personalidad humana y, por ello, considerándolo siempre como un fin en sí mismo;⁸¹ y proporcionándole los medios precisos para que pueda realizarse como persona.⁸² Corresponsabilidad y solidaridad ética es el destino del hombre en la tierra: estamos insertos en una solidaridad ética.⁸³ En definitiva, nos dice Aranguren, el hombre es moral en un doble sentido: porque hace su vida a través de los actos, decisiones, proposición de fines y arbitrio de medios; y porque debe hacerlo según un imperativo fundamental, debe ser éticamente buena.⁸⁴ A esta construcción intencional del hombre, cuando se hace con unas metas y unos determinados medios para alcanzarlos, es a lo que llamamos educación.

Esta educación, la educación que propone Aranguren debe ser básicamente activa, relacional, coeducadora,⁸⁵ en tanto que debe ser de doble direccionalidad, y deberá buscar el equilibrio entre lo personal y lo social:⁸⁶ equilibrio entre educación individualizada⁸⁷ y educación social⁸⁸ y comunitaria. Una educación que nos permita el tránsito entre el mundo real y el mundo imaginario. En el segundo, para articular reflexivamente nuestro proyecto existencial; en el primero, para concretarlo, ejecutándolo. Ambos mundos nos han de posibilitar, mediante el trabajo y la diversión reposada, la perfección personal y comunitaria que, a través de la esperanza, nos conducirá hacia la plena comunión con Dios. Ahora bien, la función de la educación intencional ha de conducir a fomentar la independencia íntima, la autonomía personal y el desarrollo integral y dinámico de toda la personalidad, convirtiendo a los hombres, no sólo en actores, en simples representantes de roles, sino en verdadero autores y directores, en un proceso siempre abierto hacia cotas de perfeccionamiento superiores.⁸⁹

La vida humana, individual y colectivamente, se presenta como un quehacer. Moralizar, es decir, educar, es una tarea que se distiende problemáticamente⁹⁰ a lo largo de la vida y de la historia y que, como tal, no puede llevarse a cabo sin contar con un determinado equipaje: 1) confianza en el proyecto de ser hombre; 2) confianza en que vale la pena llevarlo a cabo; y 3) confianza en que puede ser llevado a cabo. Dicho en otras palabras, educación como esfuerzo y conciencia del proyecto de ser uno mismo, de ser *yo*.⁹¹ La educación, como la vida, es una tarea problemática que debe conducir al hombre no a insertarse mecánica y cómodamente en la sociedad que le ha tocado vivir. La educación debe ser, ciertamente, socialización del hombre, pero socialización crítica y autocrítica. Aranguren aboga por una educación que, desde la moral como actitud, se

⁸¹ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 89 y 90; *El futuro de la Univeridad*, op. cit., pp. 164 y 165.

⁸² «Las edades de la vida» en *La vejez como autorrealización personal y social*, op. cit., pp. 23.

⁸³ *Ética*, op. cit., pp. 128 y 129.

⁸⁴ *Propuestas morales*, op. cit., pp. 23 a 29, 31 a 36, 37 a 42, y 81 a 88.

⁸⁵ «La comunicación pedagógica» en *La comunicación humana*, op. cit., pp. 174; y *Conversaciones con Aranguren*, Madrid, Paulinas, 1976, pp. 234 a 245, 360 a 368 y 449 a 465.

⁸⁶ *Ética de la felicidad y...*, op. cit., pp. 88.

⁸⁷ *Conversaciones con*, op. cit., pp. 368 a 378.

⁸⁸ «La comunicación pedagógica» en *La comunicación humana*, op. cit., pp. 158.

⁸⁹ *Sobre imagen, identidad...*, op. cit., pp. 80 y 81.

⁹⁰ *Ética*, op. cit., pp. 257.

⁹¹ *Memorias y esperanzas...*, op. cit., pp. 37.

oriente hacia el conflicto y el cambio social.⁹² La educación debe liberar a los hombres de caer en el formalismo, en los usos establecidos, en la atadura del hábito y de la costumbre, de la rutinaria reiteración. Una educación fundamentada en el orden como supuesto básico sobre el cual la imaginación se levante para inventar creativamente decisiones. Educación, por lo tanto, para el desarrollo de la capacidad crítica y la capacidad creadora y creativa.⁹³ El hombre, para serlo plenamente, precisa de la inteligencia, es decir, de la capacidad crítica y creadora, porque no hay auténtica bondad sin inteligencia, ni inteligencia sin imaginación.⁹⁴ La educación ha de desplegar las posibilidades mejores del educando en orden a su plenitud personal y a la mejor integración, que no sólo adaptación, sino también superación, del ambiente natural, social y cultural.

Para que la educación pueda desplegar las posibilidades mejores del educando es imprescindible que la vocación pedagógica, lejos de consistir en hablar a los jóvenes, servirles de maestro, adoctrinarles o ejemplarizarles, sea, ante todo, un ejercicio de escucha y comprensión. El profesor debe ser un orientador y un amigo de los que ayudan al alumno a descubrir su camino, su propia vocación intelectual. Para sacar a un hombre de una situación, hay que tenderle la mano, hay que entrar en esa situación; no basta con hacerle señas desde lejos: hay que operar desde la misma situación y sobre ella. Hay que desconfiar de los ideales retóricos. La salvación tiene que venir a través de la experiencia que se está pasando. En definitiva, Aranguren nos propone una educación que sea, por encima de todo, educación moral, cívica y política y, a partir de aquí, desde esta premisa, también comunicación, formación crítica y autocrítica, información y liberación.⁹⁵

⁹² *Moralidades de hoy y...*, op. cit., pp. 17 y 18; y *Ética*, op. cit., pp. 39 y 40.

⁹³ *Entre España y...*, op. cit., pp. 165.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 115 a 118.

⁹⁵ *Crítica y...*, op. cit., pp. 109 y 110.

LES NARRACIONS BÍBLIQUES COM A NARRACIONS D'EXPERIÈNCIES: ELS PRIMERS TRES CAPÍTOLS DEL GÈNESI

Martí Àvila i Serra

La paraula, l'experiència i el llenguatge mitològic

Malgrat la incertesa que ha suscitat en el pensament actual l'època denominada com a postmoderna, introduint en molts àmbits la malaltia del pensament feble,¹ no es pot deixar d'esmentar quelcom d'evident, com és una acurada sol·licitud envers el llenguatge com a eina per comprendre la realitat.² Efectivament, la nova embranzida dels filòsofs neopositivistes ha fet veure que el llenguatge no és tan senzill com aparentment sembla, ja que, atenent com s'empri, pot ser un estri de gran seducció i manipulació, una mena de semidéu, una força de la qual cal preocupar-se seriosament. El llenguatge no tan sols dóna raó d'allò que succeeix en el món, sinó que ell mateix és capaç de crear mons. Fixem-nos, sense anar més lluny, en el nostre parlar de cada dia, i ens adonarem com el llenguatge crea, distorsiona, trameta, manifesta, permet, amaga, embelleix, sotmet... És l'experiència, al capdavall, del nostre món quotidià, curull de probabilitats oposades.

¹ L'anàlisi del pensament feble és sovint fragmentari i reduccionista, més inclinat als relativismes i a la recerca de l'immediat i el caduc. Els valors, la passió per la veritat, i les mateixes utopies són, davant aquest pensament, un simple miratge, quelcom que s'ha somiat i que no té res a veure amb la realitat concreta. Però seria un equívoc pensar que és un pensament crític, atès que més aviat ens duu a ser persones febles, palès en la manca de criteri personal. De l'axioma de la debilitat del pensament segueix el de la debilitat del ser; veg. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Santander 1995, 47-53.

² Fou el filòleg i polític alemany Wilhelm von Humboldt (1767-1835) qui posà les bases a la investigació lingüísticofilosòfica mitjançant el descobriment de l'essència orgànica de la llengua i el seu doble caràcter de designació i desenvolupament d'un sistema. Ell és pròpiament el pare de la filosofia del llenguatge. La paraula es troba entre dos mons: el món del subjecte (de l'esperit, del propi jo) i el món de l'objecte. Més tard, amb la vinguda del darwinisme apareixen altres aspectes i preocupacions respecte a la paraula, com l'interès per conèixer quan la nostra espècie parlà per primera vegada, o aspectes socials de comunicació entre les espècies.

Ara bé, l'estudi del llenguatge com a comprensió i organització del nostre entorn no pot prescindir d'una dada antropològica fonamental: naixem dialògics. I quan arriba la paraula, el diàleg s'estableix definitivament com a manera humana de viure, atès que no aprenem únicament a parlar, sinó a parlar-nos amb els altres. Parlar i parlar-nos, dialogar i escoltar, forma part del nostre viure. No podem fer de menys aquest llenguatge, perquè on hi ha dues consciències, allà hi pot haver recerca de comunicació.

La parla pot definir-se com la possibilitat d'arrencar l'estímul de l'entorn i traslladar-lo a un signe acústic: la paraula. A través de la paraula es construeix una realitat per poder sobreviure, que col·loca la persona més enllà de l'automatisme de la mecànica estímul-resposta; és a dir, entre l'estímul i la resposta, intervé certa objectivització capaç de classificar les pròpies vivències, cadascuna segons el lloc que li correspongui, car el llenguatge és abstracció del món sensible. Així, doncs, a l'hora d'aprofundir la realitat de la vida, no es pot deixar d'ometre el propi llenguatge com un espai idoni, susceptible de produir una vera comunicació.

D'acord amb els estudis de Paul Ricoeur, el llenguatge es pot caracteritzar com un mitjà gràcies al qual hom s'adreça a la realitat. Aquesta al·lusió a la realitat implica tres coses: significació (referència a...), comunicació i expressió. Vet aquí els problemes d'una filosofia del llenguatge incomprensible a la lingüística. Aleshores entra en escena la vessant fenomenològica que malda per comprendre el seu sentit, ja que la paraula és molt més que un sistema de signes lexicals o unitats fonemàtiques. La paraula té una funció dins la frase i, per tant, participa al mateix temps de la seva intencionalitat. És en aquest moment que la paraula comença a tenir vida, domina l'esdeveniment i ofereix història a la nostra llengua; per això, cada vegada que s'empra hom s'enriqueix amb el seu ús.³

Tot i que les paraules creïn un camp significatiu sobre allò real, cal dir també que el llenguatge verbal té límits. Hi ha realitats de l'existència humana que no poden conceptualitzar-se totalment, on només podrem apropar-nos de manera indirecta, mitjançant el símbol, el mite, l'analogia, el paral·lelisme, la metàfora, la poesia... El llenguatge de la fe es troba en aquesta línia, atès que al·ludeix una dimensió profunda de la realitat; una realitat que, en definitiva, ens transcendeix. O sigui, per parlar de Déu només tenim el nostre limitat llenguatge humà, que corre el risc de simplificar l'experiència de fe, principalment quan se circumscriu dins unes categories mentals o conceptuals donades com a conclusives. Ara bé, això no significa que la fe no s'hagi de raonar, ni molt menys; però, caldrà fer el possible per no dogmatitzar l'experiència de Déu. Dissortadament, quan es dogmatitza, Déu resta tancat dins un paupèrrim esquema, minimitzant l'experiència de la transcendència.

D'altra banda, els estudiosos de la filosofia del llenguatge diuen que aquest és cada vegada més unidimensional dins l'experiència de la vida diària, en el sentit que s'usa un llenguatge més aviat pragmàtic, impregnat d'interès per allò que és útil, amb predomini

³ Cf. P. RICOEUR, «Hacia una teología de la palabra», dins *Exégesis y Hermenéutica*, Madrid 1976, 245-247. Ricoeur esmenta que les implicacions d'una fenomenologia de la parla dins la teologia bíblica necessiten més cura en relació amb el lloc de la polisèmia dins la semàntica en general i dins la semàntica del llenguatge bíblic en particular. La polisèmia és el problema principal de totes les semàntiques, i l'hermenèutica no pot ignorar-lo.

de paraules empíriques i tècniques. Per a aquests filòsofs neopositivistes el mot Déu és simplement un error lingüístic: manca de referent empíric i, per això mateix, de sentit. Déu no és un veritable nom, car el mot sempre fa referència a quelcom en el sentit que el significat d'un terme és la seva referència empírica. Per tant, en cap moment la paraula Déu assenyala una realitat empírica —més aviat és una imatge ontològica, més enllà del sensible. Per a ells l'únic llenguatge que compta és l'empíric, aquell que es pot demostrar, que pot ser palpat, l'evident. Si s'ha de fer cas de l'afirmació de Ludwig Wittgenstein: *Del que no es pot parlar és necessari callar* (allò que no es pot raonar vol dir que no se sap);⁴ respecte a Déu, el preu seria, primer, tancar la fe a una vivència interior i, segon, la mort de la mateixa fe, car és necessària la paraula quan es tracta de viure i manifestar allò que és palès i que fuig de la nostra capacitat conceptual. És el fet que la paraula i l'experiència es necessiten mútuament. La paraula té com a fonament l'experiència. Aquesta és, sens dubte, l'experiència del Job bíblic: *Jo només et coneixia d'oïda, però ara t'he vist amb els meus ulls* (Jb 42, 5). Job només coneixia Déu d'oïdes i demana insistentment una resposta, clamant a Déu o, com dirà María Zambrano, resistint a Déu, cridant-lo a raons, cercant una resposta, un perquè als seus mals, però Déu calla, Déu no parla, Déu es resisteix.⁵ A la fi Déu es revela, i Job té la certesa d'una veritable experiència: *T'he vist amb els meus ulls*. Ara bé, això no significa que Déu hagués solucionat els problemes de Job, els problemes continuaran essent els mateixos o semblants, però amb una diferència substancial, ha trobat Déu mitjançant la pròpia experiència. Ja no és un coneixement mental, ideològic, una entelèquia o quelcom que ve donat des de fora, ans tot al contrari, és una experiència personal, única i intransferible, un nou traç que obre perspectives futures en la seva existència. D'una manera o altra, torna l'arrel d'aquest *ser dialògic* que fa possible el trobament amb l'altre⁶ (l'epifania del rostre esmentava l'antropòleg francès Emmanuel Levinas); és la paraula que porta a l'experiència i aquesta a la comunicació.⁷

⁴ Wittgenstein ha estat qualificat com el místic del llenguatge. Entendre la seva filosofia passa per l'evolució del seu pensament transmès a través del *Tractatus logico-philosophicus* i de les *Investigacions filosòfiques*. Aquest segon llibre corregeix alguns errors que havia donat com a definitius en el *Tractatus*. La realitat no ofereix una única possibilitat, ans diverses. Assolir un llenguatge unitari ideal que reflecteixi l'univers, és impossible. L'anàlisi no condueix necessàriament a la veritable realitat. El mot Déu, per a Wittgenstein, no és quelcom absurd o no existent; Déu és quelcom inexpressable, inefable, que pertany als problemes de la vida. I per això és una paraula plena de sentit.

⁵ Cf. M. ZAMBRANO, *El hombre y lo divino*, Madrid 1991, 24; 357-378.

⁶ El paleontòleg francès Édouard Boné parla del caire antropològic en l'evolució de la nostra espècie: mirades, paraules, petons i carícies fan que la reproducció es porti a terme a través de la comunió entre dues persones. La relació de la mare amb el seu infant es converteix en una font d'educació: en elevar-se les mamelles de la femella per convertir-se en sines situades en el pit de la dona, la verticalitat condueix el lactant a mamar davant els ulls de la mare, que apropa les seves galtes, il·luminant la personalitat. L'educació comença donant el pit. L'hominització i la verticalitat han estat el gran canvi copernicà en el món biològic en evolució que ha fet possible el sorgiment de l'humà en el cor de l'animalitat; veg. E. BONÉ, *¿Es Dios una hipótesis inútil? Evolución y Bioética. Ciencia y Fe*, Santander 2000, 94.

⁷ Veg. J. ALVILARES, *Dios en los límites*, Madrid 1999, 15-29. L'autor esmenta que el llenguatge és el que fa possible l'experiència, fins al punt que sense paraules no hi ha pròpiament experiència. L'experiència personal de les coses obliga a una constant recreació del llenguatge.

Endinsar-se dins el món bíblic no es pot fer hissant la senyera de l'estatut científic; de segur que seria un greu error, perquè sovint el llenguatge bíblic és simbòlic, mitològic, didàctic. Un llenguatge, doncs, significatiu on cal fer l'esforç d'esbrinar-ne el sentit. A desgrat dels intents que s'han portat a terme, la contraposició ciència-fe que ha generat tants debats al llarg dels segles, encara no s'ha trobat el desllorigador que satisfaci ambdues parts. La intromissió mútua ha produït més aviat escissions i confusions que no pas apropaments. Infinitat de vegades s'ha llegit la Bíblia fil per randa, literalment, i això ha fet mal quan se li ha volgut donar reglament científic. A tall d'exemple del literalisme bíblic pot servir la història de la creació en sis dies; Adam i Eva com els primers pares; la història del diluvi; el pecat original; la torre de Babel... I això perquè no s'ha volgut veure que, rere el sentit literal del text, hi ha un segon sentit que cal desxifrar. El perill és romandre presoner del literalisme del llenguatge religiós, d'aquí que cal «destrossar-lo» per no caure dins un fonamentalisme ridícul. En aquest sentit s'expressava el teòleg gallec Andrés Torres Queiruga respecte al mite creacional del llibre del Gènesi: cal deixar de banda el fonamentalisme bíblicista que continua llegint la negació de l'evolucionisme, i el fisicalisme que malda a reduir la ment a un ordinador o a identificar Déu amb el Big Bang.⁸

El fonamentalisme és l'arrel de la intolerància com també certs monoteismes exacerbats. La història ens en dóna un bon grapat de testimonis. En citaré només dos: el cas de Galileu Galilei (1564-1642) i de Giordano Bruno (1548-1600). Els descobriments de Galileu són prou coneguts: a través de les seves observacions tècnicament mediatitzades del firmament amb el seu telescopi rudimentari (on examina la lluna i les fases de Venus; les taques solars i el naixement dels cometes) i de la terra (amb la teoria de les mareas, i sobre els cossos que suren o que es mouen per l'aigua), confirmen segons ell que és la terra que gira al voltant del sol i no pas al revés. Això no era gens nou per a Galileu, ja que abans d'ell s'havia proposat una cosmologia heliocèntrica (antiguitat grega, Copèrnic i Kepler). Però apareix l'Església amb els seus teòlegs que arran de les troballes de Galileu varen donar prova d'un esperit autoritari i massa segur, i sobretot d'una por que els va dur a la defensa repressiva. Varen adonar-se que el cas superava el senzill assumpte de la terra que gira al voltant del sol. El que hi havia realment en joc era en primer lloc la posició de l'home; en segon lloc, el monoteisme bíblic. Déu va crear l'univers per a l'home. Que la creació en el sentit bíblic implica la finalitat antropològica es pot deduir des de les primeres pàgines del llibre del Gènesi (tot ha estat creat a causa de l'home). Doncs bé, si l'home és el centre de la intenció de Déu quan ho crea tot, és natural que l'home es pensi com a centre de l'univers i la terra sigui el nucli d'aquest univers. Rere de tot això hi ha el conflicte entre els textos bíblics i la ciència, que, en el fons, no és altra cosa que la superfície d'un conflicte més profund: el conflicte entre la ciència i la fe tal com es trobava intel·lectualment i afectivament vinculada al simbolisme viscut i pensat des del centre.

Malauradament el dominic Giordano Bruno vers el 1600 no va tenir tanta sort com Galileu. Al seu llibre *Els noms i l'univers infinit* afirmava que els estels eren sols, que la matèria era la mare de totes les coses vives i Déu era glorificat en una immensitat de

⁸ Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*, Santander 2000, 171.

mons. Per aquestes idees i altres de semblants, idees que actualment poden semblar normals i fins i tot superades o obsoletes, va ser cremat públicament en una de les places de la ciutat de Roma a instàncies de la Inquisició. Lògicament el dominic abordava un punt bàsic, l'Encarnació del Verb. Jesús havia vingut a salvar el nostre món, per tant, si es mantenia la hipòtesi de l'existència d'altres éssers en l'univers, aleshores sorgia la pregunta si Jesús s'havia encarnat també en aquests mons.

Ja siguin Galileu o Giordano Bruno, aquests són un exigü testimoni de la manera com l'Església catòlica va girar l'esquena a l'evidència empírica de la novella investigació científica. La ciència ha volgut desemmascarar el dogmatisme incrustat de mitologia de moltes pàgines bíbliques, perquè xocaven tossudament amb les dades empíriques de la mateixa experiència. La nostra modernitat o postmodernitat ha polemitzat sobre la validesa i el contingut cognitiu de molts enunciats de la religió cristiana (el naixement de Jesús d'una verge, la presència real de Jesús en el pa i el vi de l'Eucaristia, l'ascensió, la resurrecció, etc.), perquè a la llum de la raó esdevenen falsos. Ara bé, cal tenir en compte que el llenguatge bíblic no s'ha de «traduir» com un llenguatge científic. Potsar aquest desgavell es deu al fet de no tenir un llenguatge apropiat per parlar de Déu. I per parlar de Déu només és possible fer-ho a través del llenguatge simbòlic. D'aquí que no és encertat anul·lar el mite o les representacions imaginatives del discurs religiós.

Sabem molt de l'existència i de la vida, però malgrat tot, se n'ha perdut el sentit. Cert que s'han assolit grans avenços mitjançant les ciències modernes, la tècnica, la medicina; tot això fa una vida més còmoda, però no vol dir que la faci més humana. Els coneixements científics han apropiat els homes entre si, i a pesar de la massificació, s'ha deixat l'home perdut en la soledat; es divideixen els àtoms i es manipulen els gens, es pot interpretar el genoma humà, i tanmateix, transgredint les fronteres imposades, provocar la pròpia decadència. Es perd el sentit del ser.

La imatge del mite de la caverna de Plató anirà bé per poder expressar les idees suara esmentades: som presoners dins la cova de la nostra imatge del món construïda sobre la raó, on només es percep l'eco i les ombres canviant de les coses; però no el que realment produeix l'eco i les ombres. De fet, pot ser pobre reconèixer només allò que es veu i s'escolta, el que es posa a dins a través de categories mentals, desconeixent la veritat que s'amaga rere les coses i els confereix significat. Entre llum de penombres s'ha de saber explicar el sentit del mite.⁹ Per arribar fins al mite caldrà utilitzar la via indirecta del símbol, de la metàfora; volgudament ens col·loquem fora del llenguatge clar i distint de la lògica científica, per caminar pels viarans de la paradoxa i de la polisèmia.

Mircea Eliade, un dels grans fenomenòlegs de la religió, diu que la definició popular del nom mite fa referència a la faula, a la invenció o ficció, lluny del sentit original que feia al·lusió a una història significativa. Aquest desprestigi del mite i la preponderància d'un llenguatge científic que es relaciona amb els fets i la mateixa pèrdua d'una visió

⁹ Veg. J. M. MARDONES, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid 2000, 186. Mardones expressa que definir el mite és com posar portes a la mar o com pretendre dir d'un cop per sempre el que és l'ésser humà. De totes maneres el mite acompanya, atès que en el seu dinamisme intern respon a l'ansia humana de trobar sentit al sense sentit, racionalitat vers allò que es presenta com a irracional.

global de la vida, representen l'amputació voluntària del misteri. Amb això s'esdevé la pèrdua del sentit religiós de la vida, puix el mite és una història d'actes d'éssers sobrenaturals, real i sagrada, a través de la qual es justifica la creació d'alguna cosa. I no poques vegades constitueixen una veritable experiència religiosa palesa a través d'una acció ritual. Amb tot, el pensament mític representa un primer intent de racionalització simbòlica i arquetípica mitjançant la qual els homes aconsegueixen donar significat a la pròpia vida. El mite, segons Eliade, descriu una història sagrada, un esdeveniment primordial que va tenir lloc a l'inici del Temps, *ab initio*. Tanmateix, descriure o narrar una història sagrada indica revelar un misteri, ja que els personatges del mite no són éssers humans: són déus o herois civilitzadors, i per això mateix, les seves gestes constitueixen misteris. El mite és, doncs, la història d'allò que va succeir *in illo tempore*, el relat d'allò que els déus o éssers divins varen fer al principi del Temps.¹⁰

Tot i que no es pot establir amb certesa l'etimologia de la paraula mite, a l'antiga Grècia, al costat del mot *mythos* apareix *logos*: ambdós mots signifiquen paraula, pensament, però amb matisos diferents. *Mythos* indica originàriament la paraula que és vera incondicionalment, sense necessitat de demostració, perquè fa referència a allò que és. *Logos*, en canvi, té relació amb la paraula en tant que comunicació d'alguna cosa positiva, tangible, demostrable, respecte a esdeveniments passats o presents, o en relació amb fets científicament verificables.

El segon estadi és el pas del mite a la paraula. Això suposa que primer hi hauria hagut una etapa mítica, que donaria lloc a una segona etapa, anomenada lògica. Dins un esquema evolutiu, representaria: de menys racionalitat, de menys percepció de la realitat, a més. Però si se segueix aquest esquema, el mite s'autoelimina mitjançant el procés de racionalització i d'emancipació que hauria sofert la societat. El malentès que hi ha en aquest tipus de relació *mythos-logos* consisteix a suposar que les dues magnituds tenen la missió d'expressar de la mateixa manera la realitat del món, de l'home i de Déu (suposant que hom n'admeti l'existència). I que amb el pas del temps s'ha anat purificant qualitativament; o sigui, racionalitzant-se.¹¹

De fet, cal assenyalar la inconsistència d'aquells que pensen que l'únic accés a la veritat és a través de la ciència i que el mite és fals. Simplement són llenguatges diferents. Potser el mite no s'ocupa d'objectes que es trobin separats del subjecte, sinó que implica l'objecte i el subjecte en un context vital. Endemés el mite és com la mateixa vida, mòbil, vivent, flexible. A través d'ell es pot fer una lectura espiritualista, cultural, psicològica, funcional, estructural, etiològica, etc. Classifiquem el mite segons el nostre tipus de lectura.

Així doncs, respecte al mite no es pot negar que diu quelcom; que les seves afirmacions tenen un significat; que el seu sentit no és palès de manera visible, sinó que és revestit d'imatges i de símbols. El mite suposa una veritat que sobrepassa el temps, car en els seus continguts i esdeveniments batega la possibilitat d'un retorn perdurable. L'atreuiment de Prometeu, robant el foc als déus, com a símbol de la llum i de la

¹⁰ M. ELIADE, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid 1973, 84-92; id., *Mito y realidad*, Barcelona 1981, 7-27.

¹¹ Veg. L. DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Barcelona 1984, 301-302.

il·luminació, s'identifica contínuament amb cada un dels homes que han vingut després i que en les roques del turment i de l'angoixa s'aixequen contra els déus. I aquí és precisament on es veu que el llenguatge del mite no és altra cosa que un llenguatge simbòlic.¹²

2. Els relats de la creació al llibre del Gènesi

Comenta Alejandro Gándara que, davant el fascinant espectacle de la creació quan les primeres paraules són pronunciades, s'esdevé el tremolor de l'innombrable. Per inclinar-se vers la creació cal estar sol i en silenci, perquè és un tema que transcendeix el llenguatge i l'enteniment. Les paraules porten a la foscor del principi per després retornar-nos al lloc de la transparència de les paraules escrites.¹³

També nosaltres, fascinats per aquesta misteriosa creació, ens apropem amb temor i tremolor vers el coneixement de l'obscur origen, com si fos una impossible conquesta prometeica. Fins que la ciència no es va ocupar seriosament d'aquest origen només teníem els mites i els relats del llibre del Gènesi. Aquestes narracions tenen una característica comuna: són exposades en tercera persona, com si hi hagués un testimoni que narrés tot allò que havia vist. Però cap observador no era, evidentment, present a l'origen.

La Bíblia és un conjunt de textos d'èpoques i orientacions diverses, on es poden trobar tradicions orals molt antigues, reinterpretades, corregides i redactades al llarg de molts segles i en diferents ambients que volien ser a la vegada resposta als problemes vitals del moment històric que travessava la comunitat creient. Quan els redactors bíblics escriuen els primers capítols del Gènesi ho fan pensant en aquest Déu que els ha alliberats de l'esclavatge. Déu és vist com a senyor de la història, ja que ha estat capaç d'intervenir com a salvador en una història particular. Aleshores s'aixeca la consciència que aquest Déu ha creat la humanitat i li encomana la tasca de ser lliure. Aquest serà el *leitmotiv* dels primers capítols del Gènesi, àdhuc de tots els llibres bíblics.

La redacció definitiva dels primers capítols del Gènesi és molt més recent que altres textos del Pentateuc, i aquells són una invitació a mirar enrere: *Al principi*. Aquesta mirada al passat no té cap mena d'estatut científic, tan sols és una reflexió sobre l'essencial: la vida, la mort, el mal, la llibertat. S'insisteix que la creació és la prehistòria, la preparació de l'acció salvadora de Déu a Israel mitjançant l'elecció d'Abraham (Gn 12, 1 i seg.).

De fet, la cosmogonia i els mites dels orígens varen desenvolupar un paper secundari dins la consciència religiosa del poble d'Israel. En una paraula, els hebreus es varen interessar més per la *història sagrada*, les relacions amb Déu, que no pas per la història dels orígens que relataven els esdeveniments mítics i fabulosos del principi. Ara bé, això no significa que els avantpassats dels israelites fossin indiferents davant qüestions que apassionaven totes les societats arcaiques. Encara avui, després de 2.500 anys de

¹² Cf. M. LURKER, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona 1992, 48-49.

¹³ A. GÁNDARA, *Las primeras palabras de la creación*, Barcelona 1998, 12-15.

reformes, els esdeveniments dels primers capítols del Gènesi segueixen nodrint la imaginació i el pensament religiós d'un gran nombre de persones.

Dues tradicions i dos relats envolten principalment els textos bíblics de l'origen de la creació: la tradició *jahvista*, així dita perquè anomena Déu Jahvè (descrita al Pentateuc amb la lletra J) i la tradició *sacerdotal*, com el seu nom indica obra dels sacerdots, que emfasitza en el culte i la llei (descrita amb la lletra P, de l'alemany *priester* = sacerdot). La primera pertany segurament al regnat de Salomó (s. X aC), i fou escrita a Jerusalem, utilitzant sovint textos arcaics, reminiscències politeistes i culturals, com veurem tot seguit. La segona pertany a l'època de l'exili o de l'immediat postexili (entre el 580-538 aC), escrita per un o més sacerdots de Jerusalem, amb l'avantatge de conèixer totes les altres tradicions existents fins aleshores, afegint, suprimint o retocant textos segons convenia a la teologia que varen voler desplegar.

Autors com Robert Graves i Raphael Patai mantenen la hipòtesi que tots els documents sagrats anteriors a la Bíblia escrits en hebreu s'han perdut o varen ser suprimits deliberadament. Una de les causes d'aquesta desaparició o eliminació fou perquè contenien massa elements politeistes. En canvi, els llibres apòcrifs varen ser més indulgents. Molts dels mites suprimits varen reaparèixer als *midrashim* postbíblics. Un d'aquests *midrashim* (Mekilta di R. Shimon 51.54; Mid. Wayosha 52) relata aquell episodi de l'Èxode on els cavalls, els carros i els soldats de la cavalleria del faraó varen perseguir el poble d'Israel fins al bell mig del mar Roig (cf. Ex 14), de la manera següent: *Déu va assumir la forma d'una egua, atraient cap l'aigua els sementals dels egipcis on varen morir ofegats*. Aquest text pot ser una clara referència a la deessa Demèter que amb aparença d'egua va enfonsar el carro del rei Pèlops al riu Alfeu. Però per al lector piadós del *midrash* no era res més que una metàfora fantàstica que vol fer veure fins on podria arribar Déu per protegir el poble elegit.¹⁴

No hi ha cap mena de dubte que el llibre del Gènesi conté vestigis relacionats amb déus i deesses antics, disfressats d'homes, dones, àngels, monstres i dimonis. El capítol sis n'és un bon testimoni: *En aquell temps, i més tard encara, hi havia gegants a la terra, perquè de la unió d'alguns dels fills de Déu amb les filles dels homes en van néixer herois, homes de renom des dels temps antics* (Gn 6, 4).¹⁵ Eva, la mare dels vivents, és identificada sovint amb la deessa Heba, esposa del déu hitita de la tempesta, que va cavalcar nua al dors d'un lleó (entre els grecs es convertirà en la deessa Hebe, esposa d'Heracles). En el mite bíblic els protagonistes són representats com a reis, dinasties, sagues, tribus. Els dotze fills de Jacob potser varen ser dotze tribus independents que s'uniren per formar l'anomenada federació israelita. Llurs déus domèstics (cf. Gn 31, 19) i llurs poblacions locals no eren necessàriament de raça aramea, baldament fossin governades per un sacerdot arameu. Només Josep es pot reconèixer gairebé com un personatge històric. Ultra això hi ha indicis d'una cultura matriarcal, com el dret d'una mare de donar nom als seus fills —exercit encara avui pels àrabs—, i el casament matrilocal on l'home deixa el seu pare i la seva mare per unir-se a la seva dona (cf. Gn 2, 24).

¹⁴ Cf. R. GRAVES; R. PATAI, *Los mitos hebreos*, Madrid 1986, 9-1.

¹⁵ Per als textos bíblics usaré la versió catalana interconfessional (BCI), *La Bíblia*, Barcelona 1993.

Avui ningú no discuteix la influència i la dependència dels relats de creació del Gènesi dels models mesopotàmics.¹⁶ Des del llunyà 1876 s'han anat trobant i publicant diverses versions de l'epopeia de la creació acadica. La més llarga és l'anomenada *Enuma elish* per les seves dues paraules inicials, que signifiquen *Quan a les altures*, escrit possiblement a la primera meitat del segon mil·lenni aC. Igualment cal esmentar l'epopeia d'*Atrahasis (el molt intel·ligent)*, anterior a l'*Enuma elish* i curull de paral·lelismes amb el Noè bíblic. Eusebi de Cesarea dins la seva *Història de l'Església* recull els mites de la creació d'un tal Berosus, sacerdot de Bel a Babilònia, nascut al segle VI aC.

A Babilònia, la recitació del mite cosmogònic *Enuma elish* formava part de les accions còltiques fonamentals durant les festes de l'any nou.¹⁷ En aquesta acció tornava a fer-se present l'acte cosmogònic, en el qual el déu Marduk va vèncer el monstre del caos Tiamat i del seu cos fet a bocins va formar el cel i la terra, donant ordre al món. Aquest retorn a l'origen tenia la finalitat no tan sols de repetir allò que va succeir a les primeres albors, sinó també la possibilitat d'una nova creació i una nova era. En aquest temps mític fou creat el cosmos, varen ser vençuts els poders demoníacs i es portaren a terme les activitats arquetípiques dels déus i dels forjadors de la cultura i arribà la mort al món. De fet, aquesta acció ritual és ben present en la nostra cultura. Celebrem la fi d'un any amb un breu record d'allò que ha estat i donem pas a un nou any, ple d'esperança i d'expectatives; any nou i vida nova, acostumem a dir en aquestes ocasions amb el desig d'una incessant renovació d'intencions.

Un altre text que gaudeix de moltes similituds amb el relat bíblic de la creació és l'epopeia de *Gilgamés*,¹⁸ un document fonamental sobre l'amistat, la mort i la recerca de la immortalitat, on apareix el serpent, l'arbre de la vida, la narració del diluvi. És una de les obres més conegudes de l'antiguitat mesopotàmica. La versió més íntegra es va trobar a Nínive (s. VII aC) dins la biblioteca del rei Aurbanipal. Les tauletes que s'han conservat narren les gestes de l'heroi Gilgamés, rei d'Uruk (potser el cinquè rei de la dinastia postdiluviana, s. XXVIII aC).

2.1. Gènesi 1, 1-2, 4a

El primer relat, el més recent en relació amb nosaltres, és el de la tradició sacerdotal (P). Aquí Déu s'anomena Elohim. Culte i llei són les principals preocupacions d'un poble que s'ha vist bandejat¹⁹ de la seva terra i lluny de les tradicions i del Temple, com a lloc de la presència de Déu, assimilant forçosament una cultura que impugnava les seves principals creences. Potser d'aquí ve la importància i la reiteració del setè dia de

¹⁶ Sobre la vasta cultura mesopotàmica, podeu consultar S. N. KRAMER, *La Historia empieza en Sumer*, Barcelona 1985 (obra clàssica); E. CASSIN, «Cosmogonía mesopotàmica», dins *Diccionario de las mitologías, I. Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia*, Barcelona 1996, 111-118; id., «Soberanía divina y división de poderes. Mitos y poemas mesopotámicos», dins *Diccionario de las mitologías*, 149-174.

¹⁷ Veg. M. ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid 1984, 53-88.

¹⁸ Sobre Gilgamés, veg. F. MALBRAN-LABAT, *Gilgamés*, Estella 1983.

¹⁹ L'exili de Babilònia (587-538) fou un cop fortíssim a la fe dels hebreus, atès que la destrucció del Temple i la desaparició del culte, acompanyat per les manifestacions portentoses dels déus babilònics, va ser determinant en el desencís d'un poble que se sentia abandonat de Déu. Jeremies i, sobretot, Ezequiel, foren els profetes que varen ajudar a mantenir l'esperança d'un Déu que salva i allibera.

la creació, el *sabbat*, com a dia dedicat a Déu. Amb la destrucció del Temple, la presència de Déu deixa de ser al *Sancta sanctorum* i passa a ser al ritme sagrat del *sabbat*. El rerefons és totalment amarat d'un llenguatge cultural (per exemple, quan parla de la volta del firmament es refereix a la volta del Temple (cf. Gn 1, 7-8), i quan esmenta els dos grans llumeners (cf. Gn 1, 16-17) els relaciona amb les llànties que il·luminaven el Temple).

La narració presenta una estructura específica:

a) Creació a través de la paraula (present també en altres tradicions, com l'egipciana);

b) D'un Déu que és bo;

c) I de la vida —animal i vegetal—, que és bona i que Déu beneeix;

d) La cosmogonia fineix amb la creació de l'home.

Del relat sacerdotal, destacarem el següent:

a) El caos. El Gènesi s'inicia amb el cèlebre passatge: *Al principi, Déu creà el cel i la terra. La terra era caòtica i desolada, les tenebres cobrien la superfície de l'oceà, i l'Esperit de Déu planava sobre les aigües* (Gn 1, 1-2). Tot té el seu origen, el seu principi, les seves arrels. Sovint quan parlem d'alguna cosa, sempre preguntem com ha nascut, com ha estat el seu començament. La pregunta pel principi és la pregunta per la vida, pel món, per l'univers. Cerquem l'origen dels orígens, el bressol, allò que era al principi i que ha donat pas al temps i a l'espai creat. O, com deia Aristòtil, aquell primer motor que ha estat capaç de moure tots els altres motors. Potser quan el narrador bíblic esmenta aquest principi pensa en els dies anteriors a la creació, en un moment anterior, existent però no temporal. Tanmateix el més meravellós és que a través de la força de la paraula s'organitza el caos primigeni. La paraula crea (*barà*)²⁰ el que no existeix. El caos és un món *sine imagine*, un món buit, sense forma ni estructura, ja que el caos és una descripció preestructural i, a l'ensem, prelingüística del cosmos, puix el llenguatge pressuposa allò distint i diferenciat. D'aquí que les etapes successives de la creació es duen a terme en virtut d'aquesta paraula divina.

El concepte que més tard usarà la teologia —a partir de sant Agustí— per descriure el caos serà l'expressió no gaire afortunada de *creatio ex nihilo* que, de fet, no coneix la tradició antiga ni tampoc la bíblica. En efecte, esmentar que al principi hi havia el *no-res* no és del tot correcte, atès que al principi hi havia *desordre*.²¹ El que fa Déu és ordenar la matèria dispersa ja preexistent, eliminant així la creació del *no-res*.

²⁰ El verb crear (*barà*) no té cap punt de comparació amb el nostre verb crear. *Barà* només pertany a Déu, perquè designa la creació absoluta, sense recursos, sense mitjans materials, sense concepció temporal. A través d'aquest *barà* es dona origen a les coses, perquè la força del verb conté l'acte creador.

²¹ Potser aquest caos és la matèria eterna, callada, sense temps, que mai no va descobrir ni descobrirà el seu incompreensible rostre. La matèria va emergir com a caos per finalitzar com a caos, ja que el caos va evolucionar en formes cada vegada més complexes; assolir el cim humà per després enfonsar-se, no en l'eterna nit del no-res, sinó encara pitjor: en el silenci de l'opacitat sense fi. Però això no és del tot així, perquè en el primer dia es va crear la llum; i la llum il·lumina la deformitat caòtica donant lloc a les formes que constitueixen el cosmos; Cf. les reflexions de R. EIZAGUIRRE, *Amor contra voluntad. Confrontaciones filosófico-teológicas desde opciones fundamentales*, Madrid 1992, 44-51; 90-97.

Ovidi al primer llibre de les *Metamorfosis*, servint-se del model de la Teogonia d'Hesíode, descriu el caos com quelcom que *s'està obrint* (del grec ??????), però a diferència d'Hesíode, s'entretén en una sèrie de negacions expressant que no té forma ni ordre. Identifica allò que *s'està obrint* amb el vell concepte estoic de matèria sense qualitat: *rudis indigestaque moles*. Aquesta *moles* ressona a pesat, fatigós, concepte que lliga molt bé amb el caos: *Força abans de la terra, el mar i la volta celeste no hi havia res més que aquella unitat primitiva anomenada Caos, de masses informes, confuses; tot eren pesos inerts i partícules amuntegades sense lligams: la llavor discordant de totes les coses. No hi havia un tità que portés la llum a la terra ni les banyes creixents renovava Febes al seu dia, ni la terra es trobava al mig de l'aire suspesat fent-li el seu propi pes d'equilibri, ni amb una abraçada els litorals del món havia marcat l'Amfitrite. Per on la terra es trobés, el mar i l'aire es trobaven i era inestable la terra, el mar no gens navegable, l'aire privat de llum; cap d'ells no tenia figura i es destorbaven els uns als altres: enmig d'una massa combatia amb el fred la calor, amb la humitat l'eixutesa, allò tou amb el dur i allò pesat amb l'ingràvid. Fins que un déu, la millor natura, acabà aquelles lluites, ja que va treure el cel de la terra, i aquesta de l'aigua, va separar el cristall celeste dels aires espessos i, aclarits els espais, n'extragué les masses obscures, va situar-los en llocs diferents i en pau va lligar-los.*²² La creació, per a Ovidi, no és una creació material, sinó la pacificació del caos: producció d'ordre.

L'increat és relacionat amb el sense nom, inefable i mut a la vegada (misteri, silenci). Per això s'explica l'extraordinària magnitud que té el llenguatge dins la tradició bíblica. Parlar és crear; el món té forma de Paraula. El món comença a ser món quan és pronunciat, quan és captat en el llenguatge.

Dins el moviment gnòstic del segle II dC, particularment a través de Valentí, en comptes de caos es parla d'abisme, com quelcom superior a totes les qualitats humanes: sense vista, sense sensibilitat, sense passió, sense desigs, sense imaginació, sense pensament; aquest abisme no coneixia nombre, ni forma, ni ordre. Per tant, l'abisme és l'il·limitat del no-ser, el buit, que contenia en si mateix la possibilitat de tots els éssers i els noms que existeixen. Al costat de l'abisme reposava una entitat femenina, el silenci. Si l'abisme era la negació de tot espai, el silenci era la negació de tota parla. Segons Valentí, el binomi abisme-silenci és el principi diví masculí-femení.²³

b) Les tenebres cobrien la superfície de l'oceà. Es parla d'una cosmologia aquàtica, ja que el seu principal protagonista és l'aigua primordial. L'oceà primigeni és designat amb el terme hebreu *telom*, etimològicament relacionat amb el *tiamat* babilònic, però no és personalitzat ni és derrotat en un combat cosmogònic com succeeix en el mite de l'*Enuma elish*. Ja Tales de Milet (aprox. 620-540 aC) va extreure de les cosmogonies aquàtiques la formació del món a partir de l'aigua. De fet, els quatre elements essencials de la vida —terra, aigua, aire i foc— tenen molt a veure amb les mitologies dels orígens.

²² Veg. PUBLI OVIDI NASÓ, *Les Metamorfosis*. Presentació i traducció de JORDI PARRAMON, Barcelona 1996, 15-16.

²³ Citat per P. CITATI, *La luz de la noche. Los grandes mitos en la Historia del mundo*, Barcelona 1998, 111-115.

D'altra banda, sovint el caos és simbolitzat a través d'una imatge aquàtica utilitzant la metàfora de l'ou. A l'interior de l'ou, un líquid aparentment informe es converteix en un pollet. Segons els xinesos, l'ou se separa en dues meitats que constituïran una, el cel, i l'altre, la terra.

c) L'Esperit de Déu planava sobre les aigües. La *ruah*. Imatge molt arcaica. En nombroses tradicions el creador és representat sota la forma d'una au. En un fragment del Talmud es diu: *L'esperit de Déu aletejava sobre les aigües, com una coloma sobre els seus colomets*. Però es tracta d'una fossilització del símbol original: l'Esperit diví transcendeix la massa aquàtica, es mou lliurement; vola com una au. A més, l'au és una de les imatges arquetípiques de l'esperit. La paraula *ruah*, traduïda com a *esperit*, significa originàriament *vent*, que recorda el mite fenici de la creació citat per Filó de Biblos: *En el caos va influir el Vent, que es va enamorar dels seus propis elements*.²⁴ La *ruah* és de gènere femení. Això fa pensar que potser en el seu sentit originari aquesta concepció cosmogònica va desplegar la característica d'un ser femení que aletejava en forma d'ocell mare sobre quelcom que s'ha de covar, i ho fa amb un gest protector. Es forja, doncs, una primera visió de Jahvè a partir d'una imatge de divinitat materna. La idea no és del tot impròpia, atès que el ser de Déu abraça els dos sexes i, al mateix temps, n'està al dessorbe.

d) Que existeixi la llum. El *Fiat lux*. Dins les cosmogonies d'una majoria de pobles, el procés de formació del món és associat a l'aparició de la llum (teofanies lluminoses). Al principi existia la fosca, la nit primordial (l'origen és el gran desconegut, l'ocult i el misteriós, envoltat de fosc; el que cap ésser no ha contemplat). El *fiat lux* és la condició prèvia de la configuració del món. Sorprenentment el primer judici de valor de Déu és proclamar que la llum és bona; això no es diu de les tenebres.

e) La configuració del món en set dies. L'estructura del món en set dies facilita la carta constitucional mítica de l'observança del *sabbat* de part de l'home, car Déu descansà al setè dia. L'ordre vol demostrar el desig dels rabins d'atribuir a Déu un pensament sistemàtic. El mateix canelobre dels set braços, la *Menorah*, s'ha identificat sovint amb la creació dels set dies, segons Flavi Josep. La coronació de la creació és l'aparició de l'home i la dona: *Déu va crear l'home a imatge seva, el va crear a imatge de Déu, creà l'home i la dona* (Gn 1, 27).

Per tant, al primer relat de la creació, no hi ha cap gesta espectacular, cap combat (com el de Marduk amb Tiamat), cap element pessimista en la cosmogonia o en la mateixa antropologia. El món és bo i l'home-dona és imatge de Déu; habita, com el seu creador i model, al paradís. No existeix el pecat. Tanmateix, al segon relat, veurem d'immediat com la vida és feixuga i que, malgrat que hagi estat beneïda per Déu, els humans ja no viuen al paradís. Tot això és conseqüència d'una sèrie d'equivocacions i pecats dels avantpassats, que és com si diguéssim que la vida que portem ara és el resultat dels seus actes.

²⁴ Citat per R. GRAVES; R. PATAI, *Los mitos hebreos*, 29.

2.2. Gènesi 2, 4b-25

El segon relat pertany a la tradició jahvista, on Déu s'anomena Jahvè. És la tradició més antiga i difereix totalment de la sacerdotal. Té una estructura més senzilla i no es fixa en l'univers d'abans de la creació. Possiblement el redactor sacerdotal en va modificar algunes coses, com el canvi de Jahvè per Jahvè-Elohim (el Senyor-Déu), cercant una certa uniformitat dins el relat. No obstant això, no va poder eliminar-ne certs detalls contradictoris en l'ordre de la Creació.

a) Aquí no hi ha caos. *Quan el Senyor-Déu va fer la terra i el cel no hi havia cap matoll ni havia nascut l'herba, perquè el Senyor-Déu encara no havia fet ploure, ni existia cap home que pogués conrear els camps* (Gn 2, 4b-5). Al principi hi ha desert. El redactor parteix d'una realitat molt concreta, mostra les condicions geogràfiques i climàtiques de la zona. El caos és la terra desèrtica. L'univers anterior a la creació estava cremat pel sol, ressec i àrid (cosmogonia terrestre). Serà aquest desert que Déu convertirà en terra fèrtil mitjançant una font que brollarà de la terra. L'aigua flueix com a signe de vida, de fecunditat. Pròpiament el text parla d'humitat, típica del temps de la tardor, quan comencen a venir les primeres pluges. D'altra banda, la terra erma és ben actual pels greus problemes ecològics que afecten el nostre planeta. Un industrialisme forassenyat va destruir l'equilibri amb la mare terra. L'afany de domini, de manipular la natura, d'explotar-la fins a uns límits inimaginables que, consegüentment, porta a greus alienacions: el canvi de l'ecosistema produït pels experiments nuclears, l'obertura de la capa d'ozó, l'escalfament de la terra i el desglaç dels hemisferis; es forada sobre manera la terra amb el perill de moviments tel·lúrics... Hem malmès la nostra *oikumene* (la terra habitada) convertint-la en un *hivernacle econòmic*.

b) La creació de l'home. Mentre que al primer relat, home-dona eren la coronació de la creació, aquí s'esdevé després d'haver creat el cel i la terra, però només l'home i no la dona. La creació de l'home a partir del fang o de la pols és un tema ja conegut en tota la conca de la Mediterrània. Mites anàlegs ho manifesten sobradament, des de l'antic Egipte i Grècia fins a les poblacions més primitives. La idea bàsica és que l'home ha estat format d'una matèria prima (terra, fusta, os) i animat per l'alè creador. Això pot designar que l'home, per la seva forma i vida, comparteix en certa manera, la condició del seu creador. Únicament el cos pertany al regne de la matèria. Jahvè creà Adam de la terra, infonent-li el seu alè (*ruah*). Tot i la incertesa de l'afirmació, la probable etimologia dels noms pot ajudar a entendre encara més el seu sentit: Adam deriva del femení *Adama* (terra), com *homo* ve d'*humus*. Ovidi parla a *Les Metamorfosis* de *logos spermatikos*, la llavor que fecunda la terra. Més tard, al segle II dC, l'apologeta sant Justí emprà el terme per dialogar amb la filosofia grega. La creació de la dona d'una costella d'Adam pot ser interpretada com a manifestació del mite androgin de l'ésser primordial. El més cèlebre és el de Plató. En el *Banquet*, Aristòfanes parla d'aquest mite, tot definint l'*eros*. De fet, el que fa Plató és il·lustrar una creença molt difosa: la perfecció humana que implica una unitat que és a la vegada una totalitat. És la necessitat i el desig de tornar a ser un de sol. De totes maneres, potser dins la tradició jahvista la creació de la dona rep més aviat un influx masculista, col·locant-la dessota l'home.

c) El paradís de l'Edèn. L'Edèn, amb els seus quatre rius dividits en quatre braços que porten vida a les quatre regions de la terra, recorda un conjunt d'imatges mesopotàmiques. És probable que el redactor utilitzi una determinada tradició

abilònica. Però el mite d'un paradís original habitat per l'home primordial, així com el mite d'un lloc paradisiac difícilment accessible als humans, era conegut més enllà de l'Eufrates i del Tigris. Com tots els paradisos, el de l'Edèn —que significa delícies— es troba al centre del món, en el lloc on brolla el riu dels quatre braços. I al bell mig del jardí, l'arbre de la vida (simbolisme axial), l'arbre del coneixement del bé i del mal. De la prohibició de menjar d'aquest arbre es desprèn una idea desconeguda en altres àmbits: el valor existencial del coneixement. En altres paraules, la ciència pot modificar radicalment l'estructura de l'existència humana.

d) El significat d'imposar un nom (*shem*). La paraula hebrea *shem* no tan sols expressa el nom, sinó que indica a la vegada la característica excel·lent, el distintiu. El nom conté l'essència de qui el duu. Segons la concepció dels egipcis antics la vida de cada persona era mantinguda per les forces ocultes del seu nom; viu aquell el nom del qual ha estat realment pronunciat.

3. Problemes concrets del relat jahvista

a) El pecat. El diàleg entre la serp i Eva al voltant de l'arbre de la vida és un episodi força misteriós que condueix a nombroses interpretacions. La trama desenvolupada evoca una representació mitològica ben coneguda: la deessa nua, l'arbre miraculós i el seu guardià, la serp o el dragó. Però, en comptes d'un heroi que triomfa i s'apropia del símbol de la vida (fruit miraculós, font de la joventut, tresor), el relat bíblic presenta Adam com a víctima ingènua de la pèrfida serp. Estem, en una paraula, davant el caos d'una immortalització frustrada, semblant a la de l'heroi Gilgamés, que, esfereït per la mort del seu amic Enkidú, va fins als confins de l'univers per cercar el secret de la immortalitat. La immortalitat, la trobarà en una planta que, una vegada aconseguida, mentre es banyava en un llac, li és arrabassada per una serp. L'heroi ha de retornar pensant que la immortalitat, per molt que lluiti, fuig de les mans. De fet, l'evocació mítica de la deessa nua fou radicalment modificada per l'autor bíblic del relat. El fracàs iniciàtic d'Adam va ser reinterpretat com un càstig àmpliament justificat: la desobediència posà de manifest l'arrogància, el desig de voler ser semblant a Déu. Aquest era el pitjor pecat que la criatura podia fer contra el seu creador. Semblant visió de la caiguda només podia imposar-se en una religió centrada en l'omnipotència i la gelosia de Déu. Endemés, la faula on el treball agrícola és vist com una maledicció que recau sobre l'home per la curiositat d'Eva i la seva desobediència expressa míticament el secular punt de vista mediterrani que considera el treball físic una penalitat dura i inevitable: *Ja que t'has escoltat la teva dona i has menjat el fruit de l'arbre que jo t'havia prohibit, la terra serà maleïda per culpa teva: tota la vida passaràs fatigues per treure'n aliment* (Gn 3, 17).

Amb la caiguda del pecat comença la veritable història de l'home; amb l'expulsió de l'Edèn, la humanitat se situa dins l'espai i el temps, pren consciència del món. S'inicia el gran drama, atès que Adam i Eva són els prototipus simbòlics de cadascú de nosaltres: seducció i pecat, coneixement del bé i del mal, culpa i reconciliació. El cercle de la vida resta trencat, ja que es va perdre la unitat primigènica; ara l'home i la dona són posats en el món dual, dins el coneixement del bé i del mal, de la vida i de la mort. El dur treball consistirà a polir-ne els angles perquè esdevinguin així rodons (símbol de l'harmonia i de la plenitud).

b) L'arbre. Arrelat a la terra, però enlairat vers el cel, sembla que vulgui lligar els dos poders. Forma part dels elements fonamentals de la creació i acompanya l'home des dels primers dies del paradís. L'arbre reproduceix en el seu cicle estacional l'esdevenir còsmic; és portador de vida i poder, estança dels déus i símbol del misteri de la mort i de la vida. Dins la història bíblica de la creació el destí de l'home està íntimament lligat a l'arbre. De fet, en el relat bíblic es parla de dos arbres: l'arbre de la vida i l'arbre del coneixement del bé i del mal. El primer està perfectament ubicat (Gn 2, 6); el segon, en canvi, resulta difícil de descriure. El text bíblic parla que Adam i Eva podien menjar de tots els arbres de l'Edèn, menys dels fruits de l'arbre que estava al bell mig del jardí (Gn 3, 3). Parlant amb propietat, potser al bell mig del jardí de l'Edèn només hi podia haver un arbre, de tal manera que els dos arbres únicament estaven separats en la seva forma de presentació externa, emperò en la seva forma interna eren una unitat; en conclusió, no hi ha vida sense coneixement, i no existeix coneixement sense vida.

Sovint s'ha plantejat la qüestió de les similituds entre el fruit de l'arbre i el coneixement sexual. Un dels mites dels pangwes (tribu dels bantus), semblant al relat bíblic, parla que la serp va seduir l'home perquè mengés del fruit prohibit per Déu, i és ben significatiu que la paraula que designa el fruit indica al mateix temps els genitals femenins. En les llengües semítiques la funció de l'instint sexual i l'instint intel·lectual es designen a través del mateix verb. Tanmateix reduir el tema a un desvetllament de la sexualitat seria una interpretació massa limitada. El coneixement va més enllà del desvetllament sexual, ja que es parla de la divisió bipartida d'aquells que se separen de la unitat divina. De l'arbre de la unitat emergeix l'arbre de la dualitat, que apareix fenotípicament com a dos arbres.

c) El serpent. Aquest rèptil desenvolupa un paper essencial en moltes llegendes. El seu origen terrestre el posa en relació amb els misteris de la mort i la seva semblança amb el fal·lus el converteix en símbol sexual en la vida espiritual moderna. La seva potència se sent com quelcom amenaçador. Dins l'art cristià la serp del paradís és representada enroscada a un arbre, simbolitzant la humanitat seduïda i enredada pel malèfic. La serp, lliscosa i sense extremitats, fàcilment s'amaga a la terra; parla un doble llenguatge, perquè mentre et promet la vida trama la mort. Mitjançant aquest animal, el diable va lliscar pel paradís, i amb la seva victòria, va entrar la mort al món. Però en algunes cultures la serp és ambivalent, és signe de vida com de mort (típica és la iconografia del déu Asclepi amb la serp enroscada al seu bastó). Moisès al desert va fer aixecar una serp de bronze, perquè tots els israelites que varen ser picats per serps verinoses, quan la miessin, fossin guarits (Nm 21, 4-9). En el moviment religiós de la gnosi varen sorgir diverses sectes agrupades sota el nom d'*ofites* (*ophis* = serp) que veneraven la serp com a imatge divina; d'altres veneraven la serp del pecat original, perquè havia portat als homes el coneixement que el creador els havia negat.

A tall de cloenda

A grans trets s'ha pogut veure que les dues tradicions que relaten l'esdeveniment de la creació se situen des de perspectives totalment oposades; mentre la tradició P (punt de vista teològic) posa l'accent en la bondat de totes les coses creades i a penes parla del pecat, la tradició J (punt de vista antropològic) accentua desmesuradament el sentit del

pecat, presentat com un fenomen humà psicològic, àdhuc somàtic. Però hi ha un tercer nucli que no s'ha d'oblidar: el cultural. En aquest sentit mereix especial atenció el fet de l'ús del vestit —instint de protegir-se—, que més tard apareix com una disposició de la misericòrdia divina.

Dins la tradició jahvista l'esquema és ben palès: primer l'home i la dona viuen dins una completa harmonia amb tot allò creat i amb Déu mateix, evident a través de l'Edèn. Però les coses canvien després de la malifeta de la serp, on es trenca la unitat i es dona inici a una vida escindida i lluny del paradís. Precisament les històries posteriors vindran marcades per aquesta caiguda d'Adam i Eva: la història de Caïn i Abel, el diluvi, la torre de Babel. Aquesta evocació dramàtica de la condició humana dins el relat bíblic no té cap mena de parangó amb els antics mites orientals. Pertany únicament a la tradició bíblica.

La tradició jahvista desenvolupa el drama de l'opció a través de l'arbre del coneixement. I que estigui col·locat al bell mig del paradís no és per interès botànic, sinó per simbolitzar aital opció. Ara bé, el narrador no explica l'origen del mal, sinó que el constata com un fet. L'accés al drama no és el resultat d'una consciència individual tancada en la seva soledat, ja que hi ha una parella. Això implica que l'home no arriba al coneixement de si mateix si no és per la reciprocitat de la seva relació amb la dona (aspecte social).

De tot allò esmentat fins ara és important subratllar que els últims redactors del Gènesi varen fer un llarg i complicat procés de selecció, eliminació i desvaloració dels materials arcaics heretats o agafats de préstec, que s'inicià amb la cosmogonia i la creació de l'home i la dona, evocant l'existència paradisiàca dels avantpassats, el drama de la caiguda i les seves fatídiques conseqüències (mort, obligació de treballar per viure, etc.), i la progressiva degeneració de la humanitat. És cert que els jueus no han inventat cap mite, però el fet de reinterpretar-los connota una nova formulació del mite, una nova visió religiosa del món amb la capacitat de convertir-se en un model edificant per a tota la humanitat. Potser la realitat última de tot aquest garbellament sigui Déu. Un Déu que es revela dins la història i l'espai de l'home com a tensió dialèctica entre la transcendència i la immanència.

PRINCIPIOS BÁSICOS DE GENÉTICA PARA ESTUDIOS DE BIOÉTICA

Teresa Ferrer Hurtado y Bernat Sánchez Pujol

RESUMEN: Este artículo presenta un breve resumen de los principios básicos de la genética destinado a aquellos profesionales no-científicos que están interesados en cuestiones de bioética. Empezando con el concepto de herencia, este artículo pretende iluminar las diferentes cuestiones relacionadas con los procesos genéticos celulares: la estructura molecular del ADN, la replicación del ADN, la expresión genética, el código genético y los procesos que generan variabilidad genética, como son las mutaciones y la recombinación. El objetivo de este artículo es de aclarar estos conceptos para posteriores estudios de bioética.

ABSTRACT: This article presents a short summary of the basic principles of genetics, addressed to those non-scientific professionals who are concerned about bioethical issues. Beginning with the inheritance concept, this article pretends to light several matters related with cellular genetic processes: DNA molecular structure, DNA replication, gene expression, genetic code and different processes which introduces variability, such as mutation and recombination. The prospect of this article is to make clear these concepts for a later survey on bioethics.

«Es preciso, según nuestros principios —dije—, que las relaciones de los individuos más sobresalientes de uno y otro sexo sean muy frecuentes, y las de los individuos inferiores muy raras; además, es preciso criar los hijos de los primeros y no los de los segundos, si se quiere que el rebaño sea excelente.»

(Platón, *La República*, 459a).

1. Introducción a la herencia

El control reproductivo de la población es una de las tesis fundamentales defendida aquí por Sócrates para la consecución del tan ansiado Estado ideal. Pero, ¿sostendría Platón esta tesis si no fuera consciente de que los rasgos físicos y psíquicos se transmiten, de algún modo, de una generación a otra? o lo que es lo mismo, ¿se preocuparía del control reproductivo si no fuera consciente del fenómeno de la herencia? Averiguar qué tipo de memoria es esa que determina los rasgos de los seres vivos y que puede ser transmitida de una generación a otra, ha sido uno de los interrogantes que durante mucho tiempo ha despertado la curiosidad del hombre.

Por herencia comúnmente se entiende la transmisión de rasgos físicos observables entre progenitores y descendientes. Desde sus inicios la genética se ha dedicado a la búsqueda del sustrato biológico de la herencia, es decir, determinar la naturaleza del

material hereditario, explicar cómo éste se transmite y varía de generación en generación. El material hereditario, que los genetistas denominan *genotipo*, es el que determina junto al medio los rasgos físicos de un organismo, o *fenotipo*. De este modo, las características de un organismo concreto dependen de la interacción entre genotipo y ambiente. En este sentido, los genetistas han considerado como fórmula fundamental de la genética la siguiente:

$$\text{FENOTIPO} = \text{GENOTIPO} + \text{AMBIENTE}$$

Uno de los primeros en dar explicación al fenómeno de la herencia fue Mendel, quién a mediados del siglo XIX determinó las leyes fundamentales de la herencia, al mismo tiempo que introdujo la idea de factores hereditarios, lo que hoy conocemos como genes.

En base a sus experimentos con el guisante común (*Pisum sativum*), Mendel propuso una teoría de la herencia particularizada según la cual los caracteres vienen determinados por unidades discretas que se transmiten de forma intacta a través de las diferentes generaciones, lo que actualmente conocemos como genes. La idea de la existencia de factores hereditarios particularizados se oponía a la teoría clásica de la herencia mezclada, teoría mantenida hasta ese momento según la cual las células sexuales contenían unas esencias que se mezclaban de algún modo en el proceso de generación de un nuevo individuo.

A partir de sus experimentos Mendel formuló lo que hoy conocemos como las tres leyes básicas de la herencia o leyes de Mendel,¹ que explican el modo en que tiene lugar la transmisión de material genético. En esencia, estas leyes formulan los siguientes principios:

1. Los organismos vivos cuentan con una información genética duplicada, heredada de cada uno de los progenitores. De este modo para cada rasgo fenotípico existen dos posibles alternativas, que en la actualidad reciben el nombre de *alelos*. Si ambos alelos son iguales se trata de un organismo *homocigótico*, mientras que si son diferentes hablamos de un organismo *heterocigótico*. En este último caso, se observa que si bien ambos alelos determinan diferencias fenotípicas dentro de un mismo carácter, normalmente² uno logra imponerse sobre el otro, de modo que puede diferenciarse un alelo *dominante* y otro *recesivo*.

2. Durante la reproducción cada uno de los progenitores aporta a su descendencia sólo la mitad de su material genético. Ello se debe a que cada uno de los alelos para un determinado gen se segrega en los gametos o células sexuales de forma igualitaria, es decir, se segrega un alelo para cada gameto.

¹ Las leyes de Mendel son: 1) La ley de la uniformidad, 2) La ley de la segregación igualitaria y 3) La ley de la independencia.

² Decimos «normalmente» porque en la naturaleza existen infinidad de excepciones a la relación de *dominancia-recesividad* descrita por Mendel: existe la posibilidad de la *herencia intermedia*, que supone una ‘mezcla’ de los efectos de ambos alelos, y la *codominancia*, que implica la expresión simultánea de ambos alelos. También un determinado gen puede tener más de dos alelos dentro de una población, aunque cada individuo no puede tener más de dos alelos en cada gen, fenómeno que es conocido con el nombre de *alelismo múltiple*.

3. Los distintos caracteres fenotípicos mantienen su independencia a través de generaciones sucesivas, agrupándose al azar en la descendencia.

A partir del s. XX el interés se centró en la búsqueda de la base química de los factores hereditarios. A la luz de numerosas pruebas indirectas y después de la realización de algunos experimentos cruciales se concluyó que era el ADN, y no las proteínas como se venía pensando, el portador de la información hereditaria.

2. Estructura del ADN

La genética molecular moderna fue inaugurada en 1953, por James Watson y Francis Crick, gracias al descubrimiento de la estructura en forma de doble hélice de la molécula de ADN. Este descubrimiento, con el que obtuvieron el premio Nobel, ha sido uno de los más importantes en la historia de la genética, por no decir el más importante, en tanto que abrió el camino a la comprensión de la herencia en términos moleculares.

Según el modelo propuesto por Watson y Crick, el ADN es una molécula con estructura de doble hélice formada por dos cadenas unidas a través de débiles enlaces químicos, llamados puentes de hidrógeno. Cada una de las cadenas está formada por una sucesión de *nucleótidos* unidos a través de otro tipo enlace, los llamados enlaces fosfodiéster.³ Los nucleótidos se caracterizan por compartir los siguientes componentes químicos:

— Un *grupo fosfato*⁴ que es constante en todos los nucleótidos.

— Un *azúcar*, denominado *desoxiribosa* para los nucleótidos de ADN y *ribosa* para los de ARN. De ahí, respectivamente, el nombre de ácido desoxiribonucleico y ácido ribonucleico.

— Y *bases nitrogenadas*, grupos nitrogenados mucho más variables estructuralmente que pueden contener o bien uno o dos anillos de carbono-nitrógeno. En ello estriba la diferencia entre bases *purinas*, formada por dos anillos, y las bases *pirimidinas* con un solo anillo. En el ADN las dos pirimidinas principales son la *citocina* (C) y la *timina* (T), mientras que en el ARN son la *citocina* y el *uracilo* (U). Las dos purinas principales, *adenina* (A) y *guanina* (G), se encuentra tanto en el ADN como el ARN.

³ Los *puentes de hidrógeno* son un tipo de enlace químico que consiste en la facultad de compartir un átomo de hidrógeno entre un átomo de oxígeno y un átomo de nitrógeno, o entre dos átomos de nitrógeno, opuestos uno a otro en las bases complementarias. Se trata de enlaces débiles ya que se rompen o *desnaturalizan* fácilmente mediante inducción de calor. Los *enlaces fosfodiéster* son otro tipo de enlace químico más fuerte en el que un grupo fosfato forma un puente entre grupos -OH.

⁴ Un átomo de fósforo unido a cuatro oxígenos (PO₄).

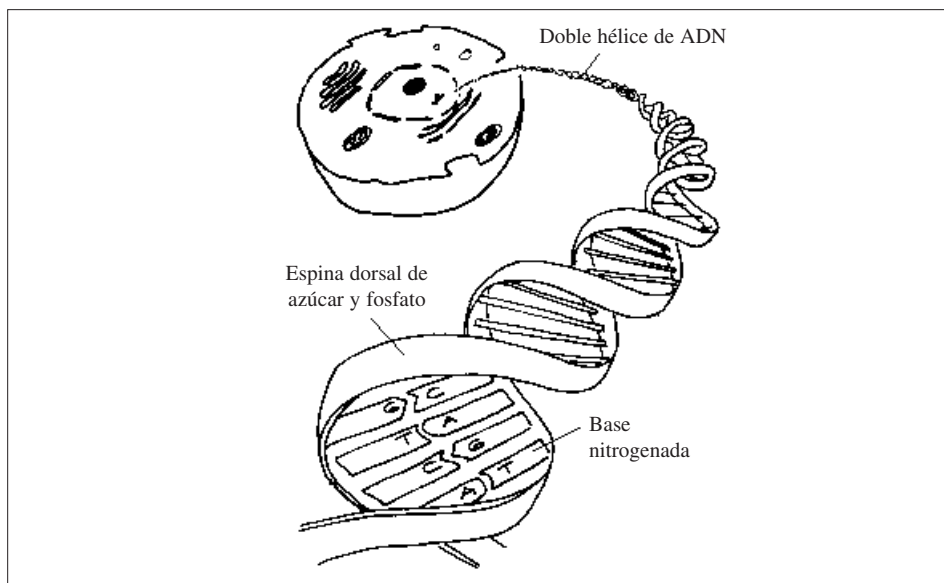


Figura 1. Estructura del ADN

Las cadenas de nucleótidos se unen a través de los enlaces débiles que se forman entre sus bases nitrogenas. Esta posibilidad de establecer enlaces entre bases vendrá determinada estructuralmente por requerimientos espaciales y la posibilidad de establecer puentes de hidrógeno.⁵ De este modo, en la naturaleza sólo es posible encontrar determinadas combinaciones de bases que son complementarias:

- adenina con timina formando dos puentes de hidrógeno;
- y guanina con citosina formando tres puentes de hidrógeno, guanina con uracilo en el caso del ARN.

Hay por lo tanto, dos diferencias esenciales entre las moléculas de ADN y las de ARN, a saber: el tipo de azúcares y algunas bases nitrogenadas. Así mismo la mayor parte del ARN es de cadena sencilla. El ARN o bien constituye el material genético de organismos inferiores (bacterias, virus...), o bien interviene en procesos celulares de organismos superiores sumamente importantes, como la replicación y la síntesis proteica. Pero, a parte de esto, estas dos moléculas son muy similares estructuralmente hablando.

El descubrimiento de la estructura del ADN provocó gran revuelo y entusiasmo entre los genetistas y biólogos del momento ya que se abrió de repente la posibilidad de explicar los procesos vitales a otro nivel. Ello se debió fundamentalmente a dos razones:

⁵ El grosor uniforme de la doble hélice de ADN no sería posible si se uniesen dos bases purinas (ambas con dos anillo de carbono-nitrogeno) o dos bases pimidinas (las dos con un solo anillo). De modo que solo se unen bases de dos anillos con bases de un solo anillo, es decir, sólo son posibles enlaces entre bases purinas y bases pirimidinas. Igualmente, los puentes de hidrógeno son responsables químicamente del ajuste exclusivo entre determinadas bases.

1. La complementariedad de bases propuesta por el modelo de Watson y Crick sugería que la molécula podía ser de algún modo duplicada o replicada. Hasta entonces esta evidencia, crucial para poder sostener una teoría de la herencia, había permanecido oculta.

2. La estructura en forma de sucesión de nucleótidos del ADN hacía pensar que esta molécula escondía algún tipo de código genético donde quedaba cifrada la información que determinaba la secuencia de aminoácidos que forman las proteínas, los constituyentes fundamentales de la materia viva.⁶ Por tanto, la capacidad informativa del material hereditario no recaía en su complejidad estructural (el ADN es una molécula relativamente sencilla) sino en la secuencia y orden de las bases.

3. Configuración de los cromosomas

La peculiar estructura del ADN postulada por Watson y Crick, además, congeniaba con una teoría cromosómica de la herencia, es decir, con la idea de que el ADN debía estar localizado en el núcleo de las células, y más concretamente, en los cromosomas. Ya mucho antes del descubrimiento de la estructura molecular de ADN algunos investigadores habían señalado la correlación existente entre el comportamiento de los cromosomas durante los procesos de división celular y las leyes de la herencia formuladas por Mendel, un claro indicio de que el material hereditario debía estar en los cromosomas.

Estructuralmente, los cromosomas⁷ constan de una única molécula de ADN muy larga y muy enrollada. Pero ¿cómo puede llegar la estructura de doble hélice a configurar lo que conocemos como cromosomas? Detengámonos un momento a responder esta pregunta. Durante el ciclo vital de la célula es posible distinguir un breve período en el que la célula se divide y otro prolongado período en el que la célula se encuentra en «reposo», denominado *interfase*. Durante este interludio no reproductivo los cromosomas se hallan distendidos y difusos por todo el núcleo en una estructura llamada *cromatina* que generalmente no es visible. Pero para la distribución del material genético entre las células hijas durante la división celular la cromatina se condensa en estructuras más fácilmente manejables, denominadas cromosomas.

Para ello, el mecanismo utilizado por la célula consiste en enrollar la doble hélice de ADN en unas estructuras que conocemos como *nucleosomas*. Estas estructuras están formadas por el filamento de ADN asociado a un conjunto de proteínas llamadas *histonas* que son las encargadas de condensar la molécula de ADN. La suma de nucleosomas proporciona una estructura de «collar de perlas» que, tras ulteriores enrollamientos, conforma la superestructura compactada en forma de X que conocemos como cromosomas.

⁶ La importancia de las proteínas estriba en que desempeñan todo tipo de funciones en el organismo: estructurales, como en las membranas celulares; reguladoras de procesos biológicos, como las *hormonas* de naturaleza proteica; catalíticas, como los *enzimas*, que facilitan reacciones químicas; transportadoras, como la hemoglobina transportadora del oxígeno en la sangre; defensivas, como las inmunoglobulinas, etc.

⁷ Aquí sólo nos vamos a referir al cromosoma de las *células eucariotas*, células en cuyo núcleo diferenciado encontramos los cromosomas. Las *células procariotas*, en cambio, son aquellas células que no tienen núcleo diferenciado donde encerrar su material genético.

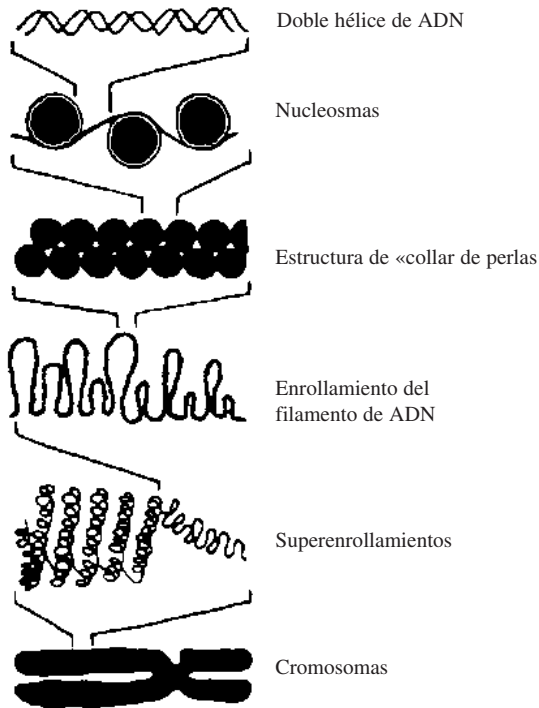


Figura 2. Condensación de la molécula de ADN

Aunque generalmente los cromosomas no son visibles al ojo humano, la citología⁸ y la histología⁹ disponen de diversas técnicas que nos permiten observarlos con mayor facilidad y así poder estudiar su estructura y su tipología. Con respecto a la estructura del cromosoma es posible diferenciar el *centrómero* (la zona más estrecha del cromosoma) y los *telómeros* (los brazos del cromosoma). Los cromosomas se pueden clasificar de acuerdo a la localización del centrómero o a la longitud de los brazos cromosómicos. Además, mediante técnicas histológicas de tinción es posible identificar los diferentes cromosomas de un organismo. Estas técnicas revelan patrones de bandas (regiones teñidas debilmente o intensamente) específicos para cada cromosoma. De este modo, se ha podido determinar el número y estructura de los cromosomas que componen el *cariotipo*¹⁰ humano.

En el ser humano cada *célula somática*, o corporal, posee dos juegos completos de 23 cromosomas, lo que suma un total de 46 cromosomas. Estas células son *células diploides*, es decir, poseen información genética por duplicado para cada carácter

⁸ Rama de la biología que estudia la estructura y función de la células.

⁹ Rama de la biología que estudia la composición y estructura microscópica de los tejidos vitales.

¹⁰ Un cariotipo es la serie completa de los cromosomas de una célula o de un organismo, visibles a través del microscopio durante la división celular.

fenotípico, un juego cromosómico proveniente del esperma paterno y el otro del óvulo materno. En estas células los cromosomas se emparejan con su homólogo formando parejas de cromosomas idénticos en tamaño, forma y función. Los espermatozoides y los óvulos, las denominadas células sexuales o *gametos*, son *células haploides*,¹¹ ya que sólo contienen un único juego de 23 cromosomas. Cuando las células haploides reproductivas se combinan durante la reproducción sexual dan lugar a una célula diploide que contiene dos juegos completos de 23 cromosomas.

4. Transmisión del material genético

Una vez que vista la estructura de la molécula de ADN y la configuración cromosómica pasaremos a explicar el significado de la teoría cromosómica de la herencia. El material genético pasa de una célula a otra o de una generación a otra en forma de estructuras celulares específicas, los cromosomas. Una de las principales pruebas que sustentan esta teoría de la herencia proviene del comportamiento de los cromosomas durante la división celular. Las observaciones de este fenómeno llevaron al descubrimiento de dos tipos de división celular, denominados *mitosis* y *meiosis*. Ambos procesos necesitan un período previo de replicación del material genético.

4.1. Replicación del ADN

Como hemos visto, a lo largo del ciclo vital de una célula se distinguen dos períodos bien diferenciados: un prolongado período en el que la célula permanece en reposo, denominado interfase; y un breve estadio en el que las células se dividen obteniendo múltiples copias, el denominado período de división celular. El proceso de replicación del material genético tiene lugar precisamente en el período de interfase, momento en el que la doble hélice de ADN se encuentra desenrollada en forma de cromátida.

La estructura de doble hélice del ADN, así como las reglas de emparejamiento de las bases nitrogenadas son las que determinan el modo en que se da el proceso de replicación. Para empezar, durante la replicación los dos filamentos de ADN se separan, sirviendo cada uno de ellos de cadena molde a partir de la cual se sintetiza una nueva cadena complementaria. En este proceso entran en juego un conjunto de enzimas,¹² denominadas enzimas *helicadas*, que se encargan de desenrollar la estructura de la doble hélice.¹³

A partir de estos dos filamentos, la síntesis de dos nuevas cadenas de ADN la lleva a cabo otro grupo de enzimas, las *ADN polimerasas*. Estas enzimas se desplazan a lo largo

¹¹ Las células sexuales no son la única excepción al fenómeno de la diploidía, a saber: las células musculares contienen múltiples copias de ciertos cromosomas, y las células sanguíneas pierden sus cromosomas durante el proceso de maduración.

¹² Las enzimas son proteínas o cadenas de ARN encargadas de facilitar o poner en marcha una reacción química específica. Prácticamente todas las reacciones químicas pierden sus cromosomas durante el proceso de maduración.

¹³ Durante el desenrollamiento se inducen, en el resto de la molécula, superenrollamientos que son compensados por otro grupo de enzimas *girasas*, que se encargan de desenrollar la molécula en dirección opuesta.

de la cadena molde identificando cada una de las bases nitrogenadas, e incorporando, al mismo tiempo, en la nueva cadena nucleótidos complementarios a éstas. De este modo, en base a las leyes de emparejamiento de bases nitrogenadas se van incorporando nuevos nucleótidos que configuran una cadena complementaria.¹⁴ La cadena molde y la nueva cadena quedan unidas a través de los débiles enlaces por puentes de hidrógeno que se forman entre las bases nitrogenadas. De este modo, el producto de este proceso de replicación es el de dos dobles hélices de ADN iguales a la original, que se segregarán durante el proceso de división celular, que explicamos a continuación.

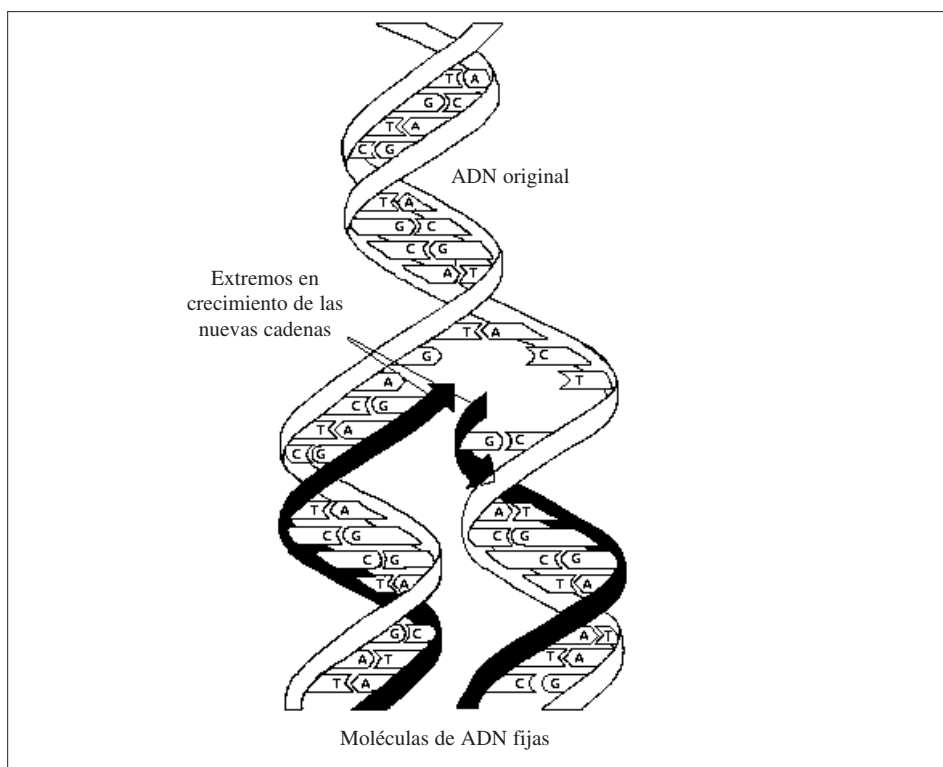


Figura 3. Replicación del ADN

4.2. La mitosis

El significado de la replicación del material genético es el de duplicar la información para que cuando se produzca la división celular se obtengan dos células hijas con la misma cantidad de material genético. Ésto es exactamente lo que ocurre en el caso de la mitosis, proceso de división nuclear asociado a las células somáticas, con el que se

¹⁴ El proceso de aplicación es altamente fiable debido, por una parte, a la complementariedad de bases, y por otra, a que las enzimas ADN polimerasas III tienen la capacidad de corregir los emparejamientos erróneos (la llamada *actividad exonucleasa* de la enzima polimerasa).

obtienen dos células hijas exactamente iguales. De este modo, una célula diploide humana con 46 cromosomas puede dividirse en dos células hijas iguales con 46 cromosomas cada una. A través de la mitosis se genera un gran número de células a partir de una célula progenitora, de hecho todas las células del organismo provienen de una sola célula: el óvulo fecundado que se ha dividido por mitosis.

La hipótesis más verosímil que intenta explicar por qué la célula entra en un estadio de división mitótica se basa en los problemas asociados al crecimiento celular. El incremento del volumen de la célula durante su crecimiento es mucho mayor que el aumento de la superficie de la membrana que la envuelve, por lo que todos los procesos de intercambio, como la eliminación de residuos, se ven desbordados. Esta situación resulta muy peligrosa para la célula, en la medida en que el volumen de residuos generado por el metabolismo celular no puede ser abordado por la capacidad excretora de la superficie celular. Si la célula no entra en un proceso de división celular puede incluso morir envenenada. Este desencadenante de la mitosis pone en marcha un proceso de cuatro etapas: *profase*, *metafase*, *anafase* y *telofase*.

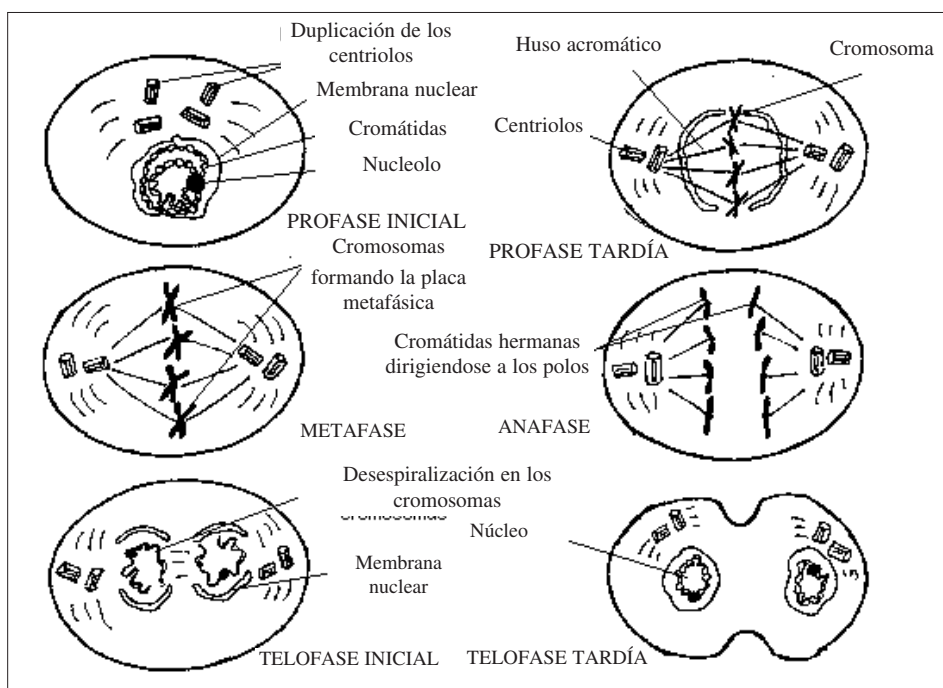


Figura 4. Estadios de la mitosis en una célula somática: Profase, Metafase, Anafase y Telifase.

En el primer estadio, denominado *profase*, se produce la condensación del material genético configurando los cromosomas, entrando en juego, como vimos, las proteínas histonas. Los cromosomas adoptan una apariencia de doble filamento, formado cada uno de ellos por dos bastoncillos denominados *cromátidas* unidos en el centrómero, y adoptando la estructura en X. Las cromátidas hermanas, fruto de la replicación del ADN, se mantienen, a su vez, unidas gracias al centrómero. Por otra parte, poco a poco,

comienza la transformación del interior de la célula. En primer lugar, la membrana nuclear, que envuelve a los cromosomas, comienza a disolverse, de manera que el líquido nuclear y el citoplasmático se mezclan. Los *nucleolos* (estructuras intranucleares grandes y esféricas) desaparecen, y los *centriolos* (órganulos cilíndricos duplicados) se dirigen a los polos de la célula.

Durante la *metafase*, los centriolos tejen un puente sedoso de fibras entre los dos polos de la célula denominado *huso acromático*, que tiene la forma de dos conos geométricos unidos por sus bases. Los cromosomas se unen al huso a través de sus centrómeros, y quedan distribuidos en el centro de la célula de forma lineal formando lo que se conoce como *placa metafásica*. El huso acromático tira de los cromosomas hacia los polos de la célula simultáneamente, hasta que en el estadio de *anafase* esta tensión provoca la ruptura de la unión entre la dos cromátidas hermanas. De este modo, se separan y se dirigen, a través del huso, a los polos celulares. Finalmente, a lo largo de la *telofase*, cuando los dos conjuntos de cromosomas han completado sus respectivas trayectorias hacia cada uno de los polos, las células hijas recuperan una situación de normalidad. Se forma la membrana nuclear en ambas células, los cromosomas se desenrollan y reaparecen los nucleolos, lo que significa la regeneración del núcleo. El huso se dispersa y los centriolos se duplican para que cada célula hija contenga las dos parejas necesarias en su propia división. Finalmente la membrana celular se comprime en la región ecuatorial y las dos células hijas se separan definitivamente. Cada una es idéntica a la célula original y lo que hasta ahora denominamos cromátidas se transforma en cromosomas.

4.3. La meiosis

A diferencia de la mitosis, asociada al crecimiento celular del organismo y a la reproducción asexual, la meiosis es el proceso de división de los gametos, relacionado con la reproducción sexual. Lo característico de la reproducción sexual es que, por una parte, son necesarios dos progenitores y que, por otra, proporciona diferencias notables a la descendencia. Esto deriva directamente de la naturaleza misma del proceso de división celular que denominamos meiosis, ya que esta se encarga:

- de proporcionar células reproductoras o *gametos*, dotadas únicamente con la mitad del material genético;
- y de generar variabilidad a través de la *recombinación*, es decir, a través del intercambio de información entre cromosomas.

En primer lugar ¿qué importancia tiene que los gametos cuenten sólo con la mitad del material genético? La respuesta es sencilla, como hemos señalado, la mayor parte de las células de los organismos diploides contienen dos juegos completos de cromosomas, es decir, dos genomas completos. Si ambos progenitores pasaran sus genomas a la descendencia, ésta tendría cuatro genomas. De este modo, en cada generación se doblaría la cantidad de información genética, una situación que resultaría inviable. La reducción que se lleva a cabo durante la meiosis, permite así que la fusión de dos gametos forme un *cigoto*¹⁵ diploide, con un juego de material genético de cada progenitor, que se desarrollará dando lugar a un nuevo individuo.

¹⁵ Célula producida por la fecundación de dos gametos (por ejemplo de un óvulo y un espermatozoide) en la reproducción sexual.

Por otra parte, en el proceso de división celular que da lugar a los gametos se produce la segregación aleatoria de cada uno de los juegos de cromosomas de la célula diploide dando lugar a dos células haploides. Esta distribución de los cromosomas, junto a la *recombinación*, hace que la descendencia sea genéticamente única. Cuando hablamos de recombinación nos referimos al intercambio de material genético (genes o bases nitrogenadas) entre cromosomas homólogos en los organismos diploides.

Esencialmente, el mecanismo de la meiosis consiste en dos mitosis consecutivas con una sola duplicación del material genético, por lo que es posible distinguir profase I y II, anafase I y II, etc. Es concretamente en la profase I donde se produce la recombinación del material genético. Recordemos que durante este estadio el material genético, después de haberse replicado, se condensa adoptando la forma de cromosomas. Los cromosomas homólogos y sus correspondientes cromosomas hermanos, fruto de la replicación, se unen para formar una estructura que los genetistas denominan *tétrada*. Es esta estructura la que posibilita el *entrecruzamiento*, es decir el intercambio de material genético, entre las *cromátidas homólogas*. Una cromátida es cada una de las dos cadenas paralelas de ADN, unidas por el centrómero, que resultan de la duplicación de un cromosoma. Una vez que se ha completado el intercambio de material genético, las cromátidas homólogas se separan definitivamente, segregándose en la descendencia únicamente junto a su réplica. De este modo, cada una de los cromosomas incorpora información 'nueva', que supone una recombinación del material existente.

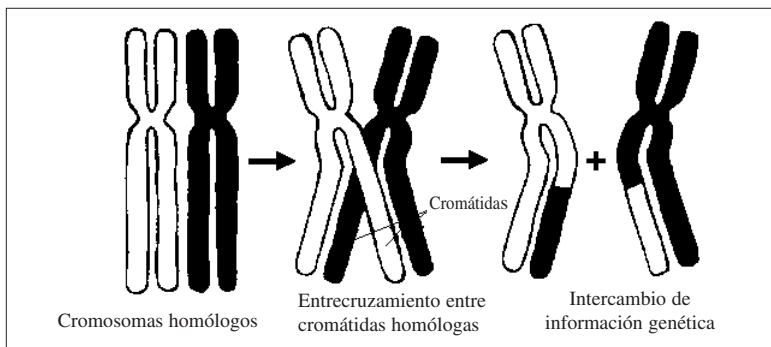


Figura 5. Entrecruzamiento entre cromosomas homólogos

El producto de esta primera mitosis es el de dos células hijas que no son genéticamente equivalentes, pero que contienen la misma cantidad de material genético. No son equivalentes en tanto que las cromátidas homólogas se separan en la descendencia (sólo se transmiten juntas las cromátidas hermanas), por lo que esta primera mitosis recibe el nombre de *mitosis reduccional*. Entre la primera y la segunda mitosis, por otra parte, no se produce la replicación del material genético, de manera que el material existente, es decir las cromátidas hermanas se disgregan en la descendencia, dando lugar a dos células hijas haploides. Sólo así se explica que el resultado de la meiosis sea el de cuatro células hijas haploides.

A parte de la reducción de la cantidad de material genético en la descendencia, la importancia de la meiosis radica en que en ella se produce la recombinación. Ésta proporciona variabilidad genética, si bien no es posible decir que aporta información

genética estrictamente nueva, al menos introduce nuevas combinaciones de los genes ya existentes. Esta variabilidad, junto a la mutación, es la que posibilita la evolución de las especies, bajo la presión de la selección natural. Sin embargo, la importancia de la recombinación va mucho más allá. Los genetistas han observado que la probabilidad de que dos genes se separen por un proceso de recombinación es directamente proporcional a la distancia que los separa. Es decir, cuanto más alejados están dos genes, mayor es la probabilidad de que se produzca recombinación. Esta propiedad ha sido explotada por los genetistas a la hora de elaborar mapas genéticos, en los que la posición relativa de los genes, queda determinada respecto a otros genes o respecto al centrómero.

4.4. La meiosis femenina y masculina

Veamos este proceso de división celular en el caso del ser humano. En la mujer, el proceso de división meiótica, denominado *ovogénesis*, que da lugar a los óvulos (gametos femeninos) comienza al quinto mes de vida, cuando la futura mujer aún se encuentra en el interior del útero materno. El producto de esta división es el conjunto completo de *ovocitos*¹⁶ que tiene la mujer a lo largo de su vida. Estos ovocitos permanecen en un estado de latencia hasta la pubertad, a partir de la cual, periódicamente maduran dando lugar a los óvulos. En cada ciclo menstrual, un ovocito sufrirá las restantes divisiones meióticas, hasta que la mujer alcance lo que conocemos como menopausia.

Curiosamente, en la mujer, de las cuatro células hijas fruto de la meiosis sólo una formará un óvulo haploide apto para la fecundación, las tres células restantes, llamadas *cuerpos polares*, mueren y desaparecen.

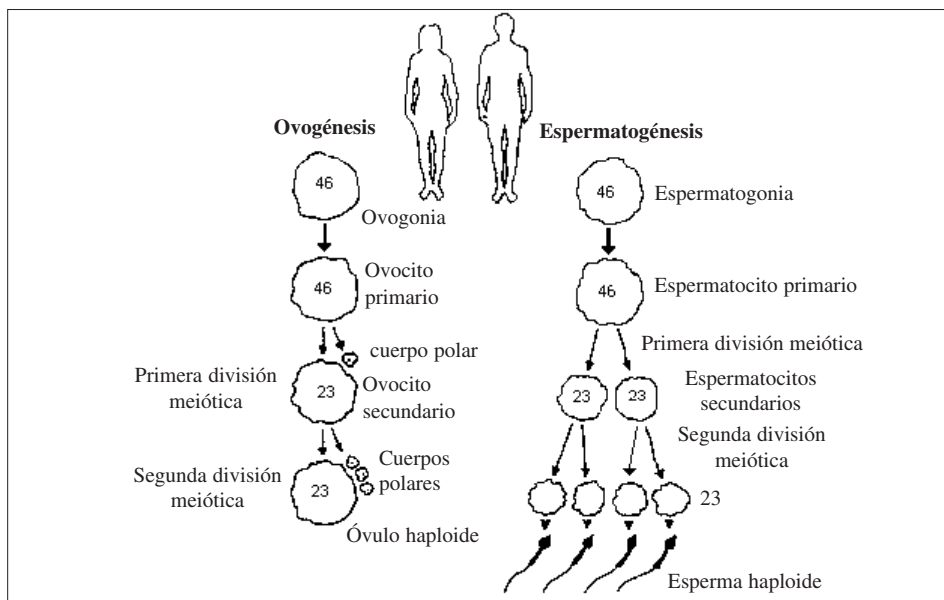


Figura 6. *Ovogénesis y espermatogénesis.*

¹⁶ Un ovocito es una célula diploide que experimenta la meiosis y forma un óvulo haploide.

Por otra parte, la división meiótica masculina, o *espermatogénesis*, no comienza en el embrión sino durante la pubertad, y se da de forma ininterrumpida a lo largo de toda la vida adulta del varón. Además, las cuatro células germinales masculinas, producto de la meiosis, consiguen sobrevivir formando espermatozoides haploides. Esto hace que la meiosis masculina sea mucho más pródiga que la femenina, llegando a fabricar diariamente hasta unos 50 millones de espermatozoides.

El gameto masculino es, además, el que aporta el gen que determina el sexo de la descendencia. Como es bien sabido, la combinación XX es propia de la mujer, y la XY del hombre. De modo que el gameto masculino puede aportar el cromosoma X o Y, mientras que el gameto femenino sólo puede aportar el cromosoma X. Pero esto, que a nivel popular se concibe como la potencialidad que tiene el varón de determinar el sexo, esconde el hecho de que el cromosoma Y es mucho más pequeño que el X. Y esto provoca que el hombre se encuentre en situación de homocigosis respecto a muchos de sus caracteres, es decir que sólo cuente con uno de los dos posibles alelos. Esta homocigosis provoca que determinadas enfermedades se manifiesten, aunque se deban a alelos recesivos. En este sentido hablamos de enfermedades asociadas al sexo masculino, como son la hemofilia y el daltonismo.¹⁷

5. Expresión del material genético

Hasta ahora hemos estudiado una de las características que hacen que la molécula de ADN sea tan importante, a saber: que es heredable. No obstante, la heredabilidad por sí misma no tendría mayor relevancia si esta molécula no escondiese cifrada la información respecto a lo que es un ser vivo. Obviamente, la importancia del genotipo estriba en que, en interacción con el ambiente, determina el fenotipo. Pero, ¿cómo es posible que semejante secuencia de bases nitrogenadas se convierta en mensajes significativos para la vida de un organismo? La respuesta a esta pregunta la encontramos en la naturaleza química del gen. Un gen puede definirse como un fragmento de la doble hélice de ADN que codifica información genética a partir de la cual sintetizar una cadena de aminoácidos.¹⁸ Éstas cadenas de aminoácidos son los componentes esenciales de las proteínas. Es la condensación de una o varias cadenas de aminoácidos la que configura la estructura tridimensional característica de cada una de las proteínas. Las proteínas son, en última instancia, las que intervienen en la determinación del fenotipo.

Este flujo genético de la información que aquí hemos simplificado en extremo es lo que los genetistas denominan *expresión del material genético* o *expresión de los genes*. La complejidad de este proceso de decodificación es notable, en el intervienen diferentes enzimas y diferentes tipos de ARN, y requiere que se den los siguientes pasos:

1. *Transcripción*: a partir de una de las cadenas de ADN se sintetiza una molécula de *ARN mensajero*, que puede salir del núcleo. De este modo, la información genética se traslada al citoplasma.

¹⁷ La hemofilia es una patología caracterizada por la no coagulación de la sangre; mientras que el daltonismo supone la incapacidad de distinguir el color verde del rojo.

¹⁸ También llamada cadena polipeptídica o polipéptido en tanto que los aminoácidos están unidos a través de enlaces peptídicos.

2. *Traducción*: este ARN mensajero dirige la formación de polipéptidos gracias a la actividad del ARN *ribosómico* y del ARN de *transferencia*.

Así mismo, cabe señalar que la célula no está constantemente transcribiendo y traduciendo todos sus genes, ni tampoco lleva a cabo tales procesos de forma aleatoria. Existe un conjunto de enzimas especializadas que intervienen en la regulación de la expresión génica. Estas enzimas activan o bloquean, ante la presencia de determinados compuestos, la expresión de los genes, teniendo en cuenta las necesidades de la célula en cada momento. Estos sistemas de regulación se conocen como *sistemas operon*.

5.1. La transcripción

La transcripción es un proceso esencialmente similar a la replicación del ADN, a saber: da comienzo cuando la enzima *ARN polimerasa* irrumpe en la molécula. Esta enzima está preparada para reconocer una secuencia particular de bases, denominada *región promotora*, que indica el comienzo del mensaje codificado por el gen. Así mismo, esta enzima es la encargada de ir separando las dos cadenas de ADN. Una de ellas servirá como cadena molde a partir de la cual la enzima ARN polimerasa, siguiendo las reglas de emparejamiento de bases nitrogenadas, sintetizará la cadena de ARN mensajero. Nucleótido a nucleótido esta cadena se irá sintetizando hasta que la enzima llega a la una región que codifica el final del gen, denominada *región terminal*.

La molécula de ADN, por lo tanto, no sólo codifica genes sino también largas secuencias de bases que cifran el inicio y el fin de la transcripción de un gen. Pero la cuestión es aún más compleja, los genetistas han encontrado en el ADN largas regiones irrelevantes para la síntesis proteica. Estas regiones, denominadas *intrones* o más comúnmente ADN basura, quedan cifradas en la molécula de ARN mensajero. Antes de que este ARN pase al citoplasma a través de la membrana nuclear, estas regiones son eliminadas a través de un proceso de maduración.

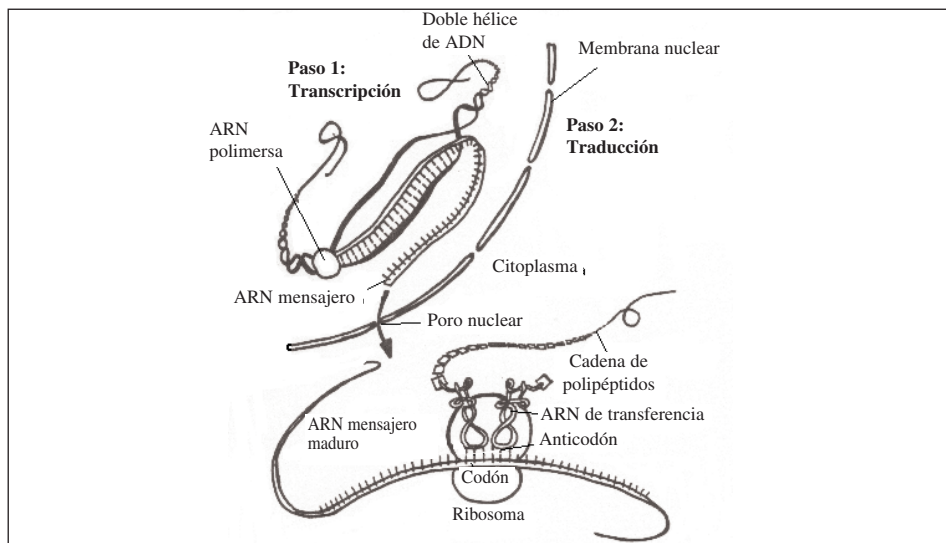


Figura 7. Expresión del material genético: traducción y transcripción

5.2. La traducción

Una vez que al ARN mensajero maduro ha salido del núcleo comienza el proceso de traducción en el citoplasma celular. En este proceso intervienen otros dos tipos de moléculas de ARN fundamentales, el ARN ribosómico y el ARN de transferencia, que también son sintetizadas a través de un proceso de transcripción. Por una parte, el ARN ribosómico se une a un conjunto de proteínas, formando los *ribosomas*, orgánulos celulares que funcionan como fábricas de polipéptidos. Por otra, el ARN de transferencia es el encargado de transportar hasta los ribosomas los aminoácidos que finalmente constituirán la cadena polipeptídica.

La traducción comienza cuando un ribosoma reconoce una molécula de ARN mensajero. A partir de aquí, deja que un extremo del ARN mensajero pase a través de él. Como si de una rueda dentada se tratase, el ribosoma va leyendo el mensaje cifrado en la molécula de ARN mensajero y decodificándolo en forma de cadena polipeptídica. La lectura, no obstante, se lleva a cabo de una forma muy especial, a saber: las bases nitrogenadas del ARN mensajero se leen de tres en tres, es decir en forma de tripletes. De este modo, cada tres bases, lo que los genetistas denominan *codón*, codifican un aminoácido específico. Aquí entra en juego el ARN de transferencia, unas moléculas muy pequeñas en forma de trébol, que se encargan de transportar los aminoácidos hasta el ribosoma para que pueda sintetizarse la cadena polipeptídica. La correspondencia existente entre codón y aminoácido, o más bien entre codón y ARN de transferencia depende de lo que los genetistas denominan *anticodón*. Un anticodón no es más que una secuencia de tres bases que el ARN de transferencia porta, y sirve para traducir el lenguaje de las bases nitrogenadas al lenguaje de los aminoácidos. Si existe una complementariedad de bases entre el codón y el anticodón, siguiendo las reglas de emparejamiento ya mencionadas, el ARN de transferencia aterrizará sobre el ARN mensajero en el ribosoma, y descargará en la cadena polipeptídica el aminoácido que porta en uno de sus brazos. De este modo, codón a codón, el ARN mensajero se va desplazando a lo largo del ribosoma al mismo tiempo que gracias a las moléculas de ARN de transferencia y las reglas de complementariedad se van incorporando nuevos aminoácidos a la cadena polipeptídica.

El proceso de traducción termina cuando el ribosoma encuentra un codón especial de terminación en la molécula de ARN mensajero. Es entonces cuando el ribosoma deja libre a la cadena de aminoácidos para que se enrolle en su configuración tridimensional característica, sólo o en combinación con otras cadenas polipeptídicas, para formar una molécula proteínica más larga y elaborada.

5.3. Las proteínas

Las proteínas son largas cadenas formadas por distintas combinaciones de 20 pequeñas moléculas denominadas aminoácidos. Estas cadenas, también denominadas cadenas polipeptídicas se pliegan, adoptando una estructura tridimensional que las hace específicas. Las proteínas son los determinantes principales de las características de un organismo, a saber: proporcionan la maquinaria enzimática para la síntesis del ADN y del ARN, y para las actividades sintéticas y energéticas de todas las células; proporcionan además los elementos reguladores que coordinan estas actividades, incluso su propia síntesis; aportan muchos de los elementos estructurales que determinan la forma y la movilidad de las células y de los organismos. En resumidas cuentas, los organismos son lo que son en función a la gama de proteínas que fabrican.

Como ya hemos señalado, es la estructura tridimensional de la cadena de aminoácidos la que hace que una proteína sea específica. En esta estructura es posible distinguir esencialmente cuatro niveles:

1. La secuencia lineal de aminoácidos constituye lo que conocemos como estructura primaria de la proteína.

2. La estructura secundaria aparece a partir de las interrelaciones que se establecen entre los aminoácidos que están próximos en la secuencia lineal, esta estructura puede adoptar diversas formas como la configuración repetitiva regular de la hélice y de la hoja plegada.

3. La arquitectura tridimensional propia de las proteínas es la denominada estructura terciaria. Es esta estructura la que confiere a la proteína su especificidad, y la que determina su función.

4. Muchas proteínas tienen una estructura cuaternaria, formada a partir de la asociación de dos o más cadenas polipeptídicas.

En la actualidad sabemos que el cambio de un sólo aminoácido es suficiente para alterar la función de una proteína, en la medida en que dicha alteración supone una organización estructural anómala. Este es el caso de la anemia falciforme causada por la hemoglobina falciforme (HbS), que sólo difiere en un aminoácido¹⁹ con respecto a la hemoglobina normal (HbA). Así, un único aminoácido provoca cambios morfológicos muy importantes en los glóbulos rojos, a saber: en un individuo normal los glóbulos rojos son globulares mientras que en un individuo con anemia falciforme tienen forma de hoz. En muchos casos, la sustitución de un solo aminoácido por otro en una enzima o proteína estructural puede tener poco impacto (o quizá, incluso ninguno) sobre sus funciones celulares. Pero, en la hemoglobina, la conexión entre su estructura y su función de transporte de oxígeno es tan íntima que, incluso, este cambio en un aminoácido puede acarrear consecuencias catastróficas. Los individuos afectados por esta alteración pueden presentar diversas anomalías, muchas de las cuales dan lugar a enfermedades graves, e incluso pueden provocar la muerte.

5.4. El código genético

El hecho de que las proteínas sean, en última instancia, cadenas lineales compuestas por pequeños elementos, los aminoácidos, evidencia la correspondencia estructural existente entre la molécula de ADN y las proteínas. Resulta, entonces, interesante ver cómo se lleva a cabo la traducción del código de bases nitrogenadas al de aminoácidos. Como vimos cuando estudiamos la traducción en los ribosomas, la información genética está codificada en base a ciertas <<palabras>>, compuestas por tres letras o bases nitrogenadas. Teniendo en cuenta que el alfabeto está compuesto por cuatro letras (adenina, guanina, citosina y timina) la combinación en forma de tripletes da un total de 4^3 ó 64 posibles palabras. Sólo de este modo es posible codificar los 20 tipos de aminoácidos existentes. Algunos de estos tripletes codifican el inicio y el fin de la traducción del ARN en un polipéptido, sin embargo, aún así el código genético es

¹⁹ Concretamente el aminoácido de la posición 6 es un ácido glutámico en la hemoglobina normal y una valina en la hemoglobina falciforme.

redundante. En la mayor parte de casos, varios tripletes pueden codificar un mismo aminoácido. Esta ambigüedad o redundancia del código genético es importante en el sentido que, un error en una simple base nitrogenada puede no alterar la secuencia de aminoácidos.

Tabla 1. El código genético. Emparejamiento de los codones de ARN mensajero con aminoácidos.

		Segunda letra									
		U		C		A		G			
Primera letra	U	UUU	Phe	UUU	Ser	UAC	Tyr	UGU	Cys	U	Tercera letra
		UUC	Phe	UCC	Ser	UAC	Tyr	UGC	Cys	C	
		CUC	Leu	UCA	Ser	UAA	Parada	UGA	Parada	A	
		CUG	Leu	UCG	Ser	UAG	Parada	UGG	Trp	C	
	C	CUU	Leu	CCU	Pro	CAU	His	CGU	Arg	U	
		CUC	Leu	CCC	Pro	CAC	His	CGC	Arg	C	
		CUA	Leu	CCA	Pro	CAA	Gln	CGA	Arg	A	
		CUG	Leu	CCG	Pro	CAG	Gln	CGG	Arg	G	
	A	AUU	Ile	ACU	Thr	AAU	Asn	AGU	Ser	U	
		AUC	Ile	ACC	Thr	AAC	Asn	AGC	Ser	C	
		AUA	Ile	ACA	Thr	AAA	Lys	AGA	Arg	A	
		AUG	Met	ACG	Thr	AAG	Lys	AGG	Arg	G	
	G	GUU	Val	GCU	Ala	GAU	Asp	GGU	Gly	U	
		GUC	Val	GCC	Ala	GAC	Asp	GGC	Gly	C	
		GUA	Val	GCA	Ala	GAA	Glu	GGA	Gly	A	
		GUC	Val	GCG	Ala	GAG	Glu	GGG	Gly	G	

Otra característica fundamental del código genético es que no es solapante, es decir, la lectura de bases siempre se da de tres en tres siguiendo un orden. De este modo no es posible que dos codones diferentes compartan la misma base. Otra característica del código genético es que este es universal, es decir es el mismo en las diferentes especies. Así un triplete determinado, como por ejemplo el codón UUA corresponde al aminoácido de la leucina tanto si la lectura se produce en el ser humano, en una mosca o en una bacteria.

6. Procesos que generan variabilidad

Una vez que hemos estudiado los procesos de transmisión y expresión del material genético, pasaremos por último a analizar cómo aparece la variación genética y qué importancia tiene. Empezando por la segunda cuestión, la importancia de la variación genética estriba en que es el combustible de la selección natural. De hecho, sin diferencias heredables entre los organismos de una población, no habría ningún carácter que seleccionar y el proceso de evolución llegaría a un punto de completo colapso.

Por otra parte, y respondiendo a la primera cuestión que planteamos, encontramos que la naturaleza tiene dos medios fundamentales a través de los cuales introducir la variación genética: la recombinación y la mutación.

Con respecto a la recombinación cabe recordar que si bien es un mecanismo capaz de introducir cambios genéticos que provocan diferencias fenotípicas, no es un proceso que introduzca variación génica propiamente dicha. Es decir, la recombinación meiótica no puede generar material genético esencialmente nuevo, sino más bien nuevas combinaciones alélicas del material ya existente. La mutación, en cambio, sí es un proceso que genera variación génica.

6.1. La mutación

El concepto de mutación puede definirse como el proceso por el cual un gen (o un cromosoma) sufre un cambio en su estructura, o también como el resultado final de este proceso. Otra posible definición es la de cambio en el material genético drástico, estable y hereditario que tiene lugar en el genoma de un organismo. En la primera definición se hace hincapié en el hecho de que la mutación es un cambio estructural en el material genético, mientras que la segunda definición describe la mutación como un cambio hereditario.

Cabe señalar que las mutaciones pueden ocurrir tanto en células somáticas como en células germinales y, en función de ello, se denominan *mutaciones somáticas* o *mutaciones germinales*. Las mutaciones somáticas por definición, salvo excepciones, no pueden transmitirse a la descendencia. Así, en principio, la mutación somática no formaría parte de la definición de mutación como cambio hereditario. Aunque se podría incluir dentro de esta definición si ampliamos el concepto de heredabilidad más allá de la transmisión sexual, para incluir la transmisión que se da entre las células de un tejido y sus células hijas. En cambio mutación germinal es la que ocurre en un tejido que en última instancia dará lugar a células sexuales. Si estas células sexuales participan en la fecundación, la mutación se transmitirá a la siguiente generación. De este modo, las mutaciones germinales coincidirían más con la definición de mutación como cambio hereditario.

Desde el punto de vista evolutivo la mutación es un *fenómeno preadaptativo*, es decir, el cambio genético no es una consecuencia del cambio ambiental. Por el contrario, un organismo puede adaptarse al cambio ambiental en la medida en que tiene previamente codificada esa posibilidad en sus genes. Las repercusiones evolutivas de este fenómeno son muy significativas, por ejemplo, supone que los organismos pueden tener codificada la adaptación a una gran cantidad de situaciones a las que no tiene por qué enfrentarse a lo largo de su vida. Básicamente podemos distinguir dos tipos de mutaciones, las génicas o puntuales y las cromosómicas.

6.1.1. Mutaciones génicas o puntuales

Estas mutaciones consisten en un cambio en la secuencia de bases nitrogenadas, tiene lugar durante la replicación y son citológicamente invisibles. Como hemos visto, el cambio de una sola base originará un nuevo codón, que en muchos casos, cifrará un nuevo aminoácido. Cuando una mutación provoca un cambio en la cadena polipeptídica, aparecen nuevas proteínas que pueden alterar la morfología y fisiología celular determinando un nuevo fenotipo, a veces letal.

Este tipo de mutación puede provocar: la sustitución de una base por otra, la delección o pérdida de una base o la inserción de una nueva base. Por una parte, la

sustitución puede determinar el cambio de un aminoácido en la cadena polipeptídica, alterando la estructura de una proteína. Por otra, la delección y la inserción provocan un cambio en la pauta de lectura alterando: 1) todos los codones situados más allá del lugar donde se encuentra la mutación, y 2) la información de la señal de terminación.

SECUENCIA ORIGINAL

	Inicio					
	Met	Phe	Phe	Asp	His	
...CGA	ATG	TTT	TTT	GAC	CAC	T..

Cambio de Base

	Inicio					
	Met	Phe	Cys	Asp	His	
...CGA	ATG	TTT	TGT	GAC	CAC	T..



Delección

	Inicio				
	Met	Phe	Leu	Thr	Thr
...CGA	ATG	TTT	TTG	ACC	ACT..



Inserción

	Inicio					
	Met	Phe	Cys	Asp	His	
...CGA	ATG	TTT	TTT	TGA	CCA	CT..



Figura 8. Tipos de mutaciones génicas o puntuales.

Este tipo de mutación puede ocurrir de forma espontánea o puede ser inducido. Las mutaciones espontáneas se producen en todas las células debido a errores en la replicación del ADN y a lesiones fortuítas. Las *mutaciones inducidas*, en cambio, se producen cuando las células están expuestas a un *agente mutagénico o mutágeno*, un agente que hace que las mutaciones ocurran en una frecuencia superior a la espontánea. Entre los grandes grupos de mutágenos encontramos factores químicos como son algunas sustancias químicas y factores físicos entre los que encontramos las radiaciones.

6.1.2 Mutaciones cromosómicas

Por mutación cromosómica se conoce el proceso de cambio que da lugar a la reorganización de parte de un cromosoma, o de la serie cromosómica completa. Como ocurre con las mutaciones génicas, el término mutación se aplica tanto al proceso como al producto, de este modo las nuevas organizaciones también se denominan mutaciones cromosómicas. Las mutaciones cromosómicas normalmente son detectables citológicamente a través del microscopio. Las mutaciones pueden derivar tanto de una

defectuosa segregación de las cromátidas durante los procesos de división celular como de la exposición del material genético a radiaciones o agentes que pueden provocar roturas. Dentro de estas mutaciones diferenciamos entre las que afectan a la estructura de los cromosomas y las que afectan al número de cromosomas. De este modo, las mutaciones cromosómicas pueden ser de dos tipos:

1) *Mutaciones estructurales*: Son el resultado de roturas de los cromosomas, con pérdida o reorganización de los fragmentos de una manera diferente a la normal. Estos cambios en la estructura pueden consistir: en la *delección* de un segmento del cromosoma; la *duplicación* de un fragmento cromosómico; la *inversión* de una parte del filamento; o bien la *translocación*, que supone el intercambio de un fragmento de ADN entre dos cromosomas.

2) *Mutaciones por cambio en la ploidía*: Son el resultado de cambios en el número de cromosomas, de la serie de cromosomas o de uno o más cromosomas. Estas mutaciones suponen o bien una alteración de toda la dotación cromosómica, o bien a una simple anomalía respecto a una pareja de cromosomas. En el primer, denominado *euploidía*, tenemos que el número de cromosomas de la dotación genética de un organismo se ve afectada. Este es el caso, por ejemplo, de los organismos diploides que tienen duplicada cada una de las parejas cromosómicas, de modo que en vez de contar con parejas de cromosomas, cuentan con conjuntos de cuatro cromosomas. En el segundo caso hablamos de *aneuploidía*, en la que la alteración sólo afecta a un cromosoma o a una pareja. Por ejemplo un organismo diploide podría contar con una 'pareja de cromosomas' formada por cinco cromosomas (organismo pentasómico). El Síndrome de Down²⁰ es el ejemplo paradigmático de este tipo de mutación, éste viene determinado por la trisomía del 21, la pareja de cromosomas número 21 está compuesta por tres cromosomas.

El progresivo avance de la biotecnología junto con el creciente desarrollo de las técnicas de la genética humana han abierto amplios y extensos horizontes en el ámbito científico, al mismo tiempo que han generado incertidumbre e inquietud. En esta última década los grandes avances en el ámbito de la ingeniería genética han suscitado importantes cuestiones de carácter ético, legal y social. Se ha abierto así un amplio debate social acerca de los problemas asociados a las nuevas técnicas de manipulación genética. Pero para poder abordar estas cuestiones es preciso comenzar conociendo la naturaleza de los genes y por consiguiente su origen, naturaleza y función en los procesos de la herencia celular, así como las posibilidades de controlar esos mismos procesos.

Con este artículo nuestra intención es la de ofrecer una primera aproximación al mundo de la genética a aquellas personas que aún no siendo científicos están interesados en cuestiones de bioética. Asimismo, es necesario complementar este artículo con un acerca de las nuevas técnicas de ingeniería genética y con bibliografía complementaria.

²⁰ Ésta es la anomalía congénita más común (1 de cada 500-600) que provoca retraso mental acompañado de rasgos físicos muy característicos (forma de manos, ojos boca, cuello alado...). Está relacionada con la edad de la madre, el grupo de riesgo está compuesto por madres jóvenes y por madres que superan los cuarenta años.

Bibliografía

- Berg P. y Singer M. (1994): *Tratar con genes. El lenguaje de la herencia*, Omega, Barcelona.
- Hubbard, R. Y Wald, E. (1999): *El mito del gen*, Alianza Editorial, Madrid.
- Russo, E. y Cove, D. (1999): *Ingeniería genética. Sueños y pesadillas*, Alianza Editorial, Madrid.
- Suzuki, D. y otros (1998): *Introducción al análisis genético*, Mcgraw-Hill Interamericana, Madrid.
- Suzuki, D. y Knudtson, P (1991): *Genética. Conflictos entre la ingeniería genética y los valores humanos*, Tecnos, Madrid.
- Tamarin, R. H. (1996): *Principios de genética*, Reverté, Barcelona.

Taula (UIB)
núm. 35-36, 2001

RECENSIONS
BIBLIOGRÀFIQUES

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Miquel A. Capó Navarro

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

1 Autor y género.

2 Estructura y contenido.

3 Redacción.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

investigación se completa con la disertación sobre los dos sistematizadores principales de tales doctrinas, Plotino y Porfirio. Esta doble lectura hace de esta edición un libro indispensable para la comprensión de las bases del neoplatonismo y para que el lector inexperto pueda situarse dentro del contexto filosófico de la época.

La facilidad de lectura se complementa con una profundidad y sistematización en los diversos temas que permite ir más allá de un conocimiento superficial. La escritura sistemática de Hadot le permite dar al lector una amplia variedad de temas sin dejar que éste se pierda: cada capítulo es como un árbol que parte del estudio semántico del término en cuestión y se divide en diferentes ramas perfectamente marcadas que abarcan cada uno de los campos que de él se derivan. Asimismo, al tratar a Plotino y Porfirio la estructura es igualmente clara: centra el problema, abre el campo de posibles

soluciones y comenta y critica cada una de ellas para llegar a una conclusión.

Études Néoplatonicennes permite localizar con facilidad las fuentes de cada uno de los temas y problemas que en él aparecen gracias a la abundancia de notas que, colocadas al final de cada capítulo, permiten al lector seguir un hilo sin tener que mover la vista más allá de sus propios intereses. En contra de lo que suele ser habitual, el hecho de que sea una recopilación de trabajos ya publicados o leídos no influye en la coherencia final y en él no abundan las repeticiones temáticas. En esta edición aparecen combinadas las características estructurales de un manual didáctico con la profundidad del más riguroso trabajo científico caracterizado por un enfoque filosófico muy moderno.

Toni Bordoy Fernández

.....

LARIO, S. (2000): *Zaratustra. El mito del superhombre filosófico*. Barcelona: Ediciones del Bronce.

- 1 Tema y autor.
- 2 Estructura.
- 3 Superhombre: biología y filosofía.
- 4 Redacción y composición.

1 Friedrich Nietzsche ha sido siempre un personaje muy controvertido en todos los campos que abrazó, desde sus inicios en la filología hasta sus transmutaciones en la filosofía. Tras una vertiginosa carrera que le llevó a ser catedrático de filología ya de muy joven, reinterpretó el mundo griego a contracorriente de los valores predominantes en la Alemania del

siglo XIX. Su paso por la filosofía no fue menos trasvalador: propuso la desaparición de la filosofía a la vez que se aferró a ella con todas sus fuerzas, deshizo la moral a la vez que fue el mayor de los moralistas, luchó contra la religión, contra la felicidad, contra la burguesía y contra innumerables temas que trastocaron al lector de su tiempo. Las dificultades de estilo están también presentes en su obra: la oscuridad en sus escritos, su frecuente uso de la metáfora y su novedosa forma de escritura, marcan un *corpus*, para algunos asistemático, para otros anárquico, que envuelve a Nietzsche en un opaco velo.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Toni Bordoy Fernández

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

José Antonio Marina Miguel

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Josep Ramon

.....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ramon Andreu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ramon Andreu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Joan Miquel Mut

TAULA: CATÁLOGO DE ARTÍCULOS PUBLICADOS

Antoni Bordoy Fernández
Universitat de les Illes Balears

Desde su fundación en 1982, la revista *Taula, quaderns de pensament* del Departamento de Filosofía de la Universitat de les Illes Balears ha publicado 263 trabajos de investigación en 32 números. Entre sus publicaciones el lector puede encontrar desde monografías dedicadas a un tema o autor hasta misceláneas, con la sistemática pretensión de abarcar todos los ámbitos de la filosofía. *Taula* cuenta también con secciones de actualización bibliográfica sobre temas en concreto y con recensiones de los últimos títulos filosóficos publicados en diferentes lenguas.

Número 1

Año 1982

- Amengual, G.: *Crítica al pensar Histórico y Naturalismo en L. Feuerbach*. Págs. 53-66.
Barber Orfila, A.: *Assaig d'apropament a la qüestió de la relació entre «sentit comú» i coneixement filosòfic*. Págs. 41-46.
Bernat Vistarini, A.: *De seducciones, destinos y malos tragos*. Págs. 47-52.
Cela Conde, C. J.: *La virtud del azar*. Págs. 7-14.
García Marín, J.: *Rousseau y el «rousseauisme» en Mallorca: una reinterpretació de «Un hiver à Majorque»*. De D'alambert a Quadrado (1800-1840) . Págs. 15-20.
Gómez Palliser, P. A.: *Teoría y praxis de una moral para el hombre*. Págs. 77-82.
Martín Orig, A.: *El Alma, de Homero a Alcón de Crotona*. Págs. 67-76.
Prohens, B.: *Paul K. Feyerabend y el Anarquismo Epistemológico*. Págs. 21-26.
Sabiote Navarro, D.: *Inmanencia positivista y transcendencia crítica en Herbert Marcuse*. Págs. 27-37.
Sarriegui Perelló, J. M.: *El SUR. Reivindicación de una poética de la fantasía emergente*. Págs. 37-40.

Número 2

Año 1983

- Amengual, G.: *Bibliografía*. Págs. 103-110.
Berga Oliver, A.: *El continuo ciencia-filosofía según Quine*. Págs. 79-84.
Casasayas Talens, J. C.: *La cartografía mallorquina y la polémica de su literatura*. Págs. 33-42.
Font, M.: *Galileo y el telescopio*. Págs. 89-102.
Gayà Estelrich, J.: *Del infinito y sus ideas. Nota breve*. Págs. 85-88.
Gomila Benejam, A.: *La cosmología de Platón al Timeu*. Págs. 5-24.
Petrus Bey, J. M.: *Sobre algunos aspectos filosófico-científicos de Oriente y Occidente. Su oposición y alternativa a través de la medicina*. Págs. 43-52.
Sabiote Navarro, D.: *Marcuse: La dialéctica del principio del placer y el principio de realidad*. Págs. 53-67.
Sánchez, R.: *Ernst Jünger y Platón: La «Chambre Double»*. Págs. 79-84.
Serra, C.: *Larrera y la visión hebrea del tiempo*. Págs. 25-32.

Número 3**Año 1983**

Este ejemplar contiene las investigaciones realizadas en el marco de las III Jornadas de Filosofía. El tema principal es Platón y demás aspectos filosóficos relacionados con sus doctrinas.

- Berga, A.: *Sobre el materialismo de Darwin en "El origen de las especies"*. *El problema de la especie*. Págs. 71-74.
- Riutort, B.: *Análisis epistemológico de un concepto historiográfico*. Págs. 97-104.
- García Gual, C.: *Platón, nostalgia, historia, utopía*. Págs. 27-38.
- Mas Busquets, C.: *Preliminars de la Bureé bergsonianana*. Págs. 85-90.
- Rodríguez Adrados, F.: *Platón y la reforma del hombre*. Págs. 7-26.
- Bueno, G.: *Lenguaje y pensamiento en Platón*. Págs. 39-60.
- Piquer Montoro, J. M.: *Una hipótesis sobre el papel del mito como fundamento de la cultura*. Págs. 91-96.
- Segura, L.: *Un punto de partida epistemológico: el instrumentalismo biológico*. Págs. 105-118.
- Martín Sanchez, M. A. F.: *El sabio, como proyecto de vida, según Seneca*. Págs. 75-84.
- Cabot, M.: *Breve Bibliografía práctica sobre Platón*. Págs. 61-66.
- Beltrán, M.: *Spinoza o la anomalía*. Págs. 67-70.

Número 4**Año 1984**

- Baber Pons, M.: *El lloc que ocupa la teoria platònica de les idees dins la filosofia d'Arthur Schopenhauer*. Págs. 35-44.
- Berga, A.: *Papel de la analogía en «El Origen de las especies»*. Págs. 15-24.
- Cabot, M.: *La herencia de la teoría materialista de la historia*. Págs. 89-100.
- Font Villalonga, A.: *El espíritu como factor determinante de todo devenir en Hegel*. Págs. 25-34.
- Gómez Palliser, P.: *Leyendo a Kirkegard..Apuntes sobre «Temor y Temblor»*. Págs. 45-64.
- Petrus Bey, J. M.: *La tradición marxista en Francia: Henri Lafebvre y la recuperación del joven Marx*. Págs. 101-ss.
- Prohens, B.: *La afirmación radical del yo absoluto en Stirner y Nietzsche*. Págs. 73-78.
- Puigserver Miralles: *La experiencia krausista mallorquina:Ética y reformismo Social*. Págs. 65-72.
- Saoner, A.: *Hume en la historia y en la crítica*. Págs. 5-14.
- Vermal, J. L.: *Notas sobre la interpretación de Nietzsche de M. Heidegger*. Págs. 79-88.

Número 5**Año 1986**

Este número está dedicado a la figura de K. R. Popper y su relación con la filosofía de la ciencia. Asimismo, contiene investigaciones más generales sobre filosofía de la ciencia y misceláneas.

- Beltrán, M.: *El progreso científico, recuperación de la objetividad*. Págs. 55-60.
- Beltrán, M.: *La función del contrato en la «posición original»*. Págs. 105-110.
- Cela Conde, C. J.: *La legitimación política de la ética*. Págs. 67-78.
- Fernández Jiménez, F. A.: *Presentación de Pedro Lain Entralgo*. Págs. 111-116.
- Ladaria Bañares, M. T.: *Breve bibliografía práctica sobre K. R. Popper*. Págs. 61-66.
- Llinàs, J. L.: *El III Congreso de teoría y metodología de las ciencias*. Págs. 117-ss.
- Miró, J.: *Fundamentos dialécticos de la falsación*. Págs. 7-16.
- Piquer Montoro, J. M.: *Notas sobre hermenéutica y religión en la obra de Mircea Ellade*. Págs. 95-104.

- Sabiote Navarro, D.: *Popper: Método crítico y sociedad abierta*. Págs. 17-26.
 Segura, L.: *K. Popper y la filosofía de la mente contemporánea*. Págs. 43-54.
 Vermal, J. L.: *La posibilidad de una filosofía primera*. Págs. 79-94.

Número 6

Año 1986

El tema central de este número es la teoría del estado y la ciencia política, así como sus relaciones con la ética y demás ciencias. Contiene estudios históricos que abarcan desde Thomas Hobbes hasta las más modernas reflexiones sobre el tema.

- Beltrán, M.: *La noción de interpretación Dworkin*. Págs. 57-62.
 Beltrán, M.: *Preludio a la siesta de un Fauno. (Una reflexión sobre el yo rawlsiano)*. Págs. 129-140.
 Díaz, C.: *El Estado de la Virtud: Amarás a Hacienda como a ti mismo. (O de cómo los vicios privados cooperan a la salud del Estado)*. Págs. 7-20.
 García Gómez-Heras, J. M.: *B. Bauer (1809-1882) y su crítica a Hegel en la «Posaune» de 1841*. Págs. 95-108.
 Gomila Benejam, A.: *Sobre Rawls: Legitimación y autofundamentación*. Págs. 47-56.
 González Cortés, M. T.: *La magia del símbolo*. Págs. 109-118.
 Llinàs, J. L.: *Rousseau: Individuo y Estado*. Págs. 63-65.
 Lucas, H.-C.: *La idea de la paz en la filosofía de Spinoza como crítica a la filosofía del Estado de Thomas Hobbes*. Págs. 21-34.
 Martín Sánchez, M. A. F.: *Séneca en contexto*. Págs. 69-86.
 Mas Busquets, N.: *La enunciación filosófica y la cuestión del comienzo*. Págs. 87-94.
 Riutort, B.: *Discurso historiográfico y Dialéctica*. Págs. 119-128.
 Torres, F.: *Derecho y antropología en el «De Cive» de Thomas Hobbes*. Págs. 35-46.
 Trias Mercant, S.: *Tendencias actuales de la didáctica de la filosofía*. Págs. 141-150.

Número 7/8

Año 1987

El tema central de este doble número es la comunicación y el lenguaje. Contiene reflexiones sobre los problemas más actuales de la filosofía del lenguaje y filosofía de la ciencia.

- Ambrogí, A.: *Contra el sentido común*. Págs. 161-180.
 Bartolomé, M.: *La nihilidad ontológica. Propuesta fundamental de la filosofía de Zubiri*. Págs. 181-189.
 Boladeras, M.: *La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas*. Págs. 99-112.
 Cabot, M.: *Producción, reflexión, síntesis*. Págs. 190-204.
 Gómez, A. M.: *El problema del fundamento epistemológico del método en Estética: un diálogo entre Eco y Heidegger*. Págs. 212-220.
 Gutiérrez, A.: *Pragmática del lenguaje y comunicación*. Págs. 120-140.
 Llinàs, J. L.: *Paraula i poder*. Págs. 141-146.
 Sarriegui, J. M.: *La forja evolutiva del conocimiento*. Págs. 221-242.
 Segura, L.: *Algoritmos, reglas, valores (Aproximaciones filosóficas al lenguaje)*. Págs. 147-158.
 Terricabras, J. M.: *De què parlen els filòsofs?*. Págs. 113-120.
 Torres, F.: *El lenguaje metafórico en la 'Didáctica Magna' de Comenio*. Págs. 79-98.
 Valverde, J.: *Proyectos de lengua universal ideados por españoles (1653-1954)*. Págs. 7-78.
 Vermal, J. L.: *La crítica de la concepción idealista del sujeto en 'La enfermedad mortal' de Kirkegaard*. Págs. 205-212.

Número 9**Año 1988**

El número noveno está dedicado especialmente a la figura de Spinoza y sus relaciones con la filosofía. No obstante, consta también de una importante parte miscelánea.

Beltrán Munar, M.: *La reflexión sobre el mal en las castas a Van Blijenberg*. Págs. 83-89.

Beltrán, M.: 'Affectus' y 'servitudo' en la *Ethica de Spinoza*. Págs. 75-82.

Berga, A.: *Escuelas actuales de taxonomía biológica*. Págs. 125-143.

Garrido Zaragoza, J.: *La desmitificación de la Escritura en Spinoza*. Págs. 3-45.

Gomila, A.: *Ontología y razón*. Págs. 91-111.

Hernández Pedrero, V.: *Razón e imaginación en la reciente filosofía moral española*. Págs. 145-180.

Llinàs Begon, J. L.: *Breve bibliografía sobre Spinoza*. Págs. 113-121.

López Ruís, I.: *La concepción ética del tiempo en Séneca*. Págs. 181-201.

Lucas, H.-C.: *Margen y Centro. Dos formas de crítica (Hegel/Derrida) a la filosofía del Estado de Spinoza y Hegel*. Págs. 47-73.

Número 10**Año 1988**

Número dedicado al tema de la intencionalidad. Contiene también algunos estudios genéricos.

Amengual, G.: *La filosofía del derecho de Hegel como Filosofía de la libertad*. Págs. 91-122.

Bilbeny, N.: *Agnes Heller sobre una 'Segunda ética' Kantiana*. Págs. 81-89.

Jaume i Campaner, M. J.: *La intencionalidad viscuda per J. P. Sartre*. Págs. 19-28.

Pujadas, L.: *Intensió, Intenció, Intencionalidad*. Págs. 29-41.

Vermal, J. L.: *La cuestión de la intencionalidad en las lecciones de Heidegger en Marburgo en 1925*. Págs. 7-19.

Vidal i Roca, J.M.: *La concepció Lul.liana de l'home. Bases de l'Antropologia de Ramon Llull*. Págs. 45-80.

Número 11**Año 1989**

Beltrán, M.: *Norbert Nozick: sobre la identidad personal*. Págs. 99-105.

Cela Conde, C. J.: *La paradoja del hombre en Ortega*. Págs. 69-81.

Gomila, A.: *El sujeto del pragmatismo: Peirce y Mead*. Págs. 83-97.

Martin Sanchez, M. F.: *Arte y liberación en Schopenhauer*. Págs. 109-125.

Montes Fuentes, M. J.: *El problema de la identidad personal en la filosofía de D. Hume*. Págs. 7-37.

Polo i Pujadas, M.: *La llibertat i el compromís en la persona d'Orestes*. Págs. 127-135.

Siep, L.: *Persona y derecho en Kant y Hegel*. Págs. 39-68.

Número 12**Año 1989**

Cela Conde, C. J.: *Altruismo moral y altruismo biológico*. Págs. 35-47.

De Cozar, J. M.: *El mono que necesitaba gafas. Evolución y estructuras cognoscitivas*. Págs. 9-113.

De Cozar, J. M.: *Epistemología Evolutiva: Selección bibliográfica*. Págs. 115-120.

- Gomila, A.: *J. Beestard Camps: Casa y familia. Parentesco y reproducción en Formentera*. Págs. 139-141.
- Manassero, M. A.: *El problema de la causalidad en la teoría de la atribución*. Págs. 123-135.
- Montes, M. J.: *M. Bunge i R. Ardila: Filosofía de la Psicología*. Págs. 141-144.
- Montes, M. J.: *P. Smith i O.R. Jones: The Philosophy of Mind*. Págs. 145-149.
- Sanmartín, J.: *Nuevas formas de un viejo tema. Los deterministas biológicos*. Págs. 73-98.
- Schieffenhoevel, W.: *Los factores de stress y su solución en las sociedades tradicionales e industrializadas*. Págs. 11-34.
- Wuketits, W.: *La evolución como proceso cognoscitivo: Hacia una Epistemología Evolutiva*. Págs. 49-72.

Número 13/14

Año 1990

- Amengual, G.: *G. Marini: Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella Filosofia del diritto hegeliana*. Págs. 286-287.
- Amengual, G.: *J. Arana Cañedo-Argüelles: Apariencia y verdad. Estudio sobre la filosofía de P.L.M. De Maupertuis (1698-1759)*. Págs. 279-280.
- Antich, X.: *Hemenèutica i projecte al Heidegger d'Identitat i Diferència*. Págs. 151-165.
- Bech, J. M.: *Sentit originari i transgressió interpretativa: Dues fases en la formació de la consciència hermenèutica*. Págs. 167-190.
- Biemel, W.: *Heidegger como maestro fenomenológico*. Págs. 13-30.
- Cabot, M.: *W. Benjamin: El origen del drama barroco alemán*. Págs. 280-282.
- Cerezo, P.: *Metafísica, técnica y humanismo en Martín Heidegger*. Págs. 31-63.
- Coll, J. M.: *La intersubjectivitat en Heidegger*. Págs. 191-207.
- Colomer, E.: *Heidegger i la modernitat*. Págs. 65-85.
- Esquirol i Calaf, J. M.: *Heidegger i Lèvinas*. Págs. 209-218.
- Manzano, J.: *Metafísica perennis*. Págs. 219-233.
- Marion, J.-L.: *El Interpelado*. Págs. 87-97.
- Martínez Marzoa, F.: *Heidegger y la historia de la filosofía*. Págs. 99-111.
- Mèlich, J. C.: *Educació i veritat*. Págs. 235-244.
- Montero Moliner, F.: *La fenomenología del mundo de Husserl i Heidegger*. Págs. 113-129.
- Montes, M. J.: *P. Carruthers: Introducing Persons*. Págs. 283-286.
- Montes, M. J.: *S. Shoemaker y R. Swinburne: Personal Identity*. Págs. 287-290.
- Pereña, F.: *Heidegger i Schelling*. Págs. 245-251.
- Pöggeler, O.: *La implicación política de Heidegger*. Págs. 131-147.
- Sales i Coderch, J.: *Heidegger i el silenci de la cova*. Págs. 253-260.
- Turró i Tomàs, S.: *El punt de partida metafísic de Heidegger*. Págs. 261-276.

Número 15

Año 1992

- Amengual, G.: *Anton Pacheco, José Antonio. Un libro sobre Swedenborg*. Págs. 149.
- Amengual, G.: *Cordua, Carla. El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Págs. 150-151.
- Amengual, G.: *Hegel, G.W.F. Volersungen über die Geschichte der Philosophie*. Págs. 152-155.
- Amengual, G.: *Hegel, G.W.F. Vorlesungen üben die Geschichte der Philosophie*. Págs. 152.
- Amengual, G.: *Lauth. Reinhard. Transzendental Entwicklungslinien von Descartes*. Págs. 155-156.
- Amengual, G.: *Mayos Solsona, Gonçal. Entre la lògica i la empiria. Claus de la filosofia*. Págs. 157-158.

- Barber Orfila, A.: *Javier Muguerza et al.. El fundamento de los derechos humanos*. Págs. 159-161.
- Broncano, F.: *La acción, su razón y su circunstancia*. Págs. 49-68.
- Corbí, J. E.: *Conexionismo y el epifenomenalismo de lo mental*. Págs. 69-82.
- Dawis, C. W.: *The modularity thesis: its implications for interpretations of priming effects*. Págs. 93-100.
- De Vega, M.: *Mental Models and Referential processing*. Págs. 101-114.
- Fodor, J. A.: *Por qué el Significado (Probablemente) no es el Rol conceptual*. Págs. 19-34.
- García-Albea, J. E.: *Fodor's contribution to the study of the cognitive mind*. Págs. 9-18.
- Igoa, J. M.: *Sobre la autonomía de los procesos de formulación en la producción de oraciones*. Págs. 115-136.
- Liz, M.: *Contents and contexts: on Fordor's narroe/broad divide*. Págs. 35-48.
- López Bascuas, L. E.: *El problema de la modularidad en el procesamiento auditivo y en el procesamiento del habla*. Págs. 83-92.
- Padilla-Gálvez, J.: *Confirmación isotrópica-quineana reconsiderada*. Págs. 137-148.

Número 16

Año 1991

- Amengual, G.: *Cordua, Carla. El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel (2)*. Págs. 127-128.
- Amengual, G.: *Mayos Solsona, Gonçal. Entre lògica i empiria. Claus de la filosofia hegeliana de la història*. Págs. 131-133.
- Elósegui Itxaso, M.: *Hume y la polémica sobre el lujo*. Págs. 59-78.
- Fate Norton, D.: *Hume, Atheism, and the Autonomy of Morals*. Págs. 29-58.
- Martín Sánchez, M. A. F.: *Fatum y Providencia en Séneca*. Págs. 91-126.
- Montes Fuentes, M. J.: *Hume versus Espinosa*. Págs. 79-90.
- Montes Fuentes, M. J.: *J.L. Tasset Carmona. David Hume, Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Págs. 129-130.
- Rosen, M.: *The Poison of Enthusiasm*. Págs. 7-28.

Número 17/18

Año 1992

- Amengual, G.: *El sentimiento moral en Hegel*. Págs. 27-44.
- Andolfi, F.: *Reflexiones sobre el individualismo*. Págs. 121-126.
- Bal, K.: *'La paz perpetua' de Kant, ¿Un manifiesto actual?.* Págs. 7-20.
- Baz, L.: *Sobre el problema metafísico del fin de la historia*. Págs. 163-170.
- Beltrán, M.: *Reflexiones sobre las memorias de Constantino Grimaldo*. Págs. 93-100.
- Beltrán, M.: *Spinoza, B. Tratado Breve*. Págs. 173-174.
- Beltrán, M.: *Dominguez, Atilano. La ética de Spinoza. Fundamentos y Significado*. Págs. 175-176.
- Bilbeny, N.: *¿Cómo pensar los valores morales a partir de Kant?* Págs. 21-26.
- Duque, F.: *El desarrollo del Derecho Abstracto y su lógica*. Págs. 61-76.
- García García, M. L.: *Retórica y/o filosofía: ¿Paidia y Paideia? Las dos culturas*. Págs. 147-156.
- Gutierrez Martínez, A.: *Jordi Sabater Pi: El desarrollo de la primatología en España*. Págs. 127-140.
- Hernaiz Sanders, H.: *La teoría de Gray: psicología y antropología*. Págs. 141-146.
- James, W.: *Manuscritos sobre la sustancia y el fenómeno*. Págs. 101-110.
- Norman, W. J.: *La filosofía política anglosajona antes y desde Rawls*. Págs. 111-120.
- Peperzak, A.: *El final del espíritu objetivo. La superación del espíritu absoluto según la 'Enciclopedia de la ciencia filosóficas' de Hegel*. Págs. 45-56.
- Riutort, B.: *Historia de la filosofía política como política del presente*. Págs. 77-92.

- Sánchez-Gey Venegas, J.: *Jiménez Moreno, Luis, Práctica del saber en filósofos españoles*. Págs. 171-172.
- Santandreu Niell, M.: *El concepto de técnica en Ortega y Gasset*. Págs. 157-162.

Número 21/22
Año 1994

Número dedicado a Friedrich Nietzsche, filósofo occidental que marcó la reflexión filosófica contemporánea en todos sus ámbitos. Los trabajos aquí expuestos se corresponden con las aportaciones de diversos especialistas en el marco del I Jornadas de Filosofía organizadas por la Asociación Filosófica de las Islas Baelares (AFIB) y el Departamento de Filosofía de la UIB.

- Andolfi, F.: *Nietzsche y las paradojas del individualismo*. Págs. 19-34.
- Burgos Díaz, E.: *La crítica religiosa en el pensamiento de madurez de Nietzsche: los dos 'tipos'*. Págs. 59/66.
- Domínguez, M. M.: *Aproximación simbólica al Zarathustra*. Págs. 85-92.
- López Sotillo, J. M.: *La religión de Nietzsche*. Págs. 45-58.
- Martínez Sánchez, A.: *La estructura del ser/apariencia en la filosofía de Nietzsche*. Págs. 75-78.
- Martínez, M.: *Introducción a la filosofía de Nietzsche más allá de la metafísica*. Págs. 67-74.
- Mollá, A.: *Un ejército de tropas*. Págs. 93-100.
- Montserrat Armas, M.: *La sombra de Dioniso. Una lectura metafísica de 'El nacimiento de la tragedia'*. Págs. 79-84.
- Triás, E.: *Nietzsche y la religión del espíritu*. Págs. 11-18.
- Vermal, J. L.: *Nietzsche y la metafísica*. Págs. 35-42.
- Zárate, M. M.: *El superhombre y el primer hombre. Nietzsche y Camus*. Págs. 101-106.

Número 23/24
Año 1995

El tema central de este número recae sobre el ámbito filosófico de la estética. Cuenta con aportaciones de algunas primeras figuras en este campo.

- Cabot, M.: *Comentarios y añadidos a la edición castellana de 'Dialéctica' negativa de Th. W. Adorno*. Págs. 145-148.
- Cabot, M.: *La posibilidad del arte como lugar de reflexión. La ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. Adorno*. Págs. 67-84.
- Cela Conde, C. J.: *Algunas reflexiones corporativas sobre la ética y la política (a propósito de Robert Nozick)*. Págs. 129-136.
- Corredor, C.: *Sobre el giro lingüístico en las filosofías anglosajona y alemana*. Págs. 85-110.
- Gómez, V.: *Contra la irracionalización del arte. La idea de la artisticidad en Adorno y los riesgos de la estética comunicativa*. Págs. 11-126.
- Llauradó, J. M.: *Ascens i fallida de la naturalesa humana*. Págs. 137-142.
- Sánchez-Gey Venegas, J.: *Pensamiento medieval I. Filosofía árabe en España*. Págs. 175-176.
- Wellmer, A.: *La metafísica en el momento de su caída*. Págs. 11-24.
- Zamora, J. A.: *'Transcendencia desde dentro', 'Idea de reconciliación': Habermas y Adorno frente a la teología*. Págs. 25-66.

Número 25/26**Año 1996**

Número dedicado a la problemática de la Sociedad del Bienestar. Dirigido por el Prof. B. Mulet, contiene las aportaciones de varios especialistas sobre este tema tan presente en la reflexión actual tomados desde diferentes perspectivas. Pueden encontrarse en él desde repastos históricos del problema hasta análisis de las propuestas más actuales.

Amengual, G.: «*Ser-genérico*» como solidaridad. *La concepción del hombre en cuanto ser-genérico como fundamentación y concepto de la solidaridad*. Págs. 11-28.

Campos, J. F.: *Redes y el Trabajo Social*. Págs. 29-38.

Campos, J. F.: *Trabajo Social y modelo sistémico: Una cuestión de reglas*. Págs. 39-58.

Carbonero, M. A.: *Familia, Estado y reproducción social: la operacionalización del concepto de desmercantilización*. Págs. 57-80.

Mulet, B.: *La Sociología de la Cultura i la problemàtica actual de la Societat del benestar*. Págs. 81-96.

Pascual, S. M.: *La pobreza del más rico. Nietzsche y el problema de la donación*. Págs. 97-108.

Riutort, B.: *Identidad Nacional, reconocimiento y democracia*. Págs. 109-132.

Vázquez, A.: *La interacción entre ciencia, tecnología y sociedad: actitudes de los estudiantes*. Págs. 145-166.

Vicens, J.: *La relació entre valors i comportaments*. Págs. 133-142.

Número 27/28**Año 1997**

El tema de este ejemplar es el orfismo y la filosofía griega. En él se pueden encontrar desde traducciones de algunos de los más importantes artículos publicados sobre el tema hasta investigaciones propias de los mejores especialistas del momento. Consta también de un apartado de miscelánea en el que se pueden encontrar artículos lenguaje, moral y otros aspectos de la filosofía.

Aguiló Fuster, A.: *Reflexiones sobre la abstracción*. Págs. 155-164.

Baz, L.: *Sobre una posible conexión entre la interpretación heideggeriana de la distinción fenómeno-noúmeno y la teoría de la verdad como desocultación*. Págs. 129-134.

Bernabé, A.: *Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones*. Págs. 75-100.

Burkert, W.: *Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos*. Págs. 11-32.

Cabot, M.: *L'experiència estètica com a objecte. Consideracions entorn al lloc i als objectius de l'estètica*. Págs. 195-208.

Casadesús, F.: *Orfeo y orfismo en Platón*. Págs. 61-74.

Chomsky, N.: *Nous horitzons en l'estudi del llenguatge*. Págs. 117-128.

Pòrtulas, J.: *Les noces de Dionís i la filologia*. Págs. 101-114.

Rensoli Laliga, L.: *Majnú, el unicornio*. Págs. 183-194.

Riedweg, C.: *Orfismo en Empédocles*. Págs. 33-60.

Rincón Verdera, J. C.: *Las dimensiones de la moral en Aranguren. La moral como estructura, la moral como contenido y la moral como actitud*. Págs. 165-182,

Vieweg, K.: *El principio de reconocimiento en la teoría filosófica del derecho político externo de Hegel*. Págs. 135-154.

Número 29/30**Año 1998**

Este número se corresponde con los trabajos presentados en el marco de las II Jornadas de Filosofía organizadas en colaboración entre el Departamento de Filosofía de la UIB y la AFIB. El tema central de las mismas recae sobre la figura de L. Wittgenstein.

Ayestarán, I.: *Wittgenstein ante la revolución conservadora de Weimar*. Págs. 167-182.

Blanco, A.: *Ciencia y religión. De Frazer y Wittgenstein al neointelectualismo*. Págs. 183-191.

Blasco, J. L.: *La recepció escindida de la filosofia de Wittgenstein*. Págs. 13-26.

Cabot, M.: *La estética de Wittgenstein a la sombra de Kant*. Págs. 155-166.

Defez i Martín, A.: *Racionalitat, llenguatges privats i ontologia*. Págs. 65-74.

Gomila Benejam, A.: *Jo, Ludwig Wittgenstein*. Págs. 103-110.

Marco Rubio, S.: *Inventar Wittgenstein? Sobre la identitat filosòfica de L. Wittgenstein*. Págs. 135-154.

Molina, R.: *Tractatus logico-philosophicus interactivo*. Págs. 123-134.

Pujades, L.: *¿Qué estamos haciendo aquí?* Págs. 111-122.

Reguera, I.: *Wittgenstein. Estética y ética. Mística*. Págs. 43-56.

Reguera, J.: *Anthropologie et culture: sur une dette possible Wittgenstein envers Goethe et Spengler*. Págs. 27-42.

Sádaba, J.: *Lo místico en Wittgenstein*. Págs. 57-64.

Terricabras, J. M.: *Wittgenstein inédito*. Págs. 75-87.

Vega Encabo, J.: *Las reglas y las condiciones epistémicas del saber-cómo*. Págs. 91-102.

Número 31/32**Año 1999**

Este número contiene un homenaje de la UIB y, en especial, del Departamento de Filosofía de la misma, al profesor Emilio Lledó, nombrado Doctor Honoris Causa por la Universitat de les Illes Balears.

Amengual, G.: *El bien en la filosofía del derecho de Hegel*. Págs. 15-28.

Burges Cruz, L.: *Diferencias sexuales en el lenguaje*. Págs. 29-32.

Cabot, M.: *La idea adorniana de "dominio de la naturaleza" y su repercusión en la estética*. Págs. 33-48.

Casadesús Bordoy, F.: *Vivir es interpretar. Aprender dialogando con el profesor Emilio Lledó*. Págs. 49-66.

Llinàs Begon, J. L.: *La idea de filosofía en Montaigne. Entorn a un fragment dels Assaigs*. Págs. 67-78.

Marty, G.: *La belleza está piel adentro. Algunas paradojas existentes en las aproximaciones psicológicas y filosóficas al fenómeno del arte*. Págs. 79-88.

Mulet, B.: *La Il·lustració i el seu utilitarisme educatiu. La qüestió de les Ciències útils*. Págs. 89-94.

Rincón i Verdera, J. C.: *Aranguren y la institucionalización de la moral: ética de la aliedad*. Págs. 95-112.

Rodríguez González, M.: *El deseo de la filosofía como integridad del deseo*. Págs. 113-120.

Sabiote Navarro, D.: *El alma humana*. Págs. 9-14.

Saoner, A.: *Ética y ciencia. A vueltas con el Proyecto Genoma Humano*. Págs. 121-128.

Zamora, J. A.: *El concepto de fantasmagoría. Sobre una controversia entre W. Benjamin y Th. W. Adorno*. Págs. 129-152.

Número 33/34**Año 2000**

En esta publicación se recogen las aportaciones realizadas por diversos investigadores en el marco de las III Jornadas de Filosofía organizadas por el Departamento de Filosofía de la UIB en colaboración con la AFIB. El tema central de las III Jornadas fue la crisis de la razón y es tomado tanto desde la perspectiva histórica como desde la reflexión actual en diversos ámbitos: filosofía, política, metafísica, antropología y estética.

- Alba, H.: *'Rayuela', de Julio Cortázar: La obra literaria como instrumento de investigación filosófica*. Págs. 239-250.
- Alzamora Palacios, J. C.: *Nietzsche i les teranyines de la raó*. Págs. 81-89.
- Ballesteros, S.: *La crisis de la razón en Walter Benjamin*. Págs. 233-237.
- Bibiloni Febrer, F. J.: *Una aplicació pràctica de la teoria de la racionalitat col·lectiva de Jon Elster*. Págs. 151-158.
- Bordoy Fernández, A.: *Les formes de govern lul·lianes: crisi o desplegament del raciocini*. Págs. 187-196.
- Cabot, M.: *La 'redención postmoderna' de la estética. A propósito de la respuesta de Wolfgang Iser*. Págs. 223-232.
- Casadesús Bordoy, F.: *Los orígenes de la crisis de la razón. El paso del 'logos' a la 'ratio'*. Págs. 129-136.
- Escudero, J. A.: *Heidegger y la filosofía práctica de Aristóteles. De la 'Ética a Nicómaco' a la ontología de la vida humana*. Págs. 91-106.
- Gabilondo, A.: *La crisis propia de la metafísica*. Págs. 29-50.
- García Baró, M.: *Filosofía, religión y crisis*. Págs. 51-70.
- Giacaglia, M. A.: *Razón y política. Phronesis y democracia radical*. Págs. 173-178.
- Hernández Sánchez, D.: *Arte conceptual y mundo invertido*. Págs. 251-264.
- Jiménez, J.: *¿Muerte o futuro del arte?* Págs. 71-77.
- Labrada, V.: *La crisis de la razón práctica. Justicia y utilidad en la comunidad humana*. Págs. 137-149.
- Llinàs Begon, J. L.: *Una crítica 'avant la lettre' a la raó moderna: Montaigne i el problema de la interculturalitat*. Págs. 179-185.
- Mut García, J.: *Irracionalitat, racionalitat i transracionalitat en el pensament de Joan Mascaró Fornés*. Págs. 197-210.
- Obrador, J.: *El «êthos» foucaultiano*. Págs. 107-112.
- Soler Rigo, M.: *'Dialèctica de la Il·lustració'. La crisi de la raó des de la perspectiva de la seva degeneració en raó instrumental. Perspectives de superació*. Págs. 121-128.
- Tafalla, M.: *Metafísica negativa para una razón mimética*. Págs. 113-120.
- Thiebaut, C.: *Juzgar la acción, rechazar el daño e imputar responsabilidad (sobre la supuesta crisis de la razón moral)*. Págs. 15-28.
- Trias Mercant, S.: *Ángel Parlem y la crítica de la razón antropológica*. Págs. 211-222.
- Valdivielso Navarro, J.: *La tragedia de la razón instrumental: Los bienes comunes*. Págs. 159-171.

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
Universitat de les Illes Balears
Cra. de Valldemossa, km 7.5
07071 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
Departamento de Filosofia
Universitat de les Illes Balears
Cra. Valldemossa km 7.5
07071 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.

• *Articulos 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
07071 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 dígits) Codi de l'oficina (4 dígits)
Dígits de control (2 dígits) Número de compte (10 dígits)

Data i firma,



Universitat de les Illes Balears