

# MAYURQA

**UNIVERSIDAD DE BARCELONA**



**MAYURQA**

# **MAYURQA**

**Miscelánea de Estudios Humanísticos**

UNIVERSIDAD DE BARCELONA

FACULTAD DE PALMA DE MALLORCA

DIRECTOR-FUNDADOR:

Angel Raimundo Fernández y González

JEFE DE REDACCION:

Santiago Sebastián López

REDACTORES:

Alvaro Santamaria Arández

Bartolomé Barceló Pons

Guillermo Rosselló Bordoy

Sebastián Trias Mercant

SECRETARIA ADMINISTRATIVA:

José Florit Bauza

*Dirección postal*

Revista Mayurqa

Facultad de Filosofía y Letras

Estudio General Luliano

Palma de Mallorca (España)

*Suscripción anual:*

España 200 ptas

Extranjero 3'5 \$



**UNIVERSIDAD DE BARCELONA**  
**FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS**  
PALMA DE MALLORCA

---

# **MAYURQA**

**Miscelánea de Estudios Humanísticos**

X



---

**ESTUDIO GENERAL LULIANO**  
PALMA DE MALLORCA — OCTUBRE 1973

PROHIBIDA LA REPRODUCCION  
SIN AUTORIZACION PREVIA

---

Depósito Legal: P. M. 911 - 1969

# Hombre y Filosofía a nivel Arqueológico

S. TRIAS MERCANT

«...Esa extraña figura del saber que llamamos el hombre...»

(*Las palabras y las cosas*)

## 1.—INTRODUCCION

El presente ensayo no pretende más de lo que es: una lección inaugural; la lectura inicial para comenzar un diálogo o, incluso a veces, la disputa sobre el hombre y la filosofía al nivel arqueológico de *Las palabras y las cosas*. Hombre y filosofía del hombre polarizan la coyuntura teórica del pensamiento actual. El tema del hombre alienta la polémica humanismo<sup>1</sup>/ahumanismo-antihumanismo teórico<sup>2</sup>. El tema de la filosofía del hombre marca las variaciones de filosofía/etnología<sup>3</sup>, filosofía/ideología<sup>4</sup>, filosofía/hermenéutica<sup>5</sup>, fi-

<sup>1</sup> En esta perspectiva conviene señalar: a) Neomarxismo revisionista: SCHAFF, A. *Marxismo e individuo humano*. Ed. Grijalbo México: 1967. — GARAUDY, R. *Perspectivas del hombre*. Ed. Fontanella, Barcelona: 1970. — KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*. Ed. Grijalbo, México: 1967. b) Existencialismo: SARTRE, J. *El existencialismo es un humanismo*. Nagel, París; 1946. c) Escuela sociológica: ADORNO, Th. W. *La ideología como lenguaje*. Ed. Taurus Madrid; 1971. MARCUSE, H. *El hombre unidimensional*. Ed. Seix Barral, Barcelona; 1970. — HORKHEIMER, M. *Eclisse della ragione*. Trad. ital. Turin; 1969. HORKHEIMER - ADORNO. *Dialettica dell' Illuminismo*. Trad. ital. Turin 1966.

Un estudio interesante sobre los humanismos existencialista, surrealista y marxista es el de: ALQUIE, F. *Humanisme surréaliste et humanisme existencialiste*. Ed. E. Losfeld. París; 1968.

<sup>2</sup> Como en la nota anterior no pretendemos una bibliografía completa, sino sólo una pauta indicativa. Señalamos las ediciones que hemos usado. ALTHUSSER, L. *La revolución teórica de Marx*. Ed. Siglo XXI. México; 1968. — *Para leer El Capital*. Ed. Siglo XXI. México; 1972. — *Marxismo y humanismo*, en «Polémica sobre marxismo y humanismo». Ed. Siglo XXI. México; 1972. — LACAN, J. *Ecrits*. Ed. Seuil. París, 1966. — FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. México; 1971.

<sup>3</sup> LEVI-STRAUSS. *Antropología estructural*. Ed. Eudeba. B. Aires; 1972. — DITTMER. *Etnología general*. FCE. México; 1960. — MERCIER, P. *Histoire de l'antropologie*. PUF. París; 1966. Trd. esp. Ed. Península; 1959. — HERSKOVIT. *El hombre y sus cosas*. FCE. México; 1964. — DERRIDA, J. *La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*, en «L'écriture et la différence». Ed. du Seuil. París; 1967. Trd. esp. Cuadernos Anagrama; 1972.

Un libro que sistematiza algunas de las corrientes que hemos apuntado es: BUENO, G. *Etnología y Utopía*. Ed. Papeles de Son Armadans. Azeona, I. Valencia; 1971.

lososofía/sociología. Estos aspectos centralizan la disputa estructuralista-marxista<sup>6</sup>, existencialista-estructuralista<sup>7</sup>, dialéctica-hermenéutica<sup>8</sup>, positivista-dialéctica<sup>9</sup>, permitiendo en algunos momentos un amigable consorcio o, en otros, una dramática reintegración. Papel sintomático en este contexto, amplio y complicado, es el de Michel Foucault, ya que su obra representa el «ensayo de constitución del estructuralismo en una teoría filosófica general»<sup>10</sup>.

*Las palabras y las cosas*<sup>11</sup>, esbozo de una «arqueología de las Ciencias humanas», que surgió como «arqueología de la mirada médica» en *El nacimiento de la clínica*<sup>12</sup> y fue generalizada después en *La arqueología del saber*<sup>13</sup>, ha pro-

<sup>4</sup> ALTHÜSSER, L. *Marxismo y humanismo*, en «Polémica sobre marxismo y humanismo». Loc. cit. pag. 3-33. — SIMON, M. *Marxismo y humanismo*. La Nouvelle Critique; 165 (1965). Cfr. «Polémica sobre marxismo y humanismo». Loc. cit. pag. 57-115. — VERRÉT, M. *Marxismo y humanismo*. La Nouvelle Critique; 168 (1965). Cfr. «Polémica sobre marxismo...» Loc. cit. pag. 116-171. — SARTRE, J.-P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada. Buenos Aires; 1970. 2 vols.

<sup>5</sup> GADAMER, H. G. *Wahrheit und Methode*. (Verdad y Método: Fundamentos de una Hermenéutica filosófica). Tübingen; 1965. 2.<sup>a</sup> ed. Esta corriente está representada en Francia por RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations: Essais d'hermeneutique*. Paris; 1969. Ricoeur confronta esta corriente hermenéutica con el existencialismo, el estructuralismo y el psicoanálisis. En Italia hay que señalar a BETTI, E. *Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*. Tübingen; 1962. — *Teoría generale della Interpretazione*. Milán; 1955. En España podemos citar a LLEDO, E. *Filosofía y lenguaje*. Ed. Ariel. Barcelona; 1970. ORTIZ-OSES, A. *La Hermenéutica como problema filosófico-lingüístico*. Pensamiento; 26 (1970). — *Antropología hermenéutica*. Ed. Ricardo Aguilera. Madrid; 1973.

Un estudio interesante que resalta las interconexiones entre dialéctica y hermenéutica, antropología y existencialismo, en su aplicación a la teología es: STUCKI, P. A. *Hermeneutique et Dialectique*. Ed. Labor et Fides. Genève; 1970.

<sup>6</sup> Notemos las obras de ALTHÜSSER ya señaladas en las notas 2 y 4. — También SEBAG, L. *Marxismo y estructuralismo*. Ed. Siglo XXI. México; 1969. — GODELIER, M. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Ed. Siglo XXI. México; 1967. — Remarques sur les concepts de *structure et de contradiction*, en «Le structuralisme». Aethica; 4 (1966). Igualmente los artículos contenidos en *Estructuralismo y marxismo*. Ed. Martínez. Barcelona; 1969.

<sup>7</sup> POUILLON, J. *Dieu metodi a confronto: Sartre e Lévi-Strauss*. Il Contemporaneo; 12 (1965). — SAZBON, J. *Sartre y el Estructuralismo*. Buenos Aires; 1968. — RUBIO, J. *¿Qué es el hombre?* Madrid; 1971. — CAWS, P. *The recent literature of structuralism 1965-1970*. Phil Rundschau; 18 (1971). Junto a estos estudios cabe señalar los textos originales de: LEVI-STRAUSS. *La pensée sauvage*. Paris; 1962. — *Antropologie structurale*. Paris; 1957. — SARTRE, J.-P. *Crítica de la Razón Dialéctica*. Ed. Losada. Buenos Aires; 1970.

<sup>8</sup> BUBNER-CRAMER-WIEHL, *Hermeneutik und Dialektik, H. G. Gadamer zum 70 Geburtstag*. Tübingen; 1970. Esta obra recoge los escritos del homenaje a Gadamer en los que su doctrina se pone en diálogo crítico con otras vertientes: teoría crítica, filosofía analítica, teoría de la ciencia. Es interesante también al respecto el libro que ya hemos citado: RICOEUR, P. *Le conflit des interpretations...*

<sup>9</sup> Este aspecto de la cuestión tiene su centro en el tema «la lógica de las ciencias sociales», que en 1961 se propuso como *questio disputanda* en un Congreso celebrado en Tübingen a iniciativa de la Sociedad Alemana de Sociología. En torno a Adorno, representante de la «teoría crítica de la sociedad», y de Popper, jefe del «racionalismo crítico», se agruparon otros, entre los que hay que destacar, afiliados respectivamente a una y otra corriente, a Habermas y Albert. Una recopilación de la polémica puede verse en ADORNO, Th. W. y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Ed. Grijalbo. Barcelona; 1973.

vocado una cadena de éxitos de edición, de librería, de traducción y de ecos brillantes por su arquitectónico estilo y por su prudente oportunidad de publicación. Se ha dicho que es la teoría tecnocrática del momento actual porque aplica los métodos de la tecnocracia y porque suministra a ésta la ideología explícita que le faltaba<sup>14</sup>. Por pretender una concepción más lúcida de la cultura presente ha movido a aduladores y a detractores. Los primeros ven en *Las palabras y las cosas* la «instauración de una nueva filosofía», mientras que los otros hablan de fuerte decepción, recordando unas palabras de Sartre aplicadas al estructuralismo: el ser la última barrera de la sociedad capitalista levantada ante la revolución<sup>15</sup>; la filosofía vergonzante<sup>16</sup> de un estructuralismo sin estructura<sup>17</sup>.

El contenido complejo y polimorfo dentro de su unidad estructural ha posibilitado una rica gama de lecturas de *Las palabras y las cosas*. La han leído los biólogos planteando la cuestión de la unidad del pensamiento en biología o de sus eventuales cambios<sup>18</sup>. La han leído historiadores preguntando por las articulaciones epistemológicas de la cultura<sup>19</sup>. Se ha llevado a cabo una lectura lógica resaltando el problema de la naturaleza del método como procedimiento científico<sup>20</sup>. Los lingüistas han señalado lagunas y precisado conceptos<sup>21</sup> y los

<sup>10</sup> ARANGUREN, J. I. *El marxismo como moral*. Alianza Editorial. Madrid; 1970. pag. 143-144.

<sup>11</sup> El texto original es de Gallimard; 1966. Aquí usamos la tercera edición castellana de Ed. Siglo XXI; 1971. Un estudio reciente y una bibliografía sobre Foucault puede consultarse en GUEDEZ, A. *Foucault*. Col. Psychothèque. Editions Universitaires. París.

<sup>12</sup> El texto original es de PUF. Hay edición castellana en Ed. Siglo XXI.

<sup>13</sup> El texto original es de Gallimard, 1969. Hay edición castellana en Ed. Siglo XXI. Una bibliografía crítica sobre esta obra es el siguiente: BURGELIN, P. *L'Archéologie du savoir*. Esprit; mai 1967. pp. 843-861. — DELEUZE, G. *Un nouvel archivist: l'Archéologie du savoir de Michel Foucault*. Critique; mars 1970. pp. 195-209. — LECOURT, D. *L'Archéologie du savoir*. La Pensée, août, 1970. — MARIETTI, K. A. *L'Archéologie du savoir*. Revue de Métaphysique et de morale; 1970. pp. 355-360. — RUSSO, F. *L'Archéologie du savoir de Michel Foucault*. Archives de Philosophie. 36 (1973). pp. 69-105. — THULLIER, P. *L'Archéologie du savoir selon Michel Foucault*. La Recherche juillet-août; 1969.

<sup>14</sup> REVAULT d'ALLONES, O. *Michel Foucault: les mots contre les choses*. Raison Presente; 2 (1967). pp. 29-41.

<sup>15</sup> SARTRE. *Jean-Paul Sartre répond*, en «Sartre aujourd'hui». *L'Arc* 30. También LEFEBVRE. *Position: contre les technocrates*.

<sup>16</sup> MILLET L. y otros. *El estructuralismo como método*. Cuadernos para el Diálogo. Madrid; 1972. pag. 57-58.

<sup>17</sup> PIAGET J. *Le structuralisme*. PUF. París. pp. 103-115.

<sup>18</sup> LABEYRIEZ, V. *Observaciones sobre la evolución del concepto de biología*, en «Estructuralismo y Marxismo». Ed. Martínez Roca. Barcelona; 1969. pp. 194-210.

<sup>19</sup> VALERY, E. *Entretiens sur Foucault*. La Pensée; 137 (1968). pp. 3-37. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Ed. Tiempo contemporáneo. Buenos Aires; 1970.

<sup>20</sup> BALAN, B. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit.

teóricos de la cultura han resaltado el sentido de la «ratio» en relación a un encuadre cultural<sup>22</sup>. Sería también muy interesante leer *Las palabras y las cosas* como economista (ignoro en este momento si ya se ha hecho), planteando la cuestión del contenido y valor de los análisis económicos de Foucault.

Cada una de las lecturas ha ido aislando conceptos y términos que, sin lugar a dudas, constituyen la espina dorsal de la obra; otros, en cambio, expresan aspectos de amplio alcance y relieve. Entre los primeros cabe resaltar los de «arqueología<sup>23</sup>, de «episteme», de «a priori histórico», de «lenguaje», de «hombre», de «saber». Entre los segundos hay que hacer mención de las expresiones: «orden», «mathesis», «ratio», «cogito», «doxología», «sistema». Sin embargo, llama poderosamente la atención que casi toda la bibliografía deje de lado un término, a nuestro parecer, clave. Es el término *representación*. Leyendo *Las palabras y las cosas* se hace pesada su insistente repetición. Dé las trescientas setenta y cinco páginas de que consta la edición castellana del libro, en cuarenta y ocho por cien de ellas encontramos el término aludido. Si a esto añadimos que en algunas de ellas aparece hasta ocho veces; que el capítulo tercero se titula *Representar* y el séptimo, *Límites de la representación*; que algunos subtítulos dicen: *La representación del signo*, *La representación dupli-*

---

<sup>21</sup> STEFANINI, J. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. Foucault respondió a la interpretación de Stefanini y éste a su vez contestó a Foucault. Ambos textos pueden leerse en *Lettre de Michel Foucault — Réponse de J. Stefanini*. La Pensée; 139 (1968). pp. 599-618.

<sup>22</sup> REVAULT d'ALLONES, O. *Michel Foucault: les mots contre les choses*. Loc. cit. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit.

<sup>23</sup> CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épaissement du Cogito?* Critique; 242 (1967). pp. 599-618. Hay traducción castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit.) ha notado respecto a este término que casi todos los comentarios y reseñas de *Las palabras y las cosas* aíslan «con muy mala voluntad», el término del bloque significativo en la expresión «arqueología de las ciencias humanas». A la vez lo asocian con una terminología geológica que, ciertamente, se encuentra en la obra. El término «arqueología» se asocia a un vocabulario geológico y sismológico en algunos pasajes. Así con los términos: suelo, erosión, terreno y napa, sacudida, capa, mutaciones, basamento, campo. Entre los autores que señalan un parentesco entre ambos términos, vid. AMIOT, M. *Le relativisme culturaliste de Michel Foucault*. Les Temps Modernes; 248 (1967) pp. 1271-1298. Trd. castellana en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit. CANGUILHEM, pese a que cree equivocado tal parentesco (Loc. cit.) llama la atención sobre el párrafo final del prólogo de *Las palabras y las cosas*, calificándolo de trozo «que parece extraído de un discurso sobre revoluciones del globo». Dice así: «Restituimos a nuestro suelo silencioso e ingentamente inmóvil sus rupturas, su inestabilidad, sus fallas: es él el que se inquieta de nuevo bajo nuestros pies» (*Las palabras y las cosas*, pag. 10).

El propio Foucault ha conexionado el término «arqueología» con los de *archivo* y *monumento*, haciendo constar expresamente el alejamiento de «toda metáfora geológica» (FOUCAULT, M. *Respuesta al Círculo de Epistemología*, en «Análisis de Michel Foucault». Loc. cit. pag. 237).

Pese a las consideraciones anteriores creemos que la afinidad geológica de Foucault responde, además de los parentescos lingüísticos, al patrón teórico del estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss. Recordemos que éste se refiere a la *geología* como a uno de sus pilares —uno de los «tres amantes» — de su método antropológico-estructuralista. No podemos desarrollar aquí esta idea por implicar un estudio completo.

cada, *El deseo y la representación*, caemos en la cuenta de la importancia que Foucault concede al término *representación*. Una superabundancia de su uso demuestra que el autor quiere convertirlo intencionadamente en estructura referencial de su pensamiento. Creo que así sucede<sup>24</sup>.

El concepto de representación descubre, al someter a su sintaxis y a su semántica la contextura del texto, la desnivelación de la contienda humanística en su referencia a Foucault. Muchas de las lecturas que se han hecho de *Las palabras y las cosas* han quedado desplazadas por la sugestiva magia del anuncio de la «muerte del hombre», cuando en realidad de lo que se trata es de cuestionar la posibilidad de la filosofía misma. Es sintomático que en obras de crítica literaria, refiriéndose a Foucault, se cargue el acento más en los «calambres ontológicos» del «¿Quién habla?»<sup>25</sup>, como sujeto impredecible, que sobre la naturaleza misma del *discurso* que ha gramaticalizado aquellas afirmaciones. Es curioso advertir también como, después de resaltar que la intención del estructuralismo es matizar «la muerte de la filosofía del hombre», se olvida el segundo miembro de la afirmación y se juega inquisitivamente con la posibilidad de la configuración del yo y de la conciencia como una máscara o un fetiche<sup>26</sup>. Llama igualmente la atención como, pese a los títulos de «filosofía de la muerte del hombre», se queda en la niebla el concepto de filosofía y se trata de oponer al hombre moribundo de Foucault el hombre creativo y el hombre laboralmente cualificado en una sociedad superindustrializada<sup>27</sup>. Quizás quien mejor haya esbozado la idea que venimos sugiriendo haya sido Canguilhem, al situarnos en la interrogación disyuntiva de si en *Las palabras y las cosas* —arqueología de las ciencias humanas, no del hombre—, se trata realmente de la muerte del hombre o del agotamiento histórico del *cogito* y de su discurso<sup>28</sup>.

Es cierto que en Foucault el hombre *aparece* —no se habla de existencia o inexistencia<sup>29</sup>— entre las palabras y las cosas; pero su apariencia lo es en el campo epistémico de la cultura. En este campo se anudan la posibilidad del

---

<sup>24</sup> Quien ha hecho considerables referencias al concepto de «representación» ha sido WAHL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*, en «Qu'est-ce que le structuralisme?» Ed. du Seuil, París; 1968, pag. 300-441. El enfoque de Wahl, refiriéndose a las relaciones signo/representación, no coincide con nuestro propósito.

<sup>25</sup> BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Ed. Lumen. Barcelona: 1969.

<sup>26</sup> TRIAS, Eugenio. *Filosofía y carnaval*. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona: 1970.

<sup>27</sup> GARAUDY, *La philosophie de la mort de l'homme*. La Pensée; X (1967). También: *El estructuralismo*, en «Perspectivas del hombre». Loc. cit. y en «Marxismo y estructuralismo» Ed. Martínez. Barcelona; 1969.

<sup>28</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épusement du Cogito?*. Loc. cit.

conocimiento y la posibilidad del modo de ser de lo que hay que saber<sup>29</sup>. Posibilidad del conocimiento y posibilidad del modo-de-ser del objeto ocupan el mismo sistema, cuya red, en su positividad, les garantiza su estancia en el «espacio epistemológico». La arqueología del saber y de las ciencias humanas, al transformar los *documentos* de archivo<sup>31</sup> en *monumentos*, practica un psicoanálisis del saber, a través del cual se hace representable en el monumento el sistema inconsciente del saber como constitutivo apriorístico-histórico del conocimiento. Pero, como en este sistema el «quien-del-saber» y el conocimiento mismo de ese saber son recíprocamente cómplices, la «muerte-del-hombre» como acontecimiento del campo epistémico afecta a la constitución misma de la reflexión. Por este motivo las razones por las que la arqueología del pensamiento muestra el modo-de-ser del hombre, su nacimiento y su muerte<sup>32</sup> son las mismas que esclarecen las condiciones de posibilidad epistémica de la filosofía. Y estas razones no son otras que la inclusión o exclusión del modo-de-ser del hombre en el campo de la *representación*, cuando ésta es a la vez un fenómeno de orden empírico, que se produce en el hombre, y el campo mismo a partir del cual es posible el saber sobre el hombre<sup>33</sup>.

Con lo dicho hasta aquí ya estamos en condiciones de plantear, paralelamente a las lecturas especializadas que hemos sugerido, una lectura filosófica que muestre la relación específica entre el discurso y su objeto; que plantee «a la unidad discurso-objeto el problema de los títulos epistemológicos que distinguen esa unidad precisa de otras formas de unidad discurso-objeto»<sup>34</sup>. La unidad entre el discurso foucaultiano y su objeto no es sino la que queda marcada por el concepto de *representación* al distinguir un saber de otro, en las

<sup>29</sup> ALTHUSSER, L. (*Marxismo y humanismo*. Loc. cit.) resalta el concepto de «apariencia»: es decir, que en el proceso de «objetivación, el hombre no existía más que bajo la forma de una objetividad en la cual encuentra su propia esencia bajo la apariencia de una esencia extraña no-humana». G. BUENO (*Etnología y utopía*. Loc. cit.), aunque desde otra trama que la nuestra, habla de la «dialéctica de la apariencia» como de un proceso de inversión del extrañamiento en virtud de la cual la extrañeza originaria ante los pueblos bárbaros que constituyó en principio la mirada etnológica, se torna en extrañeza ante la propia civilización, la que inventó —si creemos a Foucault— el concepto de hombre. (pag. 30).

<sup>30</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 61.

<sup>31</sup> Define Foucault: «Llamaré *archivo*, no a la totalidad de los textos que han sido conservados por una civilización, ni al conjunto de las huellas que pudieron salvarse de su desastre, sino al juego de las reglas que determinan en una cultura la aparición y la desaparición de los enunciados, su remanencia y su eclipse, su existencia paradójica de acontecimientos y de cosas» (*Respuesta al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pag. 237).

Un breve comentario sobre el concepto de *archivo* puede leerse en MILLET, L. - VARIN d'AINVELLE, M. *El estructuralismo como método*. Loc. cit. pag. 52-56.

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

<sup>33</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 352.

<sup>34</sup> ALTHUSSER, L. *Para leer El Capital*. Ed. Siglo XXI. México; 1971. pag. 19-20.



rupturas epistémicas que se dan entre ellos, por las condiciones de posibilidad que los constituyen en función de la presencia o ausencia, del nacimiento o la muerte del hombre en el suelo epistemológico. Así Foucault establece sobre el concepto de *representación* la base de distinción entre el saber clásico —sin el hombre— y el saber moderno —con el hombre—. Las razones del paso de un saber a otro en cuanto a la naturaleza y forma de su positividad<sup>35</sup> no son otras que los motivos por los cuales las «nuevas empiricidades» son incompatibles con el modo de ser de la representación<sup>36</sup>, ya que el primado de ésta en la época clásica ha acabado en la edad moderna<sup>37</sup>.

\*  
\*\*

Tres textos en *Las palabras y las cosas*, casi iguales, pero perfectamente escalonados, porque cada uno de ellos añade al anterior un matiz de especificación, nos introducen más directamente al tema del presente comentario.

El primero dice:

«*En este umbral (el de la modernidad) apareció por primera vez esa extraña figura del saber que llamamos hombre*» (pag. 10).

En el segundo leemos:

«*A partir del momento en que el hombre se constituyó como figura positiva en el campo del saber, el viejo privilegio del conocimiento reflexivo..., no podía menos que desaparecer*» (pag. 317).

En el tercero ha escrito Foucault:

«*La posibilidad de instaurar al hombre en un saber, la simple aparición de esta nueva figura en el campo de la episteme...*» (pag. 318).

Dejemos otros matices y fijémonos sólo en la expresión: «el hombre es una figura». En el primer texto se hace notar la *figura del saber* y su extrañeza respecto a la primera aparición. En el segundo, se marca el carácter de la figura en el momento de su constitución como *figura positiva*. Por último, se hace referencia a la posibilidad de la instauración de la *figura* en la episteme. Recogiendo los matices tipológicos que hemos señalado es posible describir al hombre como la *figura positiva del saber en una episteme*. ¿Qué sentido tiene este enunciado?

<sup>35</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 246.

<sup>36</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 217.

<sup>37</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 328.

Para Foucault la *episteme* es el «campo», espacio históricamente situado según «una cronología relativamente breve y un corte geográfico restringido»<sup>38</sup>, en el que aparecen, se fundan y se reparten los conjuntos de enunciados que se refieren a territorios empíricos, constituyendo el objeto de un conocimiento positivo. Sobre esta base diferencia Foucault las «formaciones discursivas» —conjuntos de enunciados epistemológicamente neutros— de las «positividades» —sistemas que dan cuenta de estos conjuntos; leyes de formación de un conjunto de objetos, tipos de formulación, conceptos y elecciones teóricas—. El saber en este ámbito es, no la suma de conocimientos, sino ese conjunto (objetos, tipos de formulación, elecciones teóricas) formado a partir de una sola y misma «positividad» en el campo de una «formación discursiva». Por otra parte, Foucault asocia el término *figura* con los de dibujo, posición y configuración<sup>39</sup>, afirmando en otra ocasión que el hombre no se puede «dibujar» a sí mismo como una «configuración» de la *episteme* sin ciertas condiciones: las de ser a la vez sujeto representante y objeto representado, de la misma manera que el pintor de *Las Meninas* es a la vez objeto representado y sujeto representante. Ser el hombre una «figura positiva» en la *episteme* no es sino ser una «configuración epistemológica» a partir de la positividad moderna en el horizonte de una formación discursiva: «una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber»<sup>40</sup>. De esta forma el hombre como *figura* del saber se duplica en condición a priori de todo conocimiento y objeto empírico de las ciencias humanas.

En el segundo texto citado se apunta también otro aspecto que nos preocupa: la aparición de la figura positiva que es el hombre urge la desaparición del conocimiento reflexivo. Puesto que el conocimiento positivo del hombre está limitado por la positividad histórica del sujeto que conoce<sup>41</sup>, recalca Foucault que la «figura positiva» del hombre está en razón inversa a la reflexión filosófica. Así,

1) La aparición, en el umbral de la *episteme* moderna, de la figura positiva del hombre comporta el fin de la filosofía<sup>42</sup>.

2) Conforme a las condiciones de posibilidad<sup>43</sup> de los status discursivos...

<sup>38</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 375.

<sup>39</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. 354, 355.

<sup>40</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 9.

<sup>41</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 361.

<sup>42</sup> «Durante todo el siglo XIX, el fin de la filosofía y la promesa de una próxima cultura no fueron sino una sola y única cosa con... la aparición del hombre en el saber» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 374).

<sup>43</sup> FOUCAULT, M. *Respuesta al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pag. 260.

sivos actuales parece que el hombre va a desaparecer, cuya desaparición, según la constante epistémica antes formulada, hace prever el retorno a una nueva filosofía<sup>44</sup>.

\*  
\*\*

La intención de nuestras consideraciones, con la clara conciencia de dejar muchos aspectos marginados, se centra en la exposición de una alternativa tan sencilla como polémica. No se trata de si el olvido, nacimiento y muerte del hombre han provocado, desde el Renacimiento, la deshumanización de la humanidad con todas las trágicas consecuencias que pueda reportar en la actualidad la crisis del pacto entre el mundo y el hombre tanto en una sociedad capitalista como socialista. No se trata tampoco de analizar las fuerzas dinámicas que motivaron aquella crisis: si dinero y razón, si capitalismo y ciencia positiva, si ciudad y máquina, si burguesía y progreso, si tecnocracia y superestado. Tampoco interesa resaltar ahora la «dialéctica de la crisis»<sup>45</sup> con el antagonismo de sus elementos y la absorción de unos por otros en busca de nuevos planteamientos: el desplazamiento de la naturaleza por la máquina, alentando un nuevo naturalismo; el dominio de la vida por la razón, buscando otro vitalismo; la absorción del individuo por la masa, perfilando un nuevo individualismo existencialista o un revolucionario anticapitalismo socialista, pero no antimquinista y técnico; antimercantilista, pero no anticientífico-económico; antiburgués, pero no anti-humanamente-masa. Es toda una temática sobre el hombre, pero propia de una filosofía cultural y de una filosofía política.

Aquí, desde los supuestos y esquemas foucaultianos, la alternativa a despejar es si cabe o no una filosofía del hombre que ponga al hombre como sujeto y objeto de su problemática filosófica. Cargamos el acento sobre la filosofía, aunque sin olvidar al hombre, porque de lo que se trata en el fondo es de formular la validez de una filosofía. Más concretamente: de la alternativa entre la legitimidad de una filosofía del hombre o su sustitución por las ciencias humanas como un saber pseudocientífico y por las «contraciencias»: etnología, psicoanálisis, lingüística. Interesa calcular las condiciones de «posibilidad» de

---

<sup>44</sup> «Si el descubrimiento del Retorno es muy bien el fin de la filosofía, el fin del hombre es el retorno al comienzo de la filosofía» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 332).

<sup>45</sup> SABATO, E. *Hombres y engranaes. Heterodoxia*. Alianza Editorial Madrid, 1973. pag. 53.

una filosofía del hombre; pero, no en cuanto a la »filosoficidad« formal y semántica internas al mismo discurso filosófico, sino a la exterioridad epistemológica de su estructura arqueológica. Conviene dar cuenta simplemente de su determinación histórica en el status positivo de su discursividad. Según Foucault los elementos de la fórmula «filosofía/hombre» están en el límite de su relación inversa en un mismo plano de saber. La cuestión se reduce a averiguar si la alternativa foucaultiana es terminantemente excluyente o si cabe alguna posibilidad de mantener a un mismo nivel epistémico la fórmula antedicha y, en consecuencia, la legitimidad de una filosofía del hombre con el hombre. Esta es la razón de resaltar la conexión epistémica de «el hombre» y «la filosofía» a nivel arqueológico<sup>46</sup>.

## 2.—LA REPRESENTACION Y SUS JUEGOS

### 2.1.—*La representación, personaje complicado*

Hablar de la *representación* en Foucault es montar una escena en dos tiempos. En el primero la representación juega el papel de protagonista absorbente: personaje de primeros planos absorbe en sí mismo el espacio escénico y los personajes secundarios. Escenificar es en este tiempo comprender (prender conjuntamente) en la representación las cosas reales del mundo y los personajes que las representan; configurar representativamente el espacio topológico mismo que posibilita la puesta en escena de los personajes. En el segundo tiempo la representación es un protagonista en la sombra. Se retira al telón de fondo desde cuya penumbra transparenta la escena que tiene delante. No absorbe el espacio escénico, sino que se sitúa en el límite de su horizonte dejando jugar a protagonista, a las cosas, sin confundirlas en ella. Las cosas están ahí objetivamente en función del espacio que las determina y sólo después pueden ser recogidas como imágenes en la representación de fondo. Hablar, por tanto, de los juegos de la representación en Foucault es hacer referencia tanto a lo que rige como a lo que excluye.

Con tres pinceladas ha trazado J. Derrida la etopeya de nuestro protagonista. Ha dicho que era difícil, agudo y equívoco<sup>47</sup>, por no jugar con todas

<sup>46</sup> Junto a la fórmula *arqueológica* del estructuralismo de Foucault, hay que considerar también el esquema *escatológico* del neomarxismo, el *hermeneuticismo* de Gadamer y sus seguidores y la *analítica* del conductivismo lógico tanto del neopositivismo como de la filosofía del lenguaje ordinario. Para esta última fórmula, vd. RAYLE, G. *El conocimiento de lo mental*. Ed. Paidós. Buenos Aires; 1967.

<sup>47</sup> DERRIDA, J. *Le théâtre de la cruauté et la clôture de la représentation*. Ed. du Seuil. París; 1967. Trd. esp. Cuadernos Anagrama. Ed. Anagrama. Barcelona; 1972.

las expresiones germánicas que no pueden ser traducidas más que a la única palabra de nuestras lenguas románicas. Pese a la fina observación de Derrida, otras dificultades complican la labor. En principio el propio estilo foucaultiano, que abusa de la paradoja, de los juegos de palabras y del empleo deliberadamente alusivo de la terminología, para caracterizar el concepto de representación. Pero más comprometida es todavía la rica amplitud semántico-teórica con que el uso estructuralista lo afecta y lo convierte en un concepto esquivo y poliédrico.

El concepto de representación cubre campos muy diferentes. Es una noción clave en una teoría teatral<sup>48</sup> y en una doctrina sobre la pintura<sup>49</sup>. No menos fundamental aparece en la literatura contemporánea, hasta un alcance altamente significativo, como en la novelística de Beckett<sup>50</sup>, y en la lingüística ha promovido la fragmentación del ser del lenguaje<sup>51</sup>. Es un concepto categorial en la filosofía estructuralista de nuestro momento, motivando con su recogimiento en la penumbra de la escena la fisura del discurso y del ser y, de ambos, respecto del lenguaje<sup>52</sup>. A lo dicho —centrando ya nuestro ensayo— cabe añadir el esfuerzo de Foucault por centrar en la representación el descifrar la organización del saber y de la ciencia a un nivel arqueológico, no sin haberlo complicado con la lingüística saussuriana del signo binario<sup>53</sup>.

Filosofía, teatro, literatura, lingüística, arte, inciden, cada uno desde su perspectiva, sobre el concepto de representación. Sin embargo, pese a las diferencias, se dan inequívocas coincidencias en todas aquellas formas discursivas. En primer lugar, la de valorar distintamente la representación en la época clásica que en la época moderna. Después, la de admitir su pertenencia incuestionable en la tabla de variaciones epistémicas. Esto convierte la representación, bien por su presencia o por su ausencia, en una constante funcional en los distintos estados del saber a diferentes niveles arqueológicos. La representación clásica podría ser para Derrida ilustración sensible a un texto, ya pensado, vivido y escrito fuera de ella, o, también, *re*-representación de un presente

<sup>48</sup> ARTAUD, A. *El teatro y su doble*, en «Oeuvres complètes». Gallimard. París; 1964. Trad. catalana en Ed. Anagrama.

<sup>49</sup> BECKETT, S. *La Peinture des van Velde ou le monde et le pantalon*. Cahiers d'art. 1945-1946.

<sup>50</sup> Léanse por ejemplo las obras de BECKETT, S. *Malone meurt*. (Ed. de Minuit; 1951. Trd. esp. Ed. Lumen. Barcelona; 1969) y *L'Innombrable* (Ed. de Minuit; 1953. Trd. esp. Ed. Lumen. Barcelona; 1966).

<sup>51</sup> DUCROT, O. *Le structuralisme en linguistique*, en «Qu'est-ce que le structuralisme». Ed. du Seuil; París; 1968. pag. 15-96.

<sup>52</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit.

<sup>53</sup> WAILL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. Loc. cit. pag. 343.

que está en otra parte y antes que ella. Hoy, en cambio, se habría llegado a la «clausura de la representación clásica» para iniciar el «retorno a la representación originaria»<sup>54</sup>, como auto-representación desde dentro y no organización desde otro lugar ausente. Desde este sentido clásico y moderno de la representación es como ha diferenciado Artaud el teatro clásico, teatro de la Palabra, del teatro moderno, con su voluntad de hurtarse al discurso y ceder al lenguaje de los signos<sup>55</sup>. Desde una perspectiva parecida, la pintura, al seguir el camino de la no-figuración, ha conseguido apartarse de la semántica verbal de la pintura tradicional, para instaurar una desconexión entre la figuración y la realidad. En circunstancias equivalentes la «destructura» de las formas de representación, llevada a cabo por la novelística de Beckett, al reducir la literatura a un juego de su posibilidad de ser, convierte a ésta, frente a la literatura clásica, en obra de producción y no en mero reflejo re-productivo<sup>56</sup>. También Foucault distinguirá sobre el concepto de representación la filosofía clásica —aquella en cuyo discurso «el ser y la representación encontraban un lugar de coincidencia»<sup>57</sup>— de la filosofía moderna —aquella en la cual «la ley del discurso se separa de la representación»<sup>58</sup>.

## 2.2.—*Las Meninas, modelo de representación*

Al amparo de las consideraciones precedentes no causará sorpresa saber que Foucault empieza a montar su teoría de la representación sobre el cuadro *Las Meninas*. En realidad, para ser más exactos, más que de una teoría de la representación debemos hablar en Foucault del uso que hace del concepto de representación para esbozar las distinciones de los tipos de saber según la pertenencia a uno o a otro campo epistémico. De todas formas descubre en *Las Meninas* la doble dimensión de la representación: como modo de intencionalidad<sup>59</sup> y como trama constituyente de lo representado. Así el cuadro de Velázquez aporta el «ciclo completo de la representación»<sup>60</sup>: los instrumentos

<sup>54</sup> DERRIDA, J. *Le théâtre de la cruante et la clôture de la représentation*. Loc. cit. pag. 48-49.

<sup>55</sup> ARTAUD, A. *Oeuvres complètes*. t. IV. Gallimard. París; 1964. pag. 128.

<sup>56</sup> BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Ed. Lumen. Barcelona; 1970. pag. 140.

<sup>57</sup> FOUCAULT M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 303.

<sup>58</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 298.

<sup>59</sup> En este sentido se han hecho notar las afinidades con la fenomenología de Husserl (Vid. WAHL, F. *La philosophie entre l'avant et l'après du structuralisme*. Loc. cit.). De una forma más general han sido también señaladas las analogías y diferencias entre la fenomenología y el estructuralismo lingüístico (Vid. PARRET. II. *Expression et articulation. Une confrontation des points de vue husserlien et saussurien concernant la langue et le discours*. Rev. Philosophique de Louvain. 71; 9 (1973). pp. 72-113.

materiales de la misma (la mirada, la paleta, el pincel, la tela limpia de señales); la representación acabada, pero libre de contenidos ilusorios o verdaderos que se le yuxtaponen (los cuadros, los reflejos), y, por último, la representación anulada, aquella de los cuadros que deberían reconstituir, pero que hurtan y esquivan, la luz que les baña desde el exterior. La representación en *Las Meninas* es el protagonista absorbente de aquel primer tiempo escénico que hemos indicado antes; por esto dirá Foucault de este cuadro que en su totalidad ve una escena para la cual él a su vez es una escena<sup>61</sup>. Sobre la tela se cumplen todas las funciones de representación: la confusión de la mirada intencional con la trama objetiva, real-ideal, exterior-interior, al cuadro mismo. Y esto porque las funciones «*de-vista*» —la mirada del modelo, la mirada del pintor y la mirada del espectador— son proyectadas y difractadas desde el exterior al interior del cuadro como figuras representativas. Las «tres miradas reales» se hacen pintor-figurado, modelo-reflejado en el fondo de un espejo referencial<sup>62</sup> restituyendo la visibilidad a lo más allá de toda mirada, espectador-representado. Sin embargo —curiosa paradoja—, hay en el cuadro una ausencia relevante: el lugar del «rey» está vacío; el lugar real del pintor, del modelo y de nosotros espectadores; el lugar del *quien* el pensamiento moderno ha llamado «sujeto»<sup>63</sup>. Es el lugar del sujeto mismo, que es representado, por ser a la vez objeto —lo que el pintor-representado está en vías de copiar— y sujeto —el mismo pintor al representarse en su trabajo como objeto ante sus propios ojos<sup>64</sup>.

La representación en *Las Meninas* da cuenta de sí misma, eludiendo aquello por lo cual hay representación. Así en este cuadro «la invisibilidad profunda de lo que se ve (*la ausencia del rey*<sup>65</sup>) es solidaria de la invisibilidad de quien ve» (*el vacío del pintor y el espectador cuando miran o componen el cuadro*). Este lugar de ausencia en el que alternan el pintor y el soberano es

<sup>60</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 20 y pag. 299.

<sup>61</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 23.

<sup>62</sup> MESTRE FIOL, B. *Los tres personajes invisibles de «Las Meninas»*. Mayurqa. VIII (1972) pp. 5-20. — *El «Espejo referencial» en la pintura de Velázquez*. Traza y Baza; 2 (1973) pp. 15-36; 3 (1973) p. 75-100.

<sup>63</sup> Desde Descartes el hombre se ha refugiado en sus *cogitaciones*, convirtiéndose en sujeto de su propio pensar. Después, con Hegel, la filosofía es el esfuerzo por pensar este «sujeto-de-su-propio-pensar». Más tarde, el hombre continuará siendo sujeto, aunque no de sus ideas, sino de su realización (Marx), de su típica realidad (Nietzsche) o de su propia subyacente alteridad (Freud).

<sup>64</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 299.

<sup>65</sup> Los paréntesis subrayados son acotaciones nuestras al texto.

<sup>66</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 24.

el límite también de la mirada del espectador que transforma con ella el cuadro en objeto, en representación pura de esta «carencia esencial»<sup>67</sup>; es decir, en representación libre de la relación que la encadena y de lo que la fundamenta: de aquel a quien se asemeja y de aquel a cuyos ojos no es sino semejanza<sup>68</sup>. El cuadro de Velázquez es por este motivo representación de la representación clásica, símbolo de ella, porque en él el modelo y la representación se confunden como el ser y la representación se confunden en el pensamiento clásico, y porque el Sujeto, que es el irrerepresentable de *Las Meninas*, es también el sujeto ausente del pensamiento clásico, por hurtar su presencia pese a constituir aquello para lo cual existe la representación y reconocerse allí como objeto de reflejo. Esta presencia hurtada del cuadro de Velázquez y del pensamiento clásico es lo que lleva a Foucault a afirmar que «antes del fin del siglo XVIII el hombre no existía»<sup>69</sup>. Pero este hombre, después de su moderno nacimiento, convertido en «espectador contemplado», nace precisamente en aquel *lugar-de-ausencia* que señalaba de antemano el cuadro *Las Meninas*. Surge cuando los personajes de este lugar (modelo, pintor, rey, espectador) cesan como reflejos en el espejo y en el cuadro y cuajan en una figura plena urgiendo que «se relacione con una verdadera mirada todo el espacio de la representación»<sup>70</sup>.

### 2.3.—*El discurso representativo o el conocimiento nominalista*

Foucault ha escrito que en torno a la escena de *Las Meninas* se han depositado los *signos* y las *formas sucesivas* de la representación<sup>71</sup>. Bajo su aparente inocencia el texto esconde aspectos de importancia. En principio, las relaciones signo/representación, después, el carácter sucesivo de la representación cuando, por su esencia, es simultaneidad. El primer aspecto ha sido comentado y criticado por F. Wahl, notando paralelismos y diferencias con la fenomenología de Husserl<sup>72</sup>. Lo cierto es que la interconexión entre signo y representación es tan fuerte en el estructuralismo que se ha pensado en que éste en el fondo no sería sino la sistematización de los sistemas de signos<sup>73</sup>. Así hablar del signo es hablar a la vez de la representación, por la misma razón que una «teoría... del

67 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 25 y pag. 300.

68 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 25.

69 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 300.

70 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 304.

71 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 24.

72 WAHL, F. *La philosophie entre l'avant...* pag. 343.

73 WAHL, F. Loc. cit. Introduction; pag. 7 y 10.



signo... está ligada, según una relación fundamental, con una teoría general de la representación»<sup>74</sup>. La idea y el signo son perfectamente transparentes una a otro. En esta recíproca conexión encuentra Foucault la razón por la cual la consideración del signo, durante los siglos XVII y XVIII, sitúa en el dominio del pensamiento científico y filosófico, como cuestión central, el tema de la representación. Y esta cuestión central se polariza, en la episteme clásica, en la explicación del paso de un sistema ternario a un sistema binario de signos. En éste «el signo es la representatividad de la representación en la medida en que ésta es representable»<sup>75</sup>, como el mapa, como signo, no tiene más contenido que lo que representa, cuyo contenido, sin embargo, sólo aparece representado por la representación. Este paso de un sistema a otro explica el paso de un tipo de pensamiento a otro.

En el sistema ternario el signo era un medio o una clave de saber y éste, lectura interpretativa y exégesis. En el sistema binario, que es el sistema del pensamiento clásico, al alojarse lo significado en el interior de la representación del signo, éste es coextensivo a la representación misma o pensamiento completo<sup>76</sup>. Por este motivo el pensamiento clásico no es ya traducción, versión ni duplicación reproductiva, sino análisis reflexivo, desdoblamiento reflejo de una representación en otra equivalente, rodeo que la representación establece con respecto a sí misma. Pero este desdoblamiento y este rodeo no hacen sino definir la doble conexión de la representación en las ideas mismas: Una idea es signo de otra porque se establece entre ellas un lazo de representación y porque esta representación puede alojarse en el interior de la idea que representa<sup>77</sup>. La idea, para asociarse semiológicamente con otra, precisa no sólo la capacidad de manifestar en sí misma la otra idea, sino también hacer conocer que se trata de una representación. Este doble carácter es el que señala Foucault con el concepto de *perpendicularidad*, afirmando que la esencia de la representación consiste en aquella. Esta esencia que hace la representación perpendicular a sí misma es lo que posibilita su doble función de *indicación* o relación con un objeto y de «*aparecer*» o manifestación de sí. El pensamiento clásico comprenderá de esta forma ambas funciones: será una indicación intencional del ser y, al mismo tiempo, se manifestará a sí mismo como teoría de las ideas.

La nota de sucesión completa el esquema de la representación Señala su

---

<sup>74</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 71 y 73.

<sup>75</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

<sup>76</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

<sup>77</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 71.

sentido de *discursividad*. La representación es totalidad y unidad, siéndole extraña, en su naturaleza, cualquier sucesión. ¿Por qué Foucault habla en la escena de *Las Meninas* de «formas sucesivas» de la representación? Si la representación es manifestación de sí urge un algo en qué manifestarse. Este algo es el lenguaje. Pero el lenguaje es despliegue, articulación sucesiva, características que, al ahuecar la representación, hacen que la unidad noética se disuelva en un «orden necesariamente sucesivo». «Son las representaciones encerradas en sí mismas, dirá Foucault, las que hay que *desarrollar* en las proposiciones»<sup>78</sup>. El lenguaje es la posibilidad de análisis de la representación en un orden lineal sucesivo que, por naturaleza, no es extraño a la representación. La linealidad sucesiva es desarrollo manifiesto del pensamiento y la razón de hacer imposible la unidad representativa en la manifestación. La traducción, mediante el lenguaje, de la simultaneidad noética en linealidad parte a parte es lo que constituye la «discursividad esencial de la representación»<sup>79</sup> y hace de la representación un discurso representativo. Así la representación queda vinculada, por su indicación con la objetividad del ser y por su manifestación, con la articulación sucesiva de las palabras. El pensamiento clásico como conocimiento representativo no será sino el lugar común de las palabras y las cosas.

Foucault ha empleado el concepto de *ruptura epistemológica* —con anterioridad había sido definido por Bachelard<sup>80</sup>, Canguilhem<sup>81</sup> y Guérout<sup>82</sup>— para explicar el cierre de la organización del saber en círculos epistémicos. En la historia de las ideas cada círculo es independiente de los demás, pero en su interior cada elemento es estructuralmente funcional. Constituye un sistema cuyos elementos se definen por el lugar que ocupan y por sus relaciones mutuas. Mover a uno implica mover el conjunto y cada uno de los demás, de la misma forma que lo que se puede decir de alguno conviene igualmente a los otros del mismo dominio empírico. Lo que conviene en la episteme clásica al lenguaje y a la gramática general conviene igualmente a la necesidad y al aná-

<sup>78</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 87.

<sup>79</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 84. En el artículo de PERRET, H. *Expression et articulation...* Loc. cit. se explican muchos de los conceptos que aparecen en la teoría foucaultiana del discurso representativo. Entre éstos, los conceptos de *articulación*, *signo como marca*, *linearidad* y *espacialización*, *discurso como estructura genética*. Este artículo nos orientaría en la búsqueda de las analogías entre Saussure y Foucault.

<sup>80</sup> Bachelard, a diferencia de Foucault, define distintamente el concepto de discontinuidad, pues alienta una racionalidad científica abierta y progresiva.

<sup>81</sup> CANGUILHEM, G. *La formation du Concept de reflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*. PUF. París; 1958.

<sup>82</sup> GUEROUT, M. *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubien. París; 1953.

lisis de las riquezas, a lo vivo y a la historia natural<sup>83</sup>. Asociar la representación con el lenguaje, haciendo de éste la representación de las palabras y de la gramática general, el discurso de «orden verbal en su relación con la simultaneidad que está encargado de representar»<sup>84</sup>, es también asociarla con la naturaleza, como representación de los seres, y con el deseo, como representación de la necesidad, lo mismo que, respectivamente, con la historia natural como discurso de la naturaleza y con el análisis de las riquezas como discurso del deseo y la necesidad. Tales conexiones funcionales suponen el *postulado de homogeneidad epistemológica* en una época dada. Sin embargo una afirmación de este tipo no es ajena a ciertas reservas<sup>85</sup>.

La representación en la contextura de la episteme clásica comporta una doble función. Constituye su modo de ser en prisma a través del cual se define y se piensa el modo de ser de la lengua, de los seres vivos y de las necesidades. Se establece, en segundo lugar, en clave analítica determinante, con respecto a los dominios empíricos del lenguaje, de la naturaleza y de la necesidad<sup>86</sup>. Esta es una afirmación que esconde la tesis más radical, desarrollada en el pensamiento actual, del «pensamiento-modelador», según la cual el conocimiento modifica en su actividad las cosas mismas que conoce<sup>87</sup>. El propio Foucault la expone muy concisamente, aunque aplicada a la episteme moderna, bajo las formas de «pensamiento-transformador» y de «conocimiento-acción»<sup>88</sup>. Así el discurso representativo conviene igualmente a todos los tipos de saber de la episteme que las ha hecho posibles, hasta el punto de hacer impensable lo que precede en el contexto de lo que sigue<sup>89</sup>, y modula el modo de ser de los objetos que incluye.

---

<sup>83</sup> Creemos que Foucault se refiere a estos tres tipos de saber porque, en el fondo, no hace más que desarrollar el triángulo de Lévi-Strauss: Estructura de parentesco, estructura económica y estructura simbólica del lenguaje.

<sup>84</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 8.

<sup>85</sup> VERLEY (*Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 166) ha apuntado que la idea de competencia entre modelos epistemológicos diferentes en una época dada, es por lo menos igualmente fecunda. Por otra parte Foucault es excluyentemente limitado; pues deja fuera otros aspectos —las artes y las técnicas por ejemplo— que alcanzaron fuerte prestigio en la época clásica (Vid. ROSSI P. *Los filósofos y las máquinas*. Ed. Labor. Barcelona: s/f.

<sup>86</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 207.

<sup>87</sup> El «Principio de indeterminación» de Heisenberg muestra, para el conocimiento físico de la naturaleza, que el concepto de «visibilidad» implica una modificación de las cosas vistas. De igual forma, en un plano sociológico, Popper y sus seguidores sugieren que el conocimiento no reproduce la realidad, sino que impone a la misma categorías que la configuran (Vid. ADORNO y otros. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Loc. cit.).

<sup>88</sup> «Lo esencial es que el pensamiento es para sí mismo y en el espesor de su trabajo a la vez saber y modificación de lo que sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual reflexiona» (*Las palabras y las cosas*, pág. 318).

¿En qué consiste el discurso representativo en la episteme clásica? Foucault lo explica ampliamente al definir lo que es la *gramática general*. Esta establece «la posibilidad de sostener un discurso»<sup>89</sup>. El discurso clásico es un *conjunto representativo* o articulación de unas partes con otras, manteniendo éstas su individualidad al recortar la representación, y *representación duplicada* o designación de la misma representación que representa. Foucault desarrolla ambos aspectos en función de cuatro teorías gramaticales que se apoyan y se oponen al mismo tiempo de dos en dos. Mientras el discurso como conjunto representativo se explica por las teorías de la proposición y de la articulación, el discurso como representación duplicada se comprende por las teorías de la designación y de la derivación. Las cuatro teorías constituyen un rectángulo, cuyos vértices se apoyan y se oponen a sus respectivos contiguos y cuyo punto de intersección de las diagonales está ocupado por el *nombre*. Este punto constituye el lugar del desdoblamiento de la representación haciendo que el nombre sea un «dar representación verbal de una representación» y, a la vez, un «colocarla en un cuadro general»<sup>91</sup>.

Según esta figuración rectangular del discurso en función de las teorías gramaticales, aquél es articulado, atributivo, indicativo y analítico. Por su carácter atributivo o predicativo —puesto de relieve por la vinculación de los elementos de la proposición mediante el verbo *ser*<sup>92</sup>— es posible ligar la coexistencia de los contenidos noéticos de la representación. Estos contenidos —elementos comunes de varias representaciones y manifestados en los nombres— se articulan mediante una red de relaciones complejas de atribución, pero a la vez —factores indicativos y de denominación— hacen posible la relación del lenguaje con las cosas. Para que sea posible aquella red de relaciones urge, desde la experiencia inmediata, un «rumor analógico» de las cosas en sus entrecruzamientos naturales. Además, por ser los nombres elementos

<sup>89</sup> BALAN (Entretiens sur Foucault. Loc. cit. pág. 171) cree que, si esto es posible para la magia y la filosofía por depender de las estructuras formales y arbitrarias del lenguaje, no es tan seguro respecto a la ciencia, en la medida en que ésta encuentra la realidad de las cosas más allá de las formas verbales, de las palabras con las cosas y de las condiciones de percepción. Pese a tales afirmaciones no podemos olvidar que el discurso científico, aparte de su lenguaje especializado está también condicionado por esta misma relación entre las palabras y las cosas. Al menos esto es lo que ha mostrado, aunque debemos marginar las exageraciones al respecto, el relativismo lingüístico (WHORFF, L. *Pensamiento, lenguaje y realidad*. Ed. Seix Barral. Barcelona; 1971).

<sup>90</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 96-97.

<sup>91</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 122.

<sup>92</sup> El tema del verbo *ser* ha sido estudiado en la filosofía del lenguaje actual desde distintas perspectivas. Vide por ejemplo LEFEBVRE, H. *Lenguaje y sociedad*. Ed. Proteo. B. Aires; 1967. SNELL, B. *La estructura del lenguaje*. Ed. Geddes. Madrid; 1971. Para una moderna teoría de la predicación: SEARLE, Jh. *Les actes de langage*. Herman. París; 1972.

del lenguaje, que es esencialmente sucesión no cronológica sino temporalidad convertida en dicción —tiempo espacializado que puede responder de la verdad de las cosas<sup>93</sup>—, es posible el análisis como ordenación lineal (discursiva) de la dispersión representativa.

Conforme a las coordenadas que acabamos de trazar el *discurso clásico* es para Foucault un sistema fundamentado por el verbo ser y organizado por el nombre, sistema que se constituye en el lugar topológico «en el que las cosas y las palabras se anudan en su esencia común»<sup>94</sup>, (*esse et logos convertuntur*). Una concepción de este tipo supone la aplicación del *principio de isomorfismo* que señala la correspondencia ontológica entre categorías lógico-lingüísticas y estructuras de la realidad, con la posibilidad de programar una coincidencia fáctica entre las hipótesis y las regularidades empíricas. De esta forma basta «hablar de las cosas» para saber de ellas, aunque éstas permanezcan en la oscuridad<sup>95</sup>. Pero afirmaciones de este tipo esconden un cierto neopositivismo<sup>96</sup>. En esta línea isomórfica considera Foucault que el discurso es un llamar las cosas por su nombre estricto o, en otras palabras, manifestar el ser de las cosas en los nombres<sup>97</sup>; es decir, el discurso es la estructuración del saber en cuanto ordenación del conocimiento de los seres según la posibilidad de su representación en un sistema de nombres. El discurso representativo en cuanto

---

<sup>93</sup> FOUCAULT se ha referido al hablar de esta sucesión lingüística a un «espacio topológico» que permite las relaciones de atribución (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 120) y HEIDEGGER, M. ha hecho mención del lenguaje como suceso (*Unterwegs zur sprache*. Pfullingen, 1959. pp. 258 ss y 268. Cfr. ORTIZ-OSÉS, A. *Antropología hermenéutica*. Loc. cit.).

<sup>94</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 122-123.

<sup>95</sup> Esta es una postura que algunos han querido ver reflejada en *Las palabras y las cosas*. PROUST, J. (*Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 167), aunque en tono de defensa de Foucault, ha resaltado que en *Las palabras y las cosas*, las cosas están curiosamente ausentes, porque lo único que le interesa es la manera como se habla de ellas. Por otra parte el concepto mismo de «cosas» es un tanto oscuro en la obra de Foucault.

<sup>96</sup> El neopositivismo ha apuntado que la verdadera filosofía no consiste en llegar hasta las cosas, sino en descubrir lo que se dice de ellas (Vid. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*. Ed. Martínez Roca, Barcelona; 1971). En otro sentido se ha resaltado el tono positivista de Foucault. Por ejemplo BON, S. (*Un positiviste désespéré: Michel Foucault*. Loc. cit.) escribe: «La predilección por una reflexión sobre las ciencias no es indiferente; está ligada a la voluntad positivista de esta filosofía (la de Foucault)... Positivista, Foucault se coloca siempre en el momento en que ya pasó todo, aunque, por supuesto, mediante un hábil maquillaje de la realidad, hace de modo que nunca se encuentre sino ante lo que está ya allí». REVAULT d'ALLONES (*Michel Foucault: les mots contre les choses*. Loc. cit.) juega también con el positivismo de Foucault. Si dice, por una parte, que Foucault «se sitúa desde el comienzo más allá de un positivismo ingenuo», añade después que «finalmente... se unirá curiosamente, en ciertos puntos, al positivismo». CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épauisement du Cogito?* Loc. cit.), sin embargo, afirma muy categóricamente que, sólo quienes hablaron antes de leer a Foucault pudieron calificarlo de positivismo.

<sup>97</sup> «La tarea fundamental del discurso es atribuir un nombre a las cosas y nombrar su ser en este nombre» (*Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 125).

saber que analiza y enuncia en la sucesión del lenguaje el ser y el orden de las cosas es *ontología*<sup>98</sup>. *Ontología filosófica* —teoría del conocimiento y análisis de las ideas— en cuanto nombra el ser de toda representación en general; *Ontología científica* —nomenclatura y taxinomia— en cuanto lengua bien hecha<sup>99</sup> que atribuye a cada cosa el nombre que rigurosamente le conviene. De esta forma Foucault ha asegurado la unidad de la ciencia y su objetividad al hacer converger en un lugar común el *esse* y el *logos* (= doble convergencia de pensamiento y lenguaje).

#### 2.4.—*El agotamiento de la representación o el análisis de la duplicación empírico-trascendental*

Otra ruptura y otra episteme, una nueva configuración y nuevos cambios con recientes aportaciones y el desvanecimiento de implicaciones antiguas. Entre éstas, la del lenguaje como enlace indispensable entre la representación y los seres; entre aquéllas, una historicidad profunda que penetra en el corazón de las cosas. El establecimiento de nuevas positivities urge la clausura del pensamiento clásico y del discurso representativo paralelamente al fin de la dinastía de la representación. Una nueva episteme comporta nuevos interrogantes. Entre los mismos: ¿cuál es el modo de ser de las nuevas empiricidades que excluye la representación y su discurso correspondiente? Si el modo de ser de la representación era el prisma a través del cual se definía y se pensaba el modo de ser de la lengua, los seres vivos y las necesidades, ¿a través de qué prisma tiene ahora que definirse y pensarse el modo de ser de aquellas empiricidades? Si la representación constituye la clave analítica de los dominios empíricos del lenguaje, de la naturaleza y de las riquezas, ¿cuál es la clave analítica en la episteme moderna si la representación ha sido desbordada y agotada?

Las configuraciones propias de cada positividad se modifican ampliamente de una episteme a otra. Desaparece el papel del nombre para dar lugar a los sistemas de flexión; el carácter, en los seres vivos, es sustituido por la función y las riquezas, en el nivel de lo económico, por la producción. Paralelamente los principios organizadores del nuevo espacio empírico son relevados. La caracterización universal de una taxinomia general y de una mathesis de lo inconmensurable es suplantada por la identidad de la relación y de la fun-

---

<sup>98</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 125. Vid. también: PARRET, H. *Lenguaje and Discourse*. (Janua linguarum, Series minor: 119). The Hague. París; 1971.

<sup>99</sup> CONDILLAC, E. B. *Lógica*. Ed. Aguilar. Madrid; 1964, pág. 146-147.

ción de la analogía y de la sucesión. Es el despliegue temporal de las analogías que relacionan unas con otras a las organizaciones distintas. Y estos principios de analogía y sucesión —en el fondo principios históricos, no como registro de hechos, sino condición de nuevas empiricidades— imponen sus leyes al análisis de la producción, de los seres organizados y de los grupos lingüísticos. Esto es, la producción, la organización de los seres, el lenguaje, son objetos de conocimiento, dominios particulares de la objetividad y realidades históricas. Es la historia la que se presenta ahora como modo de ser de la empiricidad en sustitución de la representación. El discurso moderno, por tanto, no puede tener la misma estructura que el discurso clásico. Las palabras y las cosas no se entrecruzan ya en la representación, sino que las palabras se han acercado a las cosas; se han cosificado, en cierto modo, situándose, en su objetivación, en un balanceo tensional que va de un más-acá a un más-allá de la representación. En otras palabras: las nuevas empiricidades se determinan por una cierta «arquitectura interna» que constituye, por su *más-acá* de las cosas la empiricidad de las mismas y, por su *más-allá* de la representación, las condiciones exteriores de posibilidad de aquéllas. Es posible de esta forma un *tema trascendental* y un *campo empírico* nuevo cuya definición cae fuera del horizonte de la representación. Esta ya no es la transparencia que se abre sobre su propio espacio desde el interior, sino que es en el nuevo contexto un fenómeno de orden empírico y un objeto más del saber. La representación, de *red* configuradora de los elementos, que era en la episteme clásica, ha pasado a ser uno de los elementos que componen el campo epistemológico moderno. En realidad, por tanto, más que hablar de otro modo de ser de nuevas empiricidades, de lo que se trata es de otra configuración de las mismas en un horizonte epistémico a causa de la inversión de sus relaciones con la representación.

Antes las riquezas, las especies naturales, las palabras, eran «representaciones duplicadas», representaciones que designaban analíticamente otras representaciones en busca de un sistema estructural. En la episteme moderna son objetividades. El trabajo/producción se funda en condiciones que son también exteriores a su representación (progreso de la industria, acumulación de capital, división de tareas, etc.). En la organización de los seres los caracteres no son ya tampoco análisis de la representación en busca de un orden representativo, sino funciones de confrontación irreductibles a un juego de representaciones. El lenguaje y las palabras no pueden interrogarse a partir de sus valores representativos como elementos virtuales del discurso; no están constituidos por representaciones y sonidos que se ordenan entre sí de acuerdo con vínculos noéticos. El lenguaje y las palabras están ahora configurados por elementos formales que, agrupados en sistema, imponen un régimen ajeno al

de la representación; se conforman por un mecanismo interior que los modula e historiza.

Lo dicho hasta aquí no quiere significar que la representación no juegue papel alguno; más bien quiere decir que en el modo de ser de las nuevas empiricidades del discurso no tiene ya la fuerza de representar. Aquéllas son estructuras que representan a partir de su envés interior, de «un volumen interior y necesario cuyos valores representativos no son sino la cara externa, centelleante y visible... depósito exterior a la periferia»<sup>100</sup>. No es posible, por tanto, un «lugar común» a las cosas y a la representación que justifique la simultaneidad de las regularidades empíricas y de las reglas esenciales. Frente a la coexistencia en un lugar topológico de palabras y cosas y de la definición común a las cosas y al conocimiento, se dan en la episteme moderna las cosas con su organización propia y *después* la representación en la que aquéllas se anuncian a una subjetividad, a una conciencia que se esfuerza por saber.

Desde el momento que se cumple «la retracción del saber y del pensamiento fuera del espacio de la representación»<sup>101</sup>, el prisma desde el cual pueden pensarse las empiricidades no puede ser la representación. No cabe aquella *ontología* que, al nombrar las cosas, definía su ser y analizaba su representación, sino una *metafísica* que, al interrogar «más allá de la representación todo lo que es la fuente y el origen de la misma»<sup>102</sup>, disuelve el campo homogéneo del discurso representativo; en el fondo, el agotamiento del principio de isomorfismo. Disuelta la homogeneidad entre las categorías lógico-lingüísticas y las estructuras de la realidad, la nueva metafísica comporta dos formas de pensamiento. Una, la interrogación crítica de las condiciones de relación entre las representaciones por el lado que las hace posibles. Otra, la pregunta por las condiciones de las representaciones del lado del ser. En el primer caso se inquiere por el campo trascendental en el que el sujeto, que nunca se da a la experiencia por no ser empírico, determina en su relación con un objeto las condiciones formales de la experiencia. En el segundo caso se buscan las condiciones de posibilidad de la experiencia desde el objeto y de la existencia. Es una «cierta manera moderna» de conocer las empiricidades según la cual el pensamiento no puede fundar las síntesis en el espacio de la representación, sino en el campo trascendental de la subjetividad. En realidad Foucault, des-

---

<sup>100</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 233.

<sup>101</sup> FOUCAULT M. Loc. cit. pág. 238.

<sup>102</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 238.



montando la «crítica de la razón pura», construye otro kantismo<sup>103</sup> en el que los trascendentales no son formas aprióricas de la razón pura, sino los «semi-trascendentales» a priori-históricos: la Vida, el Trabajo, el Lenguaje. Y éstos constituyen la clave configuradora de todos los dominios empíricos. La ontología clásica ha cedido el puesto a una metafísica de la duplicación empírico-trascendental: Una filosofía crítica del sujeto trascendental y unas filosofías precríticas del trabajo, de la vida y del habla. Esta metafísica de la duplicidad agota la unidad universal del discurso representativo y permite, por una parte, aislar las formas puras del conocimiento —a despecho de todo saber empírico para formalizar lo concreto— y, por otra, ligar los dominios empíricos a reflexiones sobre la subjetividad y la finitud humanas.

El discurso que aseguraba el orden lineal de las representaciones no es ya posible porque el lenguaje tampoco responde a un *tiempo-de-dicción*. Es, en este nuevo contexto, uno de tantos objetos constituidos y depositados por la historia; es una objetividad cuya disposición expresa distintos modos de ser (objeto, texto, forma universal, acto de escribir)<sup>104</sup>. Urge otro discurso que haga posible en su discursividad la correspondencia, aunque oscilante, entre lo que se da en la experiencia y lo que la hace posible. En otros términos: se resaltan las condiciones del como del suelo y de los límites en que las cosas en su positividad pueden darse a la representación. Pero lo que de ninguna forma debe confundirse en el nuevo discurso es lo dado en la experiencia con sus condiciones de posibilidad. La razón de esta no-confusión no es otra que la imposibilidad de identificar en la representación el ser de las cosas y el lenguaje, (*esse et logos non convertuntur*). El *esse* y el *logos* no convergen en un lugar común, como no convergen tampoco en la naturaleza del *logos* = pensamiento/lenguaje. Por este motivo el discurso moderno mantiene paralelamente (hemos pasado de la convergencia al paralelismo) el nivel empírico y el nivel trascen-

<sup>103</sup> CANGUILHEM, G. (*Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* Loc. cit. pag. 146) ha escrito que Foucault no ha hecho sino extender la obligación de no-cartesianismo y de no-kantismo a la reflexión filosófica siguiendo el modelo de la epistemología no-cartesiana y de la analítica no-kantiana que G. Bachelard había formulado en sus obras *Le nouvel esprit scientifique* y *La philosophie du non*. Nosotros, sin embargo, más que de un no-kantismo preferimos hablar, como indicamos en el texto, de un «nuevo-kantismo»; pues, con otros elementos se sirve Foucault, no obstante, de esquemas kantianos. Más adelante volveremos a encontrarnos con los mismos, aunque desde otra perspectiva.

<sup>104</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 296. Sin embargo, la tesis foucaultiana de que «a principios del siglo XIX, habiéndose separado la ley del discurso de la representación, el ser del lenguaje quedó como fragmentado» (pag. 298), no es una tesis históricamente aceptada por todos. BERNAL, O. (*Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Loc. cit. pag. 147) llama la atención sobre que esta tesis foucaultiana, al menos en literatura, es inaceptable porque la fragmentación del ser del lenguaje es el rasgo típico del siglo XX, cuando el lenguaje deja de estar sostenido por el ser.

dental. El primero esconde en el interior del lenguaje lo que en el discurso clásico funcionaba en relación con las cosas (representadas) y las palabras (representativas). En el nivel trascendental se liberan las cosas de la representación en cuyo interior estaban presas para representar un papel en el horizonte de la exterioridad que, por este motivo, necesita ahora ser justificado.

Frente a la ontología del pensamiento clásico que duplicaba la simultaneidad de la representación al comprender (prender conjuntamente) las cosas y las palabras, se alza la analítica del pensamiento moderno que mantiene simultáneamente el Doble; es decir, el rodeo de lo Mismo y de lo Otro, de lo disperso y aparente con lo interior y extraño. Es un discurso empírico-trascendental que, en un juego de dispersión, recoge lo Mismo (historia del orden de las cosas) en los dos extremos de sí mismo<sup>105</sup>: empiricidad y subjetividad trascendental.

### 3.—EL HOMBRE EN LA DEMIURGIA DEL SABER

#### 3.1.—*De la ontología de la re-presentación a una dialéctica de la «y»*

El análisis de los juegos de la representación nos permite ya resumir algunas conclusiones.

1). La conexión entre representación, lenguaje y filosofía en la episteme clásica ha dado lugar a un saber unitario —filosofía y ciencia— bajo la unidad general de una ontología, que era una nueva (=re) presentación de lo ya presentado. La ontología era una unidad de superficie fundamentada en la unidad subyacente de la episteme o «sistema articulado de una mathesis, de una taxinomia y de un análisis genético<sup>106</sup>, como posibilidades respectivamente de instaurar un orden general, de representar el universo visible en un cuadro sistemático y unívoco, y de reconstruir las apariencias más complejas desde elementos simples. La articulación epistémica clásica cerrada e incomunicada con la anterior y posterior<sup>107</sup> explica la base común de los sistemas filosóficos y su histórica diversidad individual: «Ha hecho surgir estas figuras nuevas que son la probabilidad, el análisis, la combinatoria, el sistema y la lengua

---

<sup>105</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 331.

<sup>106</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 80.

<sup>107</sup> Ya hemos notado anteriormente ciertos reparos a este principio de homogeneidad epistemológica. Pero, incluso, la situación cronológica de las rupturas que señala Foucault y la cualificación de las discontinuidades tienen sus puntos discutibles. Basta leer a CASSIRER, E. (*La filosofía de la Ilustración* FCE. México; 1972) para darse cuenta de las diferencias al respecto.

universal (se refiere Foucault a las diferencias con el Renacimiento)... como una red única de necesidades... y ha hecho posible esas individualidades que llamamos Hobbes, Berkeley, Hume o Condillac»<sup>108</sup>.

2). La disolución en la episteme moderna del campo homogéneo de las representaciones ordenables ha roto la conexión entre representación, lenguaje y filosofía. Siendo la representación y la filosofía básicamente unidad se apartan de un lenguaje que aparece en este momento según múltiples modos de ser. La unidad de los conocimientos en la episteme clásica se apoya en la única ley del lenguaje que permitía «dar signos adecuados a todas las representaciones... y establecer entre ellas todos los lazos posibles... y recoger la totalidad del mundo en sus palabras»<sup>109</sup>. La correspondencia entre signo y representación, la vinculación entre representaciones y el repliegue del mundo en las palabras bajo la ley general del lenguaje, es lo que en la episteme moderna se desmorona. Aquellos elementos son suplantados por la ley de la duplicación, que separa el conocimiento de las positividads empíricas de sus condiciones de posibilidad garantizadas por una reflexión trascendental.

3). La disolución de la representación y la duplicación del conocimiento ha roto también la unidad de aquella ontología científico-filosófica, sustituyéndola por una analítica que hurta la ciencia a la filosofía. Pero la ley de la duplicación empírico-trascendental duplica también el campo ya separado de la ciencia y de la filosofía.

En la ciencia se establece la separación entre ciencias formales —dependientes de la lógica y de las matemáticas— y las ciencias deductivas. Esta escisión plantea el dramático problema epistemológico de buscar una solución a aquella fragmentación. Epistemológico, por justificar una fundamentación formal de la ciencia. Dramático, por tropezarse con la imposibilidad de reconstruir el campo epistémico unitario. El resultado es «la consideración de una matematización importante como un retorno a las trivialidades de la Ideología»<sup>110</sup>.

En la filosofía sucede otro tanto: un corte según la línea de las formas puras de un conocimiento analítico o sintético y según la línea de posibilidad de un conocimiento a priori o a posteriori; un corte que marca las posibles relaciones entre la empiricidad y el fundamento trascendental de su conociemien-

---

<sup>108</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. 69.

<sup>109</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 90.

<sup>110</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 242.

to. Esta es la filosofía que Foucault califica con las expresiones *fundamentar* y *develar*<sup>111</sup>, ejemplificándolas respectivamente en la filosofía de Fichte y de Hegel. En la primera, las leyes puras y universales del pensamiento fundamentan genéticamente el dominio trascendental<sup>112</sup>, mientras que en la segunda, al revelar la autoconciencia como espíritu, se desvela un campo empírico-trascendental a la vez en el que, por el carácter intersubjetivo de la conciencia<sup>113</sup>, se establece una ecuación, desde los grados más ínfimos del conocimiento, entre el Yo y el Nosotros y viceversa<sup>114</sup>. Foucault señalará a Husserl la labor de fijar los límites de conocimiento empírico con las formas concretas de la existencia, tal como se dan en el saber empírico. Pero esto será ya esbozar una *antropología*, como lo era también del lado de la ciencia, primero en A. Smith<sup>115</sup> y después en Ricardo<sup>116</sup>, al conexionar el semitrascendental que es el trabajo, no con un orden de representaciones, sino con las situaciones empíricas de la vida (costo de producción, hambre, escasez, rentabilidad de las tierras, salario del obrero, beneficios del empresario, etc.).

La fractura que escinde el campo del saber en ciencia y filosofía no es sino el esquema general desde cuyas bases hay que enfocar el caso concreto de la filosofía y de las ciencias humanas. En éstas el hombre es sujeto y objeto de su reflexión. Por este motivo, en la episteme moderna el modo de ser del hombre y la reflexión sobre él son correlativamente funcionales hasta el extremo de que los rasgos que caracterizan al hombre son a la vez los que definen la reflexión que se dirige a él. En otras palabras: el rasgo esencial del hombre como «figura del saber» moderno no es sino la dimensión trascendental de una interrogación sobre los límites del conocimiento<sup>117</sup>. Pero, puesto que la «figura» del hombre aparece en una fecha determinada —«antes del fin del siglo XVIII, el hombre no existía»<sup>118</sup>—, el sentido de su aparición debe aclararse determinando el alcance de su olvido en la episteme clásica y, después, señalando las razones de su aparición. La aparición de la figura del hombre como otra de

<sup>111</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 243.

<sup>112</sup> Véase una selección bibliográfica en TILLIETTE, X. *Bulletin de l'idéalisme allemand*. Archives de Philosophie; 30 (1967) pp. 578-622.

<sup>113</sup> VALLS, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Ed. Estela. Barcelona; 1971.

<sup>114</sup> HEGEL, G. W. *Fenomenología del Espíritu*. FCE. México; 1971.

<sup>115</sup> SMITH, A. *Investigaciones sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. FCE. México; 1958.

<sup>116</sup> RICARDO, *Principios de economía política y tributación y obras y correspondencia*. FCE. México; 1959.

<sup>117</sup> VERLEY, S. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pag. 115.

<sup>118</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 300.

tantas empiricidades de la historia explica la elaboración de una filosofía de la infinitud en la episteme clásica, dentro de la homogeneidad epistemológica de los conocimientos y de la reflexión, y justifica la presencia, en la época moderna, de las ciencias humanas con perjuicio de una filosofía unitaria.

La razón de ser de una filosofía duplicada debe buscarse en el mismo hombre, que es en su finitud un ser radicalmente duplicado. La dialéctica de la «y», frente a la ontología de la *re-presentación*, es la clave que explica el saber y el hombre en sus respectivas duplicidades. Es el juego, dirá Foucault, de una dialéctica y una ontología sin metafísica<sup>119</sup> que dispersa y recoge a la vez entre sus extremos de finitud al hombre como pensamiento y como impensado; al saber, como positividad y como fundamentalidad. Hombre y saber, identificados en la duplicación empírico-trascendental por esta dialéctica de la «y» que diversifica y separa irremediabilmente, pero que paradójicamente recoge y acerca superando las diferencias. Esta es la gran paradoja de la dialéctica foucaultiana en la que «*lo Lejano es también lo más Próximo*»<sup>120</sup>.

### 3.2.—Hombre y filosofía en la episteme de la representación

¿Qué papel juega el hombre, la filosofía y las ciencias del hombre en la coherencia de posibilidades e imposibilidades de la episteme clásica?

La filosofía juega un papel preponderante porque es una metafísica universal cuya exterioridad epistemológica coincide con la homogeneidad de la contextura epistémica clásica. El hombre como empiricidad positiva de la finitud no existe dentro de las coordenadas estructurales del campo del saber clásico. Puede darse como género o como manifestación de la naturaleza humana integrada en la naturaleza de las cosas. No existen unas ciencias humanas que aislan al hombre como lugar específico. Las doctrinas sobre el ser viviente, sobre el lenguaje y sobre las riquezas, pueden incluir contenidos humanos —la corporeidad, el deseo, la imaginación, por ejemplo— como aspectos parciales de sus diferencias individuales aunadas en la identidad de la representación; pero no al hombre, objeto de su investigación y sujeto de la misma. No son, por tanto, ciencias humanas. Son simplemente ciencias de las cosas en las que, como parte de estas cosas, transparentan en su campo aspectos humanos.

Para Foucault la filosofía es, en su esencia, unidad que es excluye de todo lo que puede darse bajo múltiples modos de ser<sup>121</sup>. Esta concepción encaja con

<sup>119</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 330.

<sup>120</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 330.

<sup>121</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 296.

la idea más general de saber como «campo homogéneo» que orienta todo conocimiento al establecimiento de las diferencias para definir las por su instauración en un orden universal. La filosofía es, en esta línea, un *corpus* unificado de conocimientos. Pero ésto, típico de la filosofía, es válido también para los conocimientos matemáticos, taxinómicos, para las ciencias naturales y para la teoría del lenguaje. En realidad todos estos conocimientos son status de superficie que transparentan la unidad subyacente de la episteme que los sustenta y traducen a niveles individuales la posibilidad universal de una ordenación unitaria. Por estos motivos la filosofía de esta época era metafísica solidaria del lenguaje<sup>122</sup> que, en la discursividad de la representación, captaba lo infinito. Foucault cree no sólo en la posibilidad de tal metafísica sino en su necesidad<sup>123</sup>. Posible, porque los contenidos empíricos se alojan en el interior de la representación y sólo en este lugar epistémico encuentran su verdad, al definir el modo de ser común a las cosas y al conocimiento<sup>124</sup>. Necesaria porque la finitud se aloja no en el interior de los contenidos que son dados en un saber limitado, sino en el interior mismo del pensamiento de lo infinito. De esta suerte, a los contenidos empíricos no era posible conocerlos inmediatamente, sino sólo en la anterioridad al conocimiento que éste mismo pudiera tomar de su empiricidad. Es decir, en el pensamiento clásico de la finitud es un dar cuenta de la forma negativa que es el conocimiento limitado respecto a otras formas finitas como el cuerpo, la necesidad y el lenguaje, la manifestación de cuya finitud sólo podía venir dada en la unidad de la infinitud del orden universal instaurado por la representación. La filosofía no es así una filosofía de los seres ni del ser en su sentido óntico, sino ontológico; es decir, del ser en cuanto viene expresado en la representación. Pero tampoco la filosofía se pregunta por la representación como objeto analizable, sino que, dándola por supuesta, recorre su dominio alojando en él todo el saber. Así es posible un pensamiento universal que, plegando todo conocimiento a la representación, formula el saber de las leyes que organiza y se constituye en «saber de todos los saberes»<sup>125</sup>.

En la configuración que acabamos de esbozar el hombre aparece como el *limite* que da cuenta, por una parte, de la existencia de los contenidos empíricos y, por otra, de la imposibilidad de su conocimiento inmediato<sup>126</sup>. Y preci-

---

<sup>122</sup> DERRIDA, J. ha mostrado la solidaridad inalienable entre lenguaje y esencia, resaltando que la categoría de los signos es prototípica para la metafísica (*De la grammatologie*. Ed. Minuit. París; 1967. Hay edc. española en Ed. Siglo XXI. México; 1971).

<sup>123</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 308.

<sup>124</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 235.

<sup>125</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 236.

<sup>127</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 300.

samente por su carácter de límite no puede constituirse en objeto específico de ciencia; queda absorbido en la comunidad homogénea sin líneas de aislamiento. No cabe «un dominio propio específico del hombre»<sup>127</sup> y, en consecuencia, constituir su existencia en *problema*<sup>128</sup>, porque el límite, que es, coincide igualmente con su conciencia de producir las ideas de todos los seres en cuyo seno se define como vivo, hablante y necesitado. Esta duplicidad de funciones es la que resalta Foucault al referirse al concepto de *naturaleza humana* en su vinculación al concepto más general de *naturaleza*. Dentro de su oposición —la naturaleza resalta la diferencia en el continuo ordenado de seres, mientras la naturaleza humana urge la identidad en la cadena de representaciones— ambos aspectos son funcionales porque «la cadena de los seres se convierte en discurso ligándose a la naturaleza humana y a la serie de representaciones», por «el juego de la naturaleza» común a los seres y al hombre. La naturaleza humana puede dar cuenta de la naturaleza; pero a la vez queda absorbida en ella como en su lugar natural. Así, la historia natural, la gramática general o la teoría de las riquezas reconocen al hombre y se refieren a él como a una especie o utilizan las nociones antropológicas de necesidad, deseo, imaginación, etc.; pero ninguna tiene «conciencia epistemológica del hombre como tal», conciencia que permita «una ciencia clásica del hombre»<sup>129</sup>.

El hombre como ser vivo es un lugar de clasificación natural, pero no una propiedad clasificable. La naturaleza humana como espacio homogéneo con la naturaleza compone un campo unitario de visibilidad, pero, por esta razón, es ajeno a constituirse en «tema del saber». A través de la naturaleza humana el pensamiento clásico no habla del hombre, sino que éste se reduce a una «ilustración»<sup>130</sup> representativa de aquélla. Al anudarse la representación y el ser, el *sum* del *cogito* clásico es diferente de éste, aunque ambos se identifican en el interior del discurso representativo. El *sum* excluye el planteamiento de cualquier problema de existencia humana en sí<sup>131</sup>. Lo que pretende Foucault es poner fuera de juego la primacía del *cogito* como base de toda reflexión filosófica cuya textura es la de un pensamiento que se piensa a sí mismo. Esta filosofía es la que encierra Foucault en los límites de la episteme clásica entre la metafísica de Descartes y la crítica de Kant.

<sup>128</sup> CANGUILHEM, G. *Mort de l'homme ou épuisement du Cogito?* Loc. cit. pag. 141.

<sup>129</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 300.

<sup>130</sup> VERLEY, E. *Entretiens sur Foucault*. Loc. cit. pág. 155.

<sup>131</sup> La interpretación existencial del *cogito* cartesiano en su relación con el *sum*, incluso sin calcular la posibilidad histórico-textual de variar la fórmula tantas veces repetida por la de «*cogitans sum*» (HISCHBERGER, J., *Historia de la filosofía*, t. II, Ed. Herder, Barcelona: 1956, pág. 8), se opone de extremo a extremo con la concepción de Foucault.

Si en la episteme de la representación el *sum* —posibilidad de significar existencia— se nivela con el *cogito* —exclusión de aquella posibilidad— ¿qué sentido tiene una filosofía sin hombre?

Positivamente significa que es sólo *conocimiento reflexivo*. Un conocimiento que empareja representaciones entre sí, recortando las cosas representadas en una generalidad. El hombre no cabe en una filosofía cuyo discurso, por la espacio-linealidad del lenguaje<sup>132</sup>, es el lugar común de la representación y de las cosas, porque, pese al análisis de la naturaleza humana (sensaciones, imaginación, pasiones, su lugar en el universo, etc.), lo que realmente se analiza son las propiedades y formas de la representación que permiten el conocimiento en general. En esta línea interpretará Foucault la psicología del empirismo del siglo XVII<sup>133</sup> y la metafísica del racionalismo clásico<sup>134</sup>, resaltando su imposibilidad de elevar al hombre a objeto de saber, pese a situar a los humanos en un lugar de privilegio en el orden del mundo. En el fondo, lo que quiere resaltar Foucault es que su filosofía es una auténtica filosofía natural, pero excluye toda filosofía antropológica.

Negativamente, la filosofía clásica significa que no es *pensamiento objetivo* en el sentido de constituir la naturaleza humana en objeto de saber y en sujeto del mismo. Y esto no es posible porque, según Foucault, en el punto de entrecruzamiento entre la naturaleza y la naturaleza humana no se alza la figura del hombre como una positividad que permita la interrogación de su existencia, sino el lenguaje como lugar de encuentro y de vinculación.

### 3.3.—El 'sueño antropológico' o una filosofía de nivel mixto

La relación vinculante de lenguaje y representación garantiza la posibilidad en la episteme clásica del discurso filosófico. La desvinculación de aquella relación hace aparecer la figura del hombre en el lugar del lenguaje. Esta es una afirmación un tanto gratuita si se olvida el concepto de *demiurgia-del-saber*. Foucault desarrolla su significado en *Las palabras y las cosas*; pero, muchas

---

<sup>132</sup> El concepto de una discursividad espacio-lineal como puesta en forma de una sucesión sintagmática de hechos lingüísticos conexiona la filosofía de Foucault con la lingüística de Saussure. Y esta espacio-linealidad es la que explica cómo la discursividad no es recuperable por una morfología de formas, sino sólo por una ana-gramática. (Para la problemática de los anagramas en Saussure, vid. STAROBINSKI, J. *Les mots sous les mots. Les Anagrammes de F. de Saussure*. Gallimard. París; 1971.

<sup>133</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 310.

<sup>134</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pág. 309. Un reciente estudio sobre la «mathesis» y la metafísica es el de PERINE, R. «Mathesis universalis» e metafísica nel metodo cartesiano. *Giornale di Metafisica*. 2-3 (1973), pp. 159-207.



veces, sus afirmaciones están faltas de sentido crítico. El acotamiento de este sentido crítico es lo que ha pretendido el *Círculo de epistemología* de la Escuela Normal Superior de París, al interrogarle sobre los conceptos de episteme, ruptura epistemológica, arqueología, doxología, historicidad y finitud. A las respuestas a tales cuestiones es preciso acudir para garantizar las afirmaciones de *Las palabras y las cosas*.

La *demiurgia-del-saber* no es sino el sentido activo que comportan las «formaciones discursivas» y los «sistemas de positividades» según el sentido, indicado ya con anterioridad, de un pensamiento que en su trabajo es saber y transformación del modo de ser de lo que se reflexiona. Si la morfología del saber consiste en un sistema de positividad manifestado en la unidad de una formación discursiva; si el sistema de positividad no es una dialéctica de leyes de inteligibilidad, sino de leyes de formación de conjuntos teórico-culturales (de objetos, de tipos de formulación, de opciones teóricas estructuradas en instituciones, técnicas, conductas, actividades políticas, científicas y literarias)<sup>135</sup>, la *demiurgia-del-saber* no es sino la determinación de las condiciones exteriores de aparición de conjuntos discursivos y de figuras epistemológicas. La biología, la economía, la ciencia gramatical, la ciencia médica o la filosofía, como «formaciones discursivas» según los suelos de positividad y de epistemologización no son sino efectos de superficie que manifiestan variada, pero unitariamente en conexión, el sistema de positividades de una epistena. El hombre, en cambio, es una figura positiva, no una «formación discursiva», «una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado»<sup>136</sup>. Por estar del lado de la positividad es un factor epistémico que puede ser manifestado por una «formación discursiva» y, por tanto, constituirse en a priori histórico de la posibilidad de aquélla. Pero el hombre es una positividad privilegiada porque puede ser a la vez sujeto y objeto de la formación-discursiva que lo manifiesta.

Por qué el hombre aparece en la época moderna queda en parte explicado por su ausencia en la episteme clásica: la razón no es otra que el cambio de la configuración que ha permitido una nueva disposición del saber. El hombre, como otras positividades, no es un hecho autóctono, sino, como hecho de un saber, vinculado a otros del mismo campo. Como el campo epistémico clásico estaba cubierto —siempre según Foucault— totalmente por la representación y el lenguaje, no había intersticios vacíos que permitieran otras positividades. El

<sup>135</sup> FOUCAULT, M. *Respuestas al Círculo de Epistemología*. Loc. cit. pág. 258. También *L'Archeologie du savoir*. Loc. cit.

<sup>136</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 300.

<sup>137</sup> No está tan claro como cree Foucault que la historicidad estuviera ausente del saber del siglo XVIII. Vid. CASSIRER, E. *La filosofía de la Ilustración*. Loc. cit.

conjunto de enunciados del discurso clásico no pudo, por tanto, elegir por objeto de conocimiento su propio sujeto, porque la coherencia de aquél se funda en la organización del lenguaje con la representación, mientras que la positividad del hombre se basa en la historicidad y en la finitud<sup>137</sup>. Y esta historicidad y finitud han posibilitado la figura del hombre porque han configurado su existencia en la textura de su fisiología, en el horizonte de su trabajo y han alojado su pensamiento en un lenguaje poliédrico. Han convertido al hombre en una figura de la finitud que, como tal, cabe en una analítica de la finitud; pero se excluye de una filosofía universal de la infinitud. El hombre, saliéndose de la representación, se ha cosificado y se ha situado entre las cosas: «con su poder de darse representaciones, surge en un hueco creado por los seres vivos, los objetos de cambio y las palabras cuando, al abandonar la representación que había sido hasta ahora su lugar natural, se retira a la profundidad de las cosas»<sup>138</sup>.

Pero la situación del hombre en aquel hueco es ambigua porque sólo puede manifestarse a través de las empiricidades que lo ahuecan y, al mismo tiempo, éstas se revelan como modos de ser del hombre. En una dirección el hombre está dominado por el trabajo, la vida y el lenguaje, siendo estas empiricidades las únicas que facilitan el acceso a aquél. En otra perspectiva, puesto que el hombre piensa, se revela en forma de un ser que es subyacentemente un ser vivo, un instrumento de producción y un vehículo de palabras. Se revela como un ser finito en el lugar de las cosas finitas que lo enmarcan y a la vez como el ser que manifiesta la finitud de aquéllas a través de su finitud. Por esta razón el modo de ser del hombre se constituye en el a priori histórico presente en la finitud de las cosas empíricas y base de todas las positivities. La historicidad que arrastra en su ausencia la finitud conviene primordialmente al hombre y por analogía a las otras cosas. Así la aparición del hombre es simultánea de la configuración de la biología, la economía y la filología, configuraciones que desalojaron las cosas del espacio representativo para darles morada en la positividad de la vida, de las formas de producción y de un lenguaje poliédrico. Y el hombre, lugar natural de la finitud y cosa finita entre las cosas finitas, puede ser «aquello a partir de lo cual todo conocimiento podía constituirse en su evidencia inmediata y no problemática»<sup>139</sup>. Las cosas por su finitud y por su historicidad apropiada sólo pueden manifestarse a través de la historicidad propia del hombre y de su esencial finitud. Todo análisis de las cosas

---

<sup>138</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 304.

<sup>139</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 335.

esconde siempre un fondo antropológico. Montar una teoría de la producción o del origen de las lenguas, por ejemplo, es partir siempre de los supuestos dogmáticos de la existencia de un hombre que trabaja y de grupos de hombres que hablan. Una capa de subjetividad se extiende por debajo de las cosas que componen los diferentes objetos de cualquier «formación discursiva». Desde este ángulo de visión insistirá Foucault que el dogmatismo ha sido suplantado por un «sueño antropológico» más profundo.

El análisis del modo de ser del hombre en vez de mostrar su alojamiento y el de las cosas que arrastra en el espacio de la representación, que le es totalmente ajeno, manifiesta la posibilidad de cómo las cosas se dan a la representación y en qué límites pueden aparecer en una positividad mucho más fuerte que la que aclara la percepción. Este ángulo de situación soportará la misma duplicación empírico-trascendental que introdujo en el sistema general la ausencia de la representación<sup>140</sup>. El hombre en su radical finitud será pues un duplicado empírico-trascendental, que garantizará desde su modo de ser positivo la duplicidad empírico-trascendental de las formaciones discursivas que sustenta. Una primera aproximación analítica a su modo de ser muestra ya la duplicación. En principio, el análisis del cuerpo descubre, entre otras notas, una *naturaleza* del conocimiento humano que puede ser manifestada en sus contenidos empíricos. Después, un análisis a modo de «dialéctica trascendental»<sup>141</sup>, mostrando que aquel conocimiento tiene su propia historicidad que puede ser dada a la vez al saber empírico y prescribirle sus formas. Una analítica de este tipo comporta otro tipo de discurso distinto del discurso representativo. Foucault lo describe con estas palabras:

«Un discurso cuya tensión mantendría separado lo empírico y lo trascendental, y permitiría, sin embargo, señalar uno y otro a la vez; un discurso que permitiría analizar al hombre como sujeto, es decir, como lugar de conocimientos empíricos pero remitidos muy de cerca a lo que los hace posibles y como forma pura inmediatamente presente a los contenidos; en suma, un discurso que desempeñaría, en relación con la casi estética y la casi dialéctica, el papel de una analítica<sup>142</sup> que las fundamentaría a la vez en una teoría del sujeto y les permitiría quizá articularse en este tercer término, intermediario, en el que se enraízan a la vez la experiencia del cuerpo y la cultura»<sup>143</sup>.

---

<sup>140</sup> Véase el apartado «2.4.—El agotamiento de la representación o el análisis de la duplicación empírico-trascendental», en el que se encontrarán justificadas las afirmaciones aquí expresadas.

<sup>141</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pág. 310.

<sup>142</sup> Notemos otra vez el «otro kantismo» a que ya nos hemos referido en la nota 103.

La instauración del hombre como duplicado empírico-trascendental se constituye en «*postulado antropológico*»<sup>144</sup> de una analítica de la duplicación que hace imposible la compatibilidad del hombre con una metafísica de la unidad que, por otra parte, es filosofía de la naturaleza. Se impone otra filosofía que viene exigida desde dos puntos de vista:

a) Por una parte, la positividad de la vida, de la producción y del trabajo centra el carácter limitado del conocimiento. Mientras en la episteme clásica se daba una correlación entre una metafísica de la representación y un análisis de los seres vivos, en la episteme moderna, la analítica de la finitud, bajo las formas de reflexión sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, constituye filosofías de lo concreto que denuncian parallogismos e ilusiones de una metafísica general que, por esta razón, debe ser terminada y suplantada. Foucault es muy conciso al respecto: «la filosofía de la vida denuncia una metafísica como velo de ilusión, la del trabajo la denuncia como pensamiento enajenado e ideología y la del lenguaje como episodio cultural»<sup>145</sup>.

b) Por otra parte, siendo el hombre una figura finita de la historicidad, cosificada entre las otras cosas, desde la cual es posible pensarlas, la antigua metafísica de la naturaleza se transforma en un discurso del sujeto porque es el sujeto el lugar de los contenidos empíricos que deben ser fundamentados trascendentalmente desde la subjetividad.

¿Podemos referirnos a que la aparición del hombre en el espacio epistemológico sea el fin de la filosofía? ¿Qué sentido tienen los textos foucaultianos que esbozan una afirmación de este tipo?

En realidad Foucault no proclama sin más la *muerte de la filosofía* con el nacimiento del hombre. El contexto en que se insertan sus afirmaciones viene a precisar que la aparición del hombre comporta la muerte de un tipo de filo-

<sup>143</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 312. Creemos que este texto representa, en parte, el esfuerzo de Foucault por conexionar los presupuestos del trascendentalismo kantiano con la fórmula primordial de la antropología estructural: «naturaleza/cultura».

<sup>144</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 313.

<sup>145</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.*, pág. 308-309.

<sup>146</sup> *La muerte de la filosofía* ha sido señalada e interpretada desde corrientes distintas: El neopositivismo apunta la muerte de la metafísica y su suplantación por una analítica del lenguaje (Vid. AYER, *Lenguaje, verdad y lógica*, *Loc. cit.*). Desde cierto neomarxismo la filosofía muere porque se transforma en una teoría dialéctica de la sociedad (Marcuse) o porque se llega a su realización (Horkheimer) (Un resumen de estas tesis puede verse: KOSIK, K. *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México; 1967, pág. 181-193). Cabe también la muerte de una filosofía reflexivo-abstracta por su transformación en una técnica social (Vid. ALTHUSSER, *La Philosophie comme arme de la révolution*, La Pensée d'avril; 1968. DURBIN, P. T. *Philosophy and the future of man*) o en sociología racional (BORNE, E. *Faut-il détruire la Philosophie?* France-Forum; avril-mai; 1970).

sofía: la metafísica de la episteme clásica. En el fondo, es el agotamiento de la metafísica<sup>146</sup> y su suplantación por otra filosofía más concreta: la del trabajo, la de la vida, la del lenguaje, como formas específicas de una analítica de la finitud. En resumen: una filosofía antropológica, la filosofía de la existencia del hombre.

¿Cuál es el carácter de esta filosofía? Foucault la tipifica como «reflexión de nivel mixto»<sup>147</sup>. Es decir, una filosofía que recorre el camino de ida y vuelta de lo empírico a lo empírico pasando por la fundamentación de lo trascendental<sup>148</sup>. Esto es lo que describe Foucault como «configuración antropológica de la filosofía moderna», al afirmar que «el análisis precrítico de lo que es el hombre en su esencia se convierte en la analítica de todo aquello que puede darse en general a la experiencia del hombre»<sup>149</sup>.

¿Es esta filosofía moderna nuestra filosofía? Foucault piensa que ha llegado la hora de despertar del profundo «sueño antropológico» superando aquella analítica de la finitud y, sobre sus despojos, edificar otra vez la unidad perdida. Por una parte, superando todo antropologismo, empezar el retorno a una auténtica ontología o pensamiento radical del ser; por otra, marginando todo psicologismo y todo historicismo, instaurar una nueva crítica de la razón que replantee de nuevo los límites del pensamiento. Es el desarraigo del fondo antropológico que Foucault buscará en Nietzsche en alianza con una crítica filológica y cierto biologismo.

#### 4.—MUERTE DEL HOMBRE Y COMIENZO DE UNA NUEVA FILOSOFIA

##### 4.1.—*Una cultura del hombre-ausente.*

La literatura, la ciencia, la filosofía y el arte son expresión de una cultura en la que se proclama la ausencia del hombre como dador de sentido<sup>150</sup> y como centro personalizado de toda iniciativa histórica. Las razones que se aportan al respecto suelen ser bastante coincidentes. Canguilhem<sup>151</sup> cree que, más que hablar de una «muerte del hombre», debemos referirnos a un agotamiento del *cogito* cartesiano. El *cogito* ha perdido su vigencia porque una filosofía de la conciencia no puede dar razón de la estructura de la nueva ciencia. El *cogito*

---

<sup>147</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 331.

<sup>148</sup> Escuchamos aquí ciertos acentos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

<sup>149</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pág. 332.

<sup>150</sup> DELEUZE, G. *Logique du sens*. Ed. du Minuit. París; 1969. Trd. esp. Seix Barral.

<sup>151</sup> CANGUILHEM, G. Loc. cit.

debe ser sustituido por las nociones de «concepto» y, principalmente, de «estructura». En esta línea G. Bachelard buscará otra epistemología desde las nuevas teorías físicas, ajena por completo al *cogito* cartesiano<sup>152</sup>. La misma idea *anti-cogito* es la que ha intentado resaltar Bonnot con su llamativo título de «*Han matado a Descartes*»: Einstein, Freud y Pavlov liquidaron el *cogito* y derribaron la tiranía cartesiana al formular otra ciencia que no encajaba con las categorías con las que la ciencia moderna —la ciencia del cogito— había configurado el hombre. Haber matado a Descartes o haber agotado el *cogito* cartesiano no es sólo enterrar la filosofía personal del pensador francés, sino también acabar con toda la historia de las ideas a que había dado lugar: el pensamiento y la literatura que reconocía al sujeto el derecho a su verdad y a convertirse en creador del mundo. Haber matado a Descartes es terminar con la autonomía del yo, proclamada desde Kant a Hegel. Haber agotado el *cogito* es dejar fuera de juego la presión del subjetivismo literario de Marcel Proust, por ejemplo, y toda una literatura de conciencia que afirmaba al sujeto como un yo privado y creador de sus personajes; es poner término a la actitud subjetivista respecto a un discurso que convertía al sujeto humano en base del saber y árbitro del entendimiento. Es instaurar un estructuralismo, como un remozado eleatismo<sup>153</sup>, que termine con el problema romántico del sentido y con su campo de conjuntos históricos y actitudes humanas, para reintegrar el sentido en la razón según un nuevo y especial clasicismo<sup>154</sup>.

¿Qué relación esconde la «muerte del hombre» y la «muerte de Descartes»? ¿Qué sentido tiene en nuestro contexto cultural la «muerte del hombre»? Volvamos a Bonnot, quien ha resumido muy concisamente el significado de aquellas esquelas mortuorias. El hombre ha muerto. ¿Muerte física? Evidentemente que no, dado que la especie humana nunca como hoy había dispuesto de tantos recursos para su subsistencia. ¿Muerte del concepto de naturaleza humana? Tampoco, porque ésta es una noción perfectamente definida en nuestros días. Ha muerto el *quien* del que habla. Frente al hombre clásico asentado en una axiología que proclamaba su universalidad, aunque con el temor permanente de no ser si no ocurre una recreación constante<sup>155</sup>; frente a la suficiencia de la interioridad autónoma del yo romántico, se alza la impotencia del sujeto

---

<sup>152</sup> BACHELARD, G. *Le nouvel esprit scientifique*. PUF. París; 1934.

<sup>153</sup> LEFEBVRE, H. *Claude Lévi-Strauss et le nouvel éleatisme. L'Homme et la Société*; 1 y 2. Ed. Anthropos. París; 1966. Trd. esp. en «Estructuralismo y filosofía». Ed. Nueva Visión. Buenos Aires; 1969.

<sup>154</sup> SERRES, M. *Hermès ou la communication*. Ed. de Minuit. París; 1968. — *Analyse symbolique et méthode structurale*. Revue Philosophique de la France et de l'Étranger. 4; París, 1967.

contemporáneo, herido de muerte. Ha muerto el hombre en el sentido de que la ciencia anticartesiana de nuestra época ha abierto un abismo entre el hombre clásico y las cosas y entre el yo romántico y su monstruoso poder creador, destruyendo las categorías que lo definen y la idea que nos hacíamos de su existencia. «Einstein, Freud y Pavlov... arrancaron al hombre sus verdades familiares...; después de las ecuaciones de la relatividad ya no hay hombre..., sino sólo permanencia de una estructura lógica»<sup>156</sup>. Si la ciencia ha hecho del hombre una «estructura lógica», la literatura lo ha reducido a la extrema delgadez de una «conciencia-pantalla» carente de sujeto (R. Grillet)<sup>157</sup> o al descuartizamiento en la «delicia de saberse nadie para siempre» (Beckett)<sup>158</sup> y el arte y el cine lo han convertido en un *casi-ser* sin grosor, una «estructura-de-sujeto-ausente», una función de mecanismo<sup>159</sup>.

¿Debemos situar en este mismo horizonte cultural los textos de Foucault que se refieren al «próximo fin» del hombre? Efectivamente. El hombre de Foucault es más inconsistente, si se quiere, que el de la intolerable delgadez de cuchillo o de hojilla, de Beckett, porque se reduce a la fragilidad de un «rostro de arena»<sup>160</sup> que se borra en los límites del mar. El hombre de Foucault es la tenue figura en la «playa cultural» a merced de las condiciones y disposiciones de las arenas de la misma. Una cosa es cierta, en opinión de Foucault, que: «en la cultura occidental jamás ha podido existir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje»<sup>161</sup>.

¿Qué significado profundo esconde la frase de Foucault bajo su aparente inocencia? ¿Cuál es el nudo que nos permite deshilvanar la trama de su textura? A nuestro entender hay que tirar de dos cabos. El primero hace referencia a los patrones literarios de nuestra «cultura occidental» que Foucault ha considerado y en los que ha buscado apoyo a sus ideas. Si Bonnot hace responsables a Einstein, Freud y Pavlov de terminar con el *cogito* como punto de arranque de toda reflexión científica y, derivadamente, de liquidar la imagen del hombre, Foucault busca su apoyo en Nietzsche, Mallarmé y Freud. A través del otro cabo atendemos a unas ciencias que tienen que ver, más o menos, bajo un aspecto u otro, con la naturaleza del lenguaje. Si la teoría de la

155 POULET, G. *Etudes sur le temps humain*. Flon. París; 1949. pag. 28-29. Poulet se funda en unos textos de Descartes.

156 BONNOT, G. *Han matado a Descartes*. Ed. Guadarrama. Madrid; 1973. pag. 279 y 268.

157 Cfr. BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. Loc. cit. pag. 78.

158 BECKETT, S. *El Innombrable*. Ed. Lumen. Barcelona; 1966. pag. 134.

159 En la novela de RAY BRADBURY, *Fahrenheit 451*, película después de TRUFFAUT, el hombre aparece sólo como un tornillo del mecanismo del mundo.

160 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

relatividad, la de los reflejos condicionados y el psicoanálisis han cambiado en opinión de Bonnot, nuestra forma de concebir el universo y, en consecuencia, han proclamado el anacronismo de la imagen del hombre cartesiano, para Foucault son la lingüística, el psicoanálisis y la etnología, «contraciencias» de las ciencias humanas, que ponen en entredicho la «figura» del hombre que había configurado la analítica de la finitud. En el fondo, el ser del hombre queda intacto en la arqueología foucaultiana y es el papel que *desempeña* en el horizonte epistémico del saber lo que ha terminado por fenecer. Al final, la demiurgia se ha tornado *iconoclastia*, destruyendo la «figura» del hombre que aquélla había formado.

#### 4.2.—*La iconoclastia de la figura del hombre*

Iconoclastia, destrucción de imágenes, desacralización por considerar un sacrilegio los sustitutos ¿El modelo debe ocupar el lugar de la figura? La iconoclastia como destrozo de la imagen del hombre no es un acto vandálico aislado, sino que es todo un despliegue terrorista que ha causado otras muertes o ha provocado otras sustituciones y ha conflictuado radicales alternativas. Mientras va exponiendo su propia teoría Foucault la vincula a otras fuentes. Pero, más que resaltar el carácter de aquella vinculación y determinar un diagnóstico, queremos señalar —siguiendo la norma de nuestro humilde ensayo— la conexión de aquellas muertes y alternativas con el interrogante de una posibilidad: la de la filosofía de nuestro tiempo que, aun sin dejar de ser filosofía, figure sin vergüenza como teatro; mimo de un «Teatro filosófico»<sup>162</sup>. Juego de mimos entre unos actores que llevan prestadas sus máscaras; juego de mimos en el que cada actor es en su presencia el de su máscara; teatro filosófico en el que cada filósofo piensa según la máscara que lleva puesta. La historia del pensamiento sería el desfile de unas máscaras gesticulantes en la cabeza de unos actores. Con un humorismo desbordante dice Foucault que «en la garita de Luxembourg, Duns Scoto... lleva unos considerables bigotes; son los de Nietzsche disfrazado de Klossovsky»<sup>163</sup>. Pero tam-

---

<sup>161</sup> FOUCAULT M. Loc. cit. pag. 329.

<sup>162</sup> FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Ed. de Minuit. París; 1970. Trd. esp. en Cuadernos Anagrama. Barcelona; 1972.

<sup>163</sup> FOUCAULT ha dicho que, en la historia, la univocidad del ser ha sido pensada cada vez tres veces: por Duns Scoto, por Spinoza y por Nietzsche; cada uno, evidentemente, a su manera. Este pensamiento es el que junta a Scoto con Nietzsche en los disfraces. Modernamente KLOSSOWSKI, en su obra *Nietzsche et le cercle vicieux*. Mercure de France; 1969. —aquí la otra parte del disfraz— ha llevado a cabo una profunda exégesis del pensamiento nietzscheano.



bién Foucault para teatralizar la tragedia iconoclasta de la figura del hombre ha prestado su máscara y disfraz: a Nietzsche o el desarraigo de la antropología, a Mallarmé o la disolución del yo en un lenguaje que habla solo, a Freud o el reconocimiento teórico-práctico de un yo fisurado.

Nietzsche, en opinión de Foucault, abre la posibilidad del «espacio del pensamiento contemporáneo»<sup>164</sup> al clausurar toda alternativa a una escatología de tipo antropológico-dialéctico. El pensamiento contemporáneo en la máscara de Nietzsche es el esfuerzo por conseguir el desarraigo de toda antropologización<sup>165</sup>, porque Nietzsche arremete iconoclasticamente contra todos los fetiches que hicieron posible la figura del hombre en el espacio del saber. Sobre la idea del *retorno* acabó con la continuidad del tiempo histórico y, con él, con la finitud que la había posibilitado a través de la radicalidad finita de la figura del hombre. El *retorno* implica necesariamente la desaparición del sujeto enunciante<sup>166</sup>; como serpiente que se muerde la cola, el *retorno* es el «volver» de la infinitud que, según los presupuestos foucaultianos, es como cavar la sepultura del hombre-autoconciencia, del sujeto-de-historia. A través de la máscara nietzscheana podrá ya vocar Foucault la elipsis de un sujeto humano trascendental para rellenar el espacio que ha dejado vacío con una subjetividad fantasmagórica: un fragil poder «ser-hablado» desde los límites de un espacio epistémico<sup>167</sup>.

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 258.

<sup>165</sup> Foucault ve en la antropologización el gran peligro interno del saber actual, al convertirse, no el hombre que ya ha perdido su reinado en el centro del ser, sino las ciencias humanas —por la complejidad mal definida de su configuración epistemológica— en intermediarios peligrosos en el espacio del saber.

<sup>166</sup> KLOSSOWSKI. Loc. cit.

<sup>167</sup> No negamos que en Nietzsche —como también en Mallarmé y Freud— se encuentren los aspectos que nos sugiere una lectura atenta de Foucault. No obstante no debemos olvidar que Foucault lee aquellos autores desde sus presupuestos estructuralistas y, por tanto, más que desarrollar una hermenéutica de su pensamiento los trae a colación como calmantes ideológicos de su propio pensamiento. Así, a veces, los convierte en pensadores del siglo XX. Al hacerlo cae Foucault en una comprometida disyunción: Si tales pensadores dicen en su momento cronológico lo que les hace decir Foucault, pueden presentarse como una objeción al principio de homogeneidad cerrada que garantizaba el concepto de episteme. Si son transplantados a otro contexto, son desarraigados, confundiendo Foucault actitudes distintas. A lo sumo debe servirse Foucault de ellos con motivos teóricos para retomar una temática y justificar las propias teorías. Y esto, lo hacemos, pese a que se ha lanzado la idea —aplicable a los tres personajes— de que sin la elucidación epistemológica del estructuralismo estaríamos todavía por descubrir la obra de Freud (ALTHUSSER, L. *Freud y Lacan*. *La Nouvelle Critique*, 161-162 (1964-1965). Trd. esp. Cuadernos Anagrama; 5. 1970) y a pesar de que Foucault califique a Mallarmé de un *balbuceo* que encierra todos nuestros esfuerzos actuales. En obras posteriores a *Las palabras y las cosas*, Foucault, más cauto, refiriéndose a Nietzsche, dice que «desde hace cerca de un siglo, la mayor empresa de la filosofía ha radicado en pensar este retorno» (*Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 46).

Acabar con el hombre era en Nietzsche acabar también con Dios. Dios y hombre son factores de una misma igualdad ecuacional en la que si se iguala a cero uno de sus miembros también el otro se reduce. Si el hombre en la filosofía clásica necesitaba para ser una recreación divina constante (Descartes), matar a Dios es garantizar la existencia de un ser autosuficiente; de un ser «más-que-hombre» (superhombre nietzscheano), cuya autosuficiencia promueve le desintegración del hombre de la historia humana. Foucault ve que la promesa del superhombre es el anuncio de la muerte del hombre<sup>168</sup>, porque al convertirse éste en el asesino de Dios es, en su asesinato, el suicida de sí mismo. En esta línea de pensamiento la fórmula nietzscheana «Dios ha muerto» provoca el enfrentamiento del hombre consigo mismo y pone entre paréntesis su propio devenir<sup>169</sup>. Pero el enfoque clásico no coincide con la perspectiva nietzscheana. Mientras aquél se orienta desde el ángulo de una casualidad universal, Nietzsche parte desde un punto de mira filológico-biológico. Mata a Dios y al hombre desde el interior del lenguaje<sup>170</sup>, porque, al plantear la cuestión filosófico-filológica de una formalización universal del discurso y su reabsorción integral en la palabra, proclama la identidad del retorno de lo Mismo como orden de las cosas<sup>171</sup> y, en este horizonte de cosas, la dispersión total del hombre. La interpretación foucaultiana de Nietzsche nos sugiere un cierto esquematismo teórico parecido al que había esbozado respecto a la episteme clásica<sup>172</sup>. Esta situación compromete a Foucault en una alternativa de volver la filosofía contemporánea —como veremos luego— a los esquemas de la ontología de la representación o de avanzarla según nuevas coordenadas, aunque anclándola en el ser en la medida que se aparta del subjetivismo del yo. Desde esta alternativa ve en Nietzsche la razón para calificar la filosofía moderna de «humanismo dormido» sobre la inexistencia del hombre. Si bien la

---

<sup>168</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. pag. 332.

<sup>169</sup> WISSER, R. *Dios ha muerto...* Folia humanística; X, 11 (1972) pp. 195-212.

<sup>170</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 298.

<sup>171</sup> ALTHUSSER, L. (*Freud y Lacan*. *Loc. cit.* pag. 30) se ha referido, respecto a Lacan, a la ley del Orden como ley de Cultura y su confusión en su esencia formal con el orden del lenguaje. Y es en esa lengua como un hablar del «yo» cuando empiezan las diferencias entre Foucault y Lacan. Mientras en el segundo hay una búsqueda de plenitud del «yo», en Foucault se transparenta un vacío del hombre al retirarse de las significaciones pasadas (AUZIAS, J.-M. *El estructuralismo*. Alianza Editorial. Madrid; 1970. 2.<sup>a</sup> ed. pag. 123.

<sup>172</sup> No todas las interpretaciones del siglo XIX coinciden con la hermenéutica foucaultiana. Compárense, por ejemplo, los tres modelos que esboza Foucault (*Las palabras y las cosas*). *cit.* pag. 349): modelo biológico, modelo económico y modelo filológico, con los modelos que ofrece Benal, O. (*Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett*. *Loc. cit.* pag. 215): modelo romántico, modelo marxista y modelo nietzscheano. Los tres coinciden en que sus objetivos no pueden dar apoyo semántico a la concepción del hombre.

filosofía moderna es la única —como hemos visto, en la hermenéutica foucaultiana de la historia—, que ha pensado el hombre, también ha sido la primera que no nos ha dado imagen alguna de él<sup>173</sup>. Pero, además, Foucault encuentra en Nietzsche el «umbral a partir del cual la filosofía contemporánea pudo de nuevo empezar a pensar»<sup>174</sup>. Asocia de esta manera la fórmula «el hombre ha muerto» no con un hecho histórico, sino con los esquemas especulativos de una filosofía; mejor aún, la fórmula representa el punto clave hacia la resurrección de la filosofía<sup>175</sup>.

Nietzsche, sin embargo, parece no acabar totalmente con el hombre porque mantiene aun los interrogantes sobre el *quien* del que habla y no sobre el habla misma. Será Mallarmé el que olvide el sujeto y se quede en la *palabra* sola<sup>176</sup>. El «quien» *tiene* la palabra y *detenta* el discurso se borra a sí mismo de su propio discurso y se hurta a su propio lenguaje. El discurso se compone de sí mismo y la palabra, en su vacío semántico y en su nada subjetiva, es la única que habla. Pero, ¿qué sentido tiene decir que «el discurso se compone de sí mismo» y que el «lenguaje habla solo»? En la literatura contemporánea no otra cosa que el sujeto es algo exclusivamente lingüístico y que el discurso se repliega sobre sí mismo, rompiendo la vinculación con el mundo y el hombre para convertirse en realidad de sí mismo. La representación no refleja la realidad ni es un duplicado de sí misma, como en la episteme clásica, porque se convierte en realidad misma y el discurso lingüístico, cerrándose en sí mismo, se queda en una relación de des-semantización. Las palabras no se acomodan ya significativamente a las cosas o a las situaciones humanas, sino que los significados son forjados por el lenguaje mismo<sup>177</sup>, perdiendo las palabras su tono

---

<sup>173</sup> BERNAL, O. Loc. cit. pag. 229.

<sup>174</sup> FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 332. Por mezclar su pensamiento con el de Nietzsche, Deleuze. (Recordemos sus obras sobre Nietzsche: *Nietzsche: sa vie, son oeuvre, avec u exposé de sa philosophie* (1965). — *Nietzsche et la philosophie* (1967). Trd. esp. Ed. Anagrama) será considerado por Foucault como quien ha puesto en circulación aquel posible nuevo pensamiento, que no es ya porvenir —como en Nietzsche—, sino que está en los textos de Deleuze «danzante ante nosotros entre nosotros» (*Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 47).

<sup>175</sup> Las fórmulas «Dios ha muerto» y «muerte del hombre» en su relación con la filosofía están presentes en Hegel con anterioridad a Nietzsche aunque con matices diferentes. WISSER ha mostrado que Hegel en la sensación de la muerte de Dios encuentra la búsqueda del superhombre por medios filosóficos (*Dios ha muerto...* Loc. cit.).

<sup>176</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 298 y 371.

<sup>177</sup> La ruptura incontestable de vínculos entre lenguaje y significado en el mundo de la literatura contemporánea, se mantiene aun interrogativa en alguna filosofía de hoy. Así URBAN, W.M. (*Lenguaje y realidad*. FCE. México; 1952) escribe: «La relación entre lenguaje y significado plantea inmediatamente cuestiones de fundamental alcance para la filosofía del lenguaje. ¿Los significados son realmente creación del lenguaje?»

predicativo a favor de un carácter puramente relacional<sup>178</sup> y convirtiéndose el sujeto en un término del discurso<sup>179</sup>. El discurso ya no es sino o una combinatoria que rige la secuencia de las frases, de la misma manera que en el interior de la frase se tienta a formar clases de sintagmas y de morfemas (*Linguística distribucional*), o el resultado de transformaciones sucesivas operadas sobre una estructura profunda (*Generativismo o gramática transformacional*)<sup>180</sup>, sin necesidad de contar para nada con el sujeto. La presuposición de la filosofía moderna de que todo discurso implica un sujeto mediador de conocimiento, no se acepta ya en la filosofía contemporánea.

Foucault no es ajeno al planteamiento que acabamos de esbozar y lo hace patente en muchas ocasiones. Se pregunta por la fragilidad de la conciencia cuando es incapaz de pasar de la estructura del lenguaje a la estructura del universo. Esto quiere decir que el lenguaje ha superado aquella ingenua configuración y que el sujeto ha sido absorbido por su propia palabra. Un nuevo interrogante que «discrepa de todo aquello que históricamente ha permitido nuestro pensamiento» viene a reemplazar la concepción del conocimiento y del sentido: el interrogante de «si el hombre realmente existe», suponiendo inéditamente una problemática epistemológica insospechada: la de que serían «el mundo, el pensamiento y la verdad si el hombre no existiera»<sup>181</sup>. La elipsis epistemológica del sujeto comporta una serie de preguntas foucaultianas acordes con la temática de la literatura actual<sup>182</sup> al cuestionar su propia existencia y la de sus personajes concibiendo el lenguaje sin relación con una realidad exterior a sí mismo<sup>183</sup>. Lo que no está tan claro es que las preguntas foucaultianas y las de las de la literatura actual se hicieran necesarias desde que con Nietzsche y con Mallarmé el pensamiento fue conducido hacia el lenguaje mismo<sup>184</sup>. Efectivamente, la pregunta por un lenguaje que no dice nada, que no se calla jamás y que se llama *literatura* es sólo posible desde que se afirmó que es el lenguaje mismo quien habla y no el hombre. Pero la afirmación de Mallarmé al decir que quien habla es la palabra misma, no implica el desmo-

---

178 CARNAP, R. *The Old and the New Logic*. en AYER, A.-J. «El positivismo lógico». FCE, México; 1965.

179 BIENVENISTE, *Problemes de linguistique générale*. Ed. Gallimard. París; 1966 pag. 261.

180 Para la problemática del discurso, vide; SUMPFF, J. - DUBOIS, J. *Problèmes de l'analyse du discours*. Langages; 13 (1969).

181 FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas...* pag. 313

182 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 297-298.

183 Vide a BERNAL, O. *Lenguaje y ficción en las novelas de Beckett* Loc. cit.

184 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 298.

ronamiento absoluto de todo sujeto, porque para Mallarmé todavía, si el yonominial se hace impersonal, queda el «universo espiritual» como sujeto parlante<sup>185</sup>. Sin embargo, la «intransitividad radical» de la literatura como manifestación de un lenguaje cuya ley no es otra que afirmar su existencia<sup>186</sup>, parece estar más cerca de las afirmaciones de Mallarmé sobre que el ser es según el modo de decir<sup>187</sup>.

Si Mallarmé ha sugerido que el ser es según el modo de decir, Freud ha añadido, desde la máscara estructuralista de hoy, que el ser del hombre no es sino un «ser-hablado»<sup>188</sup>. El sujeto psicoanalítico no es la conciencia-centro, sino el inconsciente-descentrado que se configura en el habla dialogante entre médico y enfermo. El discurso psicoanalítico —práctico-técnico-teórico<sup>189</sup>— no es más que una hermenéutica capaz de elevar a conocimiento aquello que no se conoce en ninguno de nuestros discursos. Y en aquélla, como resultado de un modelo lingüístico, el hombre resulta un sistema significante. El hombre no se define en términos de sujeto, sino en líneas de estructura que, como tal, resulta un efecto superficial de sentido. El yo-centro de una vida se disuelve para pasar a resultado de una construcción de ciertas posibilidades: el orden de lo simbólico, un síntoma en una cadena de significantes. Este es el esfuerzo de Freud, al revelar que el hombre en el discurso del inconsciente es sólo un producto de sentido resultante del no-sentido<sup>190</sup>.

Foucault, pese a haber dedicado cierta atención a Freud<sup>191</sup> no se ocupa de él largamente en *Las palabras y las cosas*, aunque se transparente un fondo freudiano en muchas ocasiones. Y es al esbozar su concepción de las ciencias humanas y del psicoanálisis. Encuentra desde esta vertiente una teoría del pensamiento, liberada enteramente del sujeto. Es una teoría que, al borrar toda

185 MALLARME, St. *Oeuvres complètes*. Bibl. de la Pléiade. París; 1945. pag. 854.

186 FOUCAULT, M. Loc. cit. pag. 294.

187 MALLARME, St. Loc. cit. pag. 481.

188 FOUCAULT, M. *Theatrum philosophicum*. Loc. cit.

189 ALTHUSSER, L. Freud y Lacan. Loc. cit.

190 DELEUZE, G. *Logique du sens*. Ed. du Minuit. París; 1969. pag. 91. Trd. esp. Seix Barral.

191 FOUCAULT, M. *Nietzsche, Freud, Marx*. Cuadernos Anagrama; n.º 7. Ed. Anagrama. Barcelona; 1972.

192 FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit.

193 DESCHAMPS, J. *Psicoanálisis y estructuralismo*, en «Estructuralismo y Marxismo». Loc. cit. Para una teoría filosófica del «pensamiento-repetición» véase a DELEUZE, G. *Différence et répétition*. P.U.F. París; 1969. También un comentario a este libro. FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. En otro orden de ideas BUNGE, M. (*La investigación científica*. Ed. Ariel. Barcelona; 1969) considera que *psicoanálisis* es una pseudociencia (pg. 58-60).

dicotomía de valores contrapuestos (normal/patológico, comprensible-incomprensible, signifiante/insignifiante), pretende una unificación del campo de las ciencias humanas en el que no caben ni los calificativos psicopatológicos de «conciencia mórbida» ni las anotaciones de «discursos insignificantes». El discurso inconsciente es un pensamiento fantasma —no el de un sujeto sintetizante-sintetizado, sino el de un yo-fisura— que no busca la verdad, sino la coherencia de sentido en un pensamiento-repetición<sup>192</sup>. Como tal es un pensamiento idéntico a sí mismo por afectar siempre del mismo sentido a los acontecimientos diversos de nuestra vida, impidiéndole ser una historia<sup>193</sup>.

Si Foucault prestó su máscara estructuralista a Nietzsche, Mallarmé, Freud, para poder estar en la escena del «Teatro filosófico» de hoy, éstos han prestado la voz a Foucault para proclamar su antihumanismo iconoclasta: la desaparición del hombre en un lenguaje recompuesto. Foucault ha enfrentado de esta forma el pensamiento del hombre y el pensamiento del lenguaje, cargando el acento exclusivo sobre el segundo. El pensamiento del hombre se ha venido abajo y, con él, el modo de ser del hombre se ha reducido a un simple «ser-hablado» en la palabra, que, a fin de cuentas, es la única que habla.

#### 4.3.—*El interrogante de una alternativa*

Llegamos al último acto de la Representación en el que se funden el nudo y el desenlace de la tragedia sobre la «muerte del hombre» y en donde se anuncia que «*el hombre está terminado*»<sup>194</sup>. Bastaría acudir al teatro para presenciar este último acto. Sin embargo, el desenlace con que Foucault hace terminar la tragedia podría parecernos un tanto caprichoso y gratuito; falta de consistencia teórica respecto al orden vinculante de sus afirmaciones. Por esto ha sido preciso asistir a la larga e insulsa exposición de la obra. Ahora, con muy pocas líneas podemos esbozar el final. Foucault ni a esto llega. La reticente y desmesurada exposición de *Las palabras y las cosas* permite que las escenas del desenlace se reduzcan a unas pocas indicaciones, a veces simples sugerencias entre líneas, pero suficientes para percatarnos de la intención final de la tragedia. Porque en el libro de Foucault falta un apartado, un capítulo, dedi-

<sup>192</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 372.

<sup>193</sup> FOUCAULT, M. *Loc. cit.* pag. 333.

<sup>194</sup> AUBENQUE, P. (*Langage, structures, société*, Archives de Philosophie, t. 34; 3 (1971), pp. 353-375) ha precisado esta tesis general del estructuralismo como aplicación de la doble abstracción de Saussure (lengua/habla y estados sincrónicos/procesos diacrónicos del lenguaje) y de su vinculación metodológica a los contextos antipsicologistas y antibistoricistas de la filosofía de su época.

cado a la conclusión; se acaba, concluye el razonamiento teórico mientras se van consumiendo las últimas páginas del libro, aunque todavía en ellas salgan nuevos personajes que no habíamos visto a lo largo de su exposición. Pero, ¿por qué una exposición tan largamente minimizada para un desenlace sólo sugerido? Porque, en el fondo, la Representación de «la muerte del hombre» es una tragedia histórica, en la que hay que ir engarzando los hechos que concluyen en su muerte. Porque la clave semántica del desenlace está en función del significado de la exposición, compleja y poliforma, en la que se esbozan las figuras de la episteme clásica y de la episteme moderna como figuras antagónicas.

El tema de la tragedia es resaltar la imposibilidad en escena de la presencia simultánea de un lenguaje-unitario y de la figura-del-hombre. Pero el tema no está configurado según un esquematismo teórico, sino «en estado práctico»; es decir, hecho acontecimiento a lo largo de las escenas de la exposición. Foucault no ha escrito el tema en la portada de su libro y, luego, en su interior, ha probado su coherencia y validez lógicas con el fin de persuadir su aceptación a causa de su sentido epistemológico. Al contrario, Foucault ha prescindido de una sistematización de tipo formalista primordialmente. Ha intentado con todo rigor estructurar unos hechos histórico-culturales —no los tópicos de todas las Historias de filosofía, sino los desconocidos por ellas—, a través de los cuales y desde su estado práctico esbozar unas líneas teóricas; no quedarse en el conocimiento concreto de las coyunturas concretas al estilo del historiador, sino alcanzar un discurso formal-abstracto y, por tanto, auténticamente filosófico. La fuerza teórica del desenlace radica precisamente aquí: En que es consecuencia teórica de un conocimiento que se ha iniciado en una historia material. Formalicemos resumidamente esta historia.

En la episteme clásica la estructura unitaria del lenguaje permitió el discurso de la representación como exterioridad epistemológica de una ontología a-antropológica. Esta ontología en cuanto nominación del ser excluye un pensar sobre el hombre porque la subjetividad era anulada por las cosas. El hombre es una cosa entre las cosas, pero no un sujeto; es *naturaleza* humana en la naturaleza, simplemente. En la episteme moderna la fragmentación del ser del lenguaje va ligada a la desaparición del discurso y de la representación. El hombre ya no es un objeto de la representación, sino una figura recién nacida en los intersticios del lenguaje fragmentado. Se impone una **analítica antropológica** en la que la subjetividad fundamenta el nivel de los contenidos empíricos. El hombre, conciencia o autoconciencia, sujeto puro trascendental, es el centro y el origen de la objetividad de las cosas. Su modo de ser singular es la

garantía del conocimiento de las cosas y del conocimiento empírico de sí mismo como positividad. En la época actual asistimos a la «muerte-del-hombre» porque el lenguaje, como hemos visto, —hermenéutica del ser-hablado del inconsciente, literatura desnuda del habla y formalización de un discurso reabsorbido en la palabra— parece reconstruir su ser fragmentado en una unidad.

La «muerte-del-hombre», mejor, su disolución por el lenguaje, plantea al pensamiento contemporáneo una comprometida alternativa: la alternativa de su propia constitución. ¿Tiene el pensamiento contemporáneo que volver a la ontología a-antropológica del discurso de la representación o esbozar una nueva metafísica anti-antropológica? ¿La conexión de la gramática general, de la historia natural y de la teoría de las riquezas, en una unidad con el pensamiento unitario del ser puede modelar el discurso contemporáneo, conexionado con el psicoanálisis, con la etnología y con la lingüística? ¿Puede la filosofía actual, a nivel del psicoanálisis, de la etnología y de la lingüística, como ciencias que disuelven al hombre, ser del mismo signo que la filosofía clásica, a nivel de la gramática general, de la historia natural, de la teoría de las riquezas, como ciencias que excluían al hombre en su generalidad? Esta alternativa es el nudo de nuestra tragedia, pero el vínculo que explica la razón de ser de la exposición y el sentido del desenlace. Comprender la alternativa con su doble sentido de vinculación es entender el significado de la filosofía actual, montada sobre el vacío del hombre desaparecido, cuando este vacío no es una laguna a llenar, sino otro espacio epistémico desde «el que por fin es posible pensar de nuevo»<sup>195</sup>.

Notemos que Foucault está en el plano de las conjeturas y no frente al hecho de una filosofía ya constituida. Está sugiriendo las posibles líneas de nuestra filosofía frente a la filosofía moderna y con o fuera de la filosofía clásica. Por tanto, la alternativa no es una simple disyunción proposicional de hipotéticas posibilidades, sino una auténtica problemática que atiende a unos hechos culturales de hoy y que excluye otros y que se vincula con unos conceptos teóricos y rechaza otros. En esta línea la alternativa toma esta otra perspectiva:

1) ¿Es posible un pensamiento nuevo y desconocido hasta hoy que permita reflexionar a la vez y sin contradicción el ser del hombre y el ser del lenguaje? En otras palabras: ¿Es posible una filosofía antropolingüística?

---

<sup>197</sup> Esta idea de una «filosofía por hacer» puede verse, desde una perspectiva histórica, en PARAIN, B. *Prólogo de la «Historia de la filosofía»*, t. I. Ed. Siglo XXI; México, 1971.



2) ¿El pensamiento contemporáneo puede ser por ventura el pensamiento que resalte de una vez por todas la imposibilidad de pensar a la vez el ser del lenguaje y el ser del hombre? ¿Es la filosofía contemporánea una radical anti-antropología?

A las preguntas del apartado primero hay que contestar con una «silenciosa risa filosófica» porque la exposición de nuestra tragedia ha evidenciado que en la cultura occidental hombre y lenguaje-unitario no se avienen. La tesis foucaultiana, en el fondo, no hace sino repetir con otras palabras las ideas básicas de la lingüística estructural, según la cual, al ser el lenguaje un sistema abstracto independiente de la conciencia y voluntad del individuo, pone entre paréntesis el sujeto de la «palabra», lo que equivale a marginar también las iniciativas humanas<sup>196</sup>. Esto explica por qué una antropología en la que se planteara la cuestión del ser del lenguaje no es posible según Foucault. A las preguntas del segundo apartado, de momento, sólo hay que dejarlas como alternativas, como interrogantes suspendidos. De todas formas dos hechos, en nuestros días, pueden enfocar la filosofía contemporánea:

1) El hecho de que la filosofía esté todavía en vías de terminar<sup>197</sup>.

2) El hecho de que en la filosofía de hoy y en la literatura y en la reflexión formal se plantee la cuestión del lenguaje<sup>198</sup>.

Este es el desenlace de *Las palabras y las cosas*. Pero, si Foucault a lo largo de sus páginas se atreve con una hermenéutica histórica de la filosofía, no se siente seguro con una auténtica perspectiva de nuestra filosofía. Tan sólo una sugerencia —«Reencontrar una ontología purificada o pensamiento radical del ser»— y una recomendación: que este reencuentro ontológico no puede significar en ningún sentido «un retorno ingenuo a la teoría clásica del discurso»<sup>199</sup>.

Desde la publicación de *Las palabras y las cosas* Foucault ha leído *Difference et répétition* y *Logique du sens* de Deleuze. Estas dos obras le han impresionado hasta el extremo de ver en ellas aquella filosofía prometida en *Las palabras y las cosas*, que no se atrevía a esbozar, y de sugerir que «tal vez un día el siglo será deleuziano»<sup>200</sup>. Aquella filosofía prometida y por venir, indefinida entre alternativas, es ya una realidad para Foucault en el *Theatrum Philosophicum*. Y, desde luego, esta filosofía nada tiene que ver con un retorno,

---

<sup>196</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit.

<sup>199</sup> FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Loc. cit. pag. 375.

<sup>200</sup> FOUCAULT, M. *Theatrum Philosophicum*. Loc. cit. pag. 7.

ni ingenuo ni crítico, al discurso clásico. La promesa de reencuentro de una «ontología purificada» como pensamiento radical del ser, se define ahora como una metafísica topologizada del «extra-ser».

Dos tesis deleuzianas han cautivado a Foucault y le han llevado al esquema teórico esbozado: 1) La tesis de la sustitución de la filosofía de la representación por una filosofía de la repetición, y, 2) la tesis de la sustitución de un «teatro filosófico», a la manera hegeliana, por la invención en la filosofía de un equivalente del teatro, al estilo nietzscheano. Así, al tiempo que se funda este teatro del futuro, se funda una nueva filosofía que permite pensar el acontecimiento

¿En qué consiste esa filosofía topológica del extra-ser? No cabe ahora ni siquiera esbozarla, porque su esquematización supone un nuevo ensayo, cuya temática desborda los límites del presente comentario. Como poste indicador significaremos tan sólo que es *metafísica*, porque es discurso que, trascendiendo el conocimiento de la estructura ideal de los cuerpos (física), discurre acerca de la materialidad de los incorpóreos; y que es metafísica *topológica*, porque la pregunta por el extra-ser no es una interrogación dilemática respecto a la profundidad del ser/no-ser, verdadero/falso, simulacro/copia, sino una inquisición sobre el sentido como efecto de superficie; es decir, como resultado de acontecimientos corpóreos y materiales. En resumen: discurso acerca de la materialidad de los incorpóreos en el zigzag de la superficie; afirmación disyuntiva en la que el yo es un acontecimiento del pensamiento y lo corporal de lo pensado.

## 5.—EPILOGO

Epílogo, no es aquí el lugar de las conclusiones. Desde el comienzo no se han pretendido ni se han buscado. Sólo la lectura atenta de algunos textos de *Las palabras y las cosas* y su contextualización con otros textos y otras significaciones ha ocupado nuestra atención. Epílogo, quiere decir solamente forma de poner punto final a una larga lectura y, a la vez, la primera formulación de unos interrogantes que abran el diálogo y la discusión, en muchos momentos. En la introducción, sin embargo, se dejaron entrever cuales serían estas primeras preguntas del epílogo: ¿Qué sentido tiene la obra de Foucault, que hemos leído, en la polémica humanismo/ahumanismo-antihumanismo? ¿Es posible todavía en el pensamiento contemporáneo una filosofía del hombre, no en el sentido del carácter humano de la filosofía, sino en el significado de una problemática filosófico-antropológica? En el fondo y más radicalmente lo que se pregunta es por la constitución misma de la filosofía actual: ¿Es la filosofía

la reclusión del pensamiento en la subjetividad de la conciencia, de la raza y de la socialidad o, al contrario, la apertura a la historia del ser que, como tal, está encargada de intenciones humanas? ¿Puede la filosofía contemporánea como pensamiento cuestionador del lenguaje configurarse sobre un lenguaje como un todo independiente de las intenciones humanas y de los procesos históricos y ser, por ello, ahumanista o antihumanista o, por el contrario, estructurarse sobre la lengua con su dimensión subjetivo-objetiva e individual-social y permitir, por tanto, una filosofía del hombre?

Desde el abanico de las actuales «corrientes de pensamiento» no cabe una respuesta única. Incluso la fricción entre algunas de ellas es normal. La tradición dialéctica del marxismo percibe en la relación sujeto-objeto el nudo del humanismo y, en consecuencia, la efectividad de una antropología filosófica, aunque con matices distintos. Desde la filosofía de la subjetividad individualista (Sartre) hasta la política del «humanismo democrático» que propicia una «revolución burguesa» (Partidos comunistas), pasando por la «concepción programática» de la filosofía del hombre, por una dialéctica de lo concreto (Kosík), por la filosofía del «momento subjetivo», que no es la de la subjetividad, sino la de la conjunción de conciencia y acción (Garaudy), se resalta el fondo humanista de todas estas filosofías. Frente a éstas que, aunque no se quiera, centran su atención en el «sujeto», el estructuralismo de Foucault proyecta la constitución de un discurso objetivo, positivo y racional, en el que no quede implicado el sujeto.

Para Foucault no es posible en la actualidad una antropología del sujeto y, derivadamente, una filosofía de la subjetividad. Y esto por dos razones fundamentales:

1) En primer lugar, por la autonomización del lenguaje. Siguiendo las líneas maestras de la lingüística de Saussure, que, al fijarse en los aspectos sintagmáticos del lenguaje, hace abstracción de la historia de la lengua y de la actividad del sujeto hablante, se busca una filosofía que elude el sujeto y la historicidad en beneficio de una sistematización de significantes. El sujeto es inútil para Foucault porque se reduce a una categoría histórica que fundamentó, en su época, la metafísica de la subjetividad. Al funcionar el lenguaje como un todo independiente de las intenciones humanas y de los procesos históricos, puede constituirse en una realidad desvinculada de cualquier sujeto como objeto de inquisición científica y de tratamiento técnico. Al separar lo vivido histórico (*habla*) de las invariantes subyacentes (*lenguaje*), las relaciones humanas vividas quedan relegadas fuera del campo científico para, en todo caso,

establecerse en el terreno de una mera conciencia ideológica. Así la idea de un humanismo estructuralista aparece como un sinsentido teórico.

2) En segundo lugar, por la autonomía de un discurso, concebido como una realidad objetiva. Este supone la disociación de la objetividad y de la subjetividad y el olvido de su mutua articulación. El objeto debe ser comprendido con la máxima objetividad, ajeno a cualquier sujeto. En esta línea ha conseguido Foucault evidenciar los aspectos positivos de la historia del pensamiento que quedaban velados a una mirada excesivamente subjetivista. Así se han hecho inteligibles sistemas de pensamiento. A este título se quiere eliminar la subjetividad trascendental como condición indispensable de la unidad y necesidad de las estructuras mentales. En su lugar se pretende definir el pensamiento como un objeto y el conjunto de condiciones de su objetividad adquiere el carácter de objeto dotado de una realidad propia e independiente de todo sujeto. Foucault ha conseguido evidenciar una serie de protividades discursivas, en cierto sentido anónimas e impersonales, que constituyen un fondo común epistémico. Reflexionar sobre este fondo común y desde él como un *a priori de la posibilidad misma de la reflexión y de la intelección* es la objetividad radical y autónoma que excluye el menor rasgo de subjetividad epistemológica. La autonomía de este conocimiento objetivo-positivo delimita lo real mediante estructuras racionales que valen y existen en sí.

Efectivamente, una filosofía que excluye —a través de la autonomización del lenguaje y de la autonomía del discurso objetivo— la subjetividad del habla, la historicidad de la lengua y la contingencia cultural del conocimiento, se carga de un paso de verdad fundamentada en estructuras racionales. Se define la interdependencia de elementos internos constituyentes; pero, a cambio, se pierden los factores de realización que constituyen el sujeto y la situación. En una filosofía en la que el sujeto es inservible vale más, sin escrúpulo alguno, matarlo.

¿La comprometida «alternativa» sobre la posibilidad de una filosofía contemporánea queda reducida en el contexto histórico actual a la disyunción de aceptar una dialéctica humanista de carácter marxista o una analítica antihumanista de tipo estructuralista? Más que aceptar uno u otro extremo con exclusivos del otro se ha intentado una promiscuidad vinculante ante ambos. Se ha pretendido un «estructuralismo diacrónico» que borre la distinción entre infraestructura y superestructura unificando bajo el concepto de «producto» del espíritu tanto las relaciones económicas, sociales y políticas, como las teorías

que las explican (Sebag)<sup>201</sup>. Se ha denunciado la ruptura humanismo/marxismo, proclamando un ahumanismo teórico (Althusser). Buscando una versión estructural de la dialéctica, se ha querido llegar a un cierto antihumanismo teórico por la imposibilidad de alcanzar en la contradicción de las relaciones de producción capitalista y de las fuerzas productivas el drama filosófico de la revuelta de la verdadera esencia del hombre contra la existencia deshumanizada impuesta a los trabajadores por la burguesía (Godelier)<sup>202</sup>.

Pese a este esfuerzo de promiscuidad marxista-estructuralista, se empieza a dudar de su rectitud y de su eficacia. Se duda de una teoría estructural de la diacronía o de una dialéctica estructuralizada<sup>203</sup>. Se muestra la incapacidad del estructuralismo para realizar un análisis económico satisfactorio integrando los principios —probados para el mismo— del materialismo histórico<sup>204</sup>. Se considera inadecuada la conexión marxista-estructuralista porque el estructuralismo tiende a llevar los conflictos históricos reales a un sistema de oposiciones teórico-significantes, mientras el marxismo responde a situaciones teórico-prácticas<sup>205</sup>.

No es extraña esta reacción porque el propio Foucault, frente a la tendencia del mismo creador del estructuralismo antropológico (Lévi-Strauss), sostiene la vinculación entre humanismo y pensamiento dialéctico, pero considera que la razón analítica, expresada en el método estructural, «es incompatible con el humanismo»<sup>206</sup>. ¿Esta crítica a la promiscuidad marxista-estructuralista da al traste con la solución de la «alternativa» que venimos planteando? En el contexto de nuestro comentario la «alternativa» podría generalizarse en las siguientes parejas de conceptos:

---

<sup>201</sup> SEBAG, L. *Marxisme et structuralisme*. Payot, París; 1964. Trd. esp. Ed. Siglo XXI. México; 1969.

<sup>202</sup> GODELIER, M. *Racionalidad e irracionalidad de la economía*. Ed. Siglo XXI. México; 1967. — *Remarques sur les concepts de structure et de contradiction*, en «Le structuralisme». Aletheia: 4 (1966).

<sup>203</sup> SEVE, L. *Método estructural y método dialéctico*, en «Estructuralismo y marxismo». Loc. cit. pag. 108-150.

<sup>204</sup> SURET-CANALE, J. *Estructuralismo y antropología económica*, en «Estructuralismo y marxismo». Loc. cit. pag. 151-168.

<sup>205</sup> AUBUNQUE, P. *Langage, structures, société*. Archives de Philosophie. 34 (1971). pp. 353-371.

<sup>206</sup> FOUCAULT, M. *L'homme est-il mort*. Ars; 38 (1966).

<sup>207</sup> RUSSO, F. (*L'Archeologie du savoir de Michel Foucault*. Loc. cit.) ha resumido lo que podríamos llamar las «negatividades» de la arqueología del saber, a través de cuyos textos foucaultianos se pretende mostrar tanto la autonomía de la arqueología, como método nuevo, cuanto la autonomía del discurso. Pero también estas «negatividades» nos muestran la unilateralidad de la arqueología foucaultiana, marginando dogmáticamente aspectos imprescindibles.

Esse - Logos ( = Pensamiento-lenguaje / Lenguaje: Lengua - Habla,  
Objeto / Sujeto.

Ahumanismo - Episteme clásica / Humanismo - Episteme moderna.

Filosofía natural (Ontología de la representación) / Antropología (Metafísica subjetivista).

Eliminar uno de los miembros de la serie es disolver los otros componentes de la misma serie. Al acabar el estructuralismo de Foucault con el «sujeto» ha marginado igualmente la lengua y el habla, el humanismo y la antropología. Sin embargo hemos comprobado que su perplejidad por volver al esquema de la ontología de la representación ha sido superada ulteriormente. Si se ha liquidado el humanismo subjetivista y no es posible retornar a un ahumanismo objetivista, ¿será la única solución mantenernos en el interrogante de la «alternativa»? En realidad, la solución de Foucault más que un antihumanismo es un humanismo desubjetivizado (= sin sujeto). Foucault no quiere matar al «hombre-sin-más», sino lo que pretende es acabar con el «hombre-sujeto» del pensar del objeto; es decir desubjetivizar totalmente el objeto en las relaciones de conocimiento, terminar con la metafísica de la subjetividad que ha promocionado el «olvido del ser». Para cumplir su tarea se funda en el lenguaje como estructura abstracta, después de haber puesto entre paréntesis el carácter histórico-social de la lengua y el tono subjetivo del habla.

La posibilidad de una filosofía del hombre sin salirnos de la estructura del lenguaje debe buscarse desde una concepción integral de aquél. Recoger y reintegrar lo que Foucault ha marginado del lenguaje; es decir, desde la conjunción de «Logos-lengua-habla». Desde ésta cabe preguntarnos, sin compromiso alguno, por «¿qué dice del hombre el lenguaje?». La pregunta rechaza cualquier exclusivismo de objeto o de sujeto y busca el sentido en que se puede hablar de una superación de la relación sujeto-objeto. El lenguaje no es concebido unilateralmente como un sistema objetivo de signos, sino, considerando esta dimensión, atenderlo además en su función de abrir y participar un sentido. Este otro aspecto incluye en su base la presencia del hombre. Urge reconocer la formación del lenguaje en una comunidad cultural y la transmisión del mismo desde la historia; en otras palabras, la transmisión de formas de pensamiento, de representación y de visión. La desvación del humanismo desubjetivizado de Foucault y, derivadamente, de su antiantropologismo filosófico debe rastrearse en la afirmación de la autonominación del lenguaje y en la autonomía de un discurso objetivo-positivo.

La autonomización del lenguaje es inadecuada a la realidad. Si el lenguaje como sistematización estructural no estuviera presente en la lengua y en

el habla, una y otra serían agrupaciones inconexas, porque les faltaría una lógica (logos). Caeríamos en un subjetivismo fantasma y sin sentido. Inversamente, un lenguaje sin lengua y habla se reduce a una esquematización formalista, racional-pura, pero ajena a quienes lo hacen realidad en el diálogo del habla. La palabra fija, gracias a la lengua articulada, la esquematización radical del lenguaje; pero, a la vez, recibe su fuerza comunicativa de la sistematización lógica del lenguaje, expresada en lenguas. En otras palabras, el lenguaje como estructura fundamental desubjetivada se presencializa implícitamente en el habla en la que encuentra su única realización; pero el habla sólo puede realizarse desde la condición necesaria del lenguaje (logos).

En la línea que acabamos de sugerir el lenguaje puede responder del hombre porque éste no le es ajeno. La tarea de la antropología no es otra que formular una pregunta al lenguaje para reencontrar en él al hombre. La tematización de esta pregunta y sus correspondientes respuestas es convertir el horizonte del lenguaje en cuestión de filosofía. En el fondo, la tarea de una filosofía del hombre es llevar el ser del hombre al lenguaje..

También la autonomía de un discurso rigurosamente objetivo minimiza el papel del sujeto en la interpretación y en la historia del pensamiento. Convirtiendo el discurso en su abjetividad límite de unidad autoconsistente es independizarlo de las «cosas» a las que debe referirse constantemente y de las «palabras» de las que debe servir para una correcta enunciación. Aislado en las manifestaciones del pensamiento un discurso objetivo, marginado de todo discurso de la subjetividad, pretende Foucault apoyar la tesis de la «muerte del hombre». Pero, indirectamente esta muerte desemboca también en la «muerte de un discurso», porque olvida que en todo discurso, por muy objetivo que sea, se sedimenta siempre una cierta precomprensión; es decir, la historicidad de intelección del propio discurso y el contexto histórico efectivo de su interpretación. Esto equivale a decir que la efectividad del discurso es sólo realizable bajo la condición de un dundo de comprensión determinado históricolingüístico en el cual el hombre-sujeto habla, entiende y discurre:

La *arqueología* de las ciencias humanas nos ha mostrado qué preguntas y respuestas sobre el hombre no puede plenamente formularse la filosofía sólo desde el interior del lenguaje. Es conveniente ubicarlas en el lugar de encuentro del «dentro» con el «afuera» del lenguaje, donde la lengua y el habla aportan otros contextos sociohistóricos y subjetivos, que permiten completar, absorbiendo en un horizonte cultural más abierto, el cerrado campo epistémico aislado por la arqueología<sup>207</sup>. La filosofía traducida en «formaciones discursivas» según los suelos de positividad dentro de la unidad independiente de cada episteme,

debe interconjugarse con otras unidas más amplias en las que no se olvide ni la mentalidad, la manera de pensar, las grandes orrientes de la época que vinculan ésta con un pasado y, sobre todo, el acto creador de un «sujeto», o de muchos, en el que juega un papel decisivo en la transformación de un dominio del saber. Pero para ello el examen arqueológico del campo epistémico tiene que integrarse en un análisis de los componentes y de las realizaciones de suelo y ambiente culturales. Y esto es trascender la arqueología instalándose en una *ecología* del saber; como determinación de la totalidad de sentido de una «formación discursiva» desde una *relación práctica de acción* ---en la que tratamos las cosas y hablamos de ellas--- y desde un *contexto teórico de significado* ---en el que entendemos unos contenidos a partir de sus relaciones de sentido.



# Europa en la Cartografía Medieval

## (Perspectiva histórica)

Por A. D. v. den BRINCKEN

El empleo y la amplitud del concepto de Europa en la literatura del pasado han sido investigados de una manera general, para los tiempos antiguos, en los decenios del 40 y del 50, por Gonzago Conde de Reynold<sup>1</sup>; más especialmente para finales de la antigüedad y principios de la edad media por Jürgen Fischer<sup>2</sup> en 1957; para el humanismo por Richard Wallach<sup>3</sup> ya desde 1928; para el mismo período así como para el principio de la época moderna en 1931 por Werner Fritzemeyer<sup>4</sup>; y para los siglos 18 y 19 por Heinz Gollwitzer en 1951<sup>5</sup>. El período que va aproximadamente desde 1050 hasta 1400 constituye aún un vacío en la investigación.

Jürgen Fischer establece expresamente una diferencia entre el contenido de las palabras en el sentido de objetos relativamente invariables de la cultura y de la ciencia por una parte, y el significado de unas palabras con carácter variable y tendencioso por otra<sup>6</sup>: así que circunscribe la noción de Europa en

---

<sup>1</sup> Ver particularmente Gonzague Comte de Reynold: «La Formation de l'Europe I: Qu'est-ce que c'est l'Europe?» (Fribourg 1944 y 1948).

<sup>2</sup> «Oriens - Occidens - Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter».

Publicaciones del «Institut für Europäische Geschichte Mainz 15 (Wiesbaden 1957).

Importante también a este respecto: «Eugen Rosenstock y Josef Wittig: «Das Alter Der Kirche I» (Berlín 1927)», página 513 y siguientes; Eugen Rosenstock-Huessy: «Die europäischen Revolutionen und der Charakter der Nationen» (Stuttgart/Köln 2ème Edition 1951) Página 34 y siguientes.

<sup>3</sup> «Das abendländische Gemeinschaftsbewusstsein im Mittelalter. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance 34» (Leipzig/Berlín 1928) Página 45 y siguientes.

<sup>4</sup> Ver Werner Fritzemeyer: «Christenheit und Europa. Zur Geschichte des europäischen Gemeinschaftsgefühls von Dante bis Leibniz» Separata 23 de la Revista de Historia (Munich/Berlín 1931).

<sup>5</sup> «Europabild und Europagedanke. Beiträge zur deutschen Geistesgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts» (Munich 1951); y también: «Zur Wortgeschichte und Sinndeutung von «Europa», in: Saeculum 2» (1951) Página 161 y siguientes.

<sup>6</sup> Fischer (como en anotación 2) Página 5.

la mitología y en la geografía como rígida, mientras que sigue su evolución y su devenir en el terreno político. Este último lo relaciona a este respecto con la palabra más usual *Abendland* = Occidente, en latín «occidens» que tiene su origen en la antítesis de finales de la edad antigua, «oriens»<sup>7</sup>, para designar al Imperio Romano de Oriente, y fue a menudo empleada como sinónimo de Europa.

Pero hay que dilucidar ahora la noción de Europa que tenían los cartógrafos, noción que deriva naturalmente de la geografía, pero que en la edad media notablemente derivaba por lo menos también o aún más de la historiografía, por lo que dichos cartógrafos eran científicos tanto en temas de la naturaleza como del espíritu<sup>8</sup>.

Mientras que para los geógrafos Europa constituía solamente uno de los tres continentes entonces conocidos con límites fijos, los cartógrafos conocen ya el sentido rico en matices de la palabra «Europa».

\* \* \*

Es indispensable hacer de antemano algunas observaciones sobre la noción de Europa en la literatura. En esta, dicha noción aparece con muy variados matices. Según un seguidor español de Isidoro de Sevilla, allá por el 754, los europeos eran los que en 732 ofrecieron una resistencia victoriosa a los árabes en Tours y en Poitiers. A partir de la época de Carlomagno, se consideraba normalmente como Europa al imperio de los francos. Así por ejemplo, el autor de la Epopeya de Paderborn podía celebrar al emperador de los francos, en el año 799, como «Europae celsa Pharus»<sup>9</sup> = Excelso Faro de Europa, como «Europae venerando apex»<sup>10</sup> = Cumbre venerable de Europa, y hasta como «Rex pater Europae»<sup>11</sup> = Rey y Padre de Europa. Hasta entrado el siglo XI aparece a menudo en este sentido dicha noción de Europa. Fue después postergada por la de imperio romano, y aparece más tarde en la mayoría de

<sup>7</sup> *Callaitzer* (como en anotación 5) «Europabild», página 10.

<sup>8</sup> Ver: Anna-Dorothee v. den Brincken: «... Ut describeretur universus orbis» — «Zur Universalkartographie des Mittelalters», in: *Miscellanea Mediaevalia* 7 (Colonia 1970) Página 251 y siguientes.

<sup>9</sup> «Continuatio Hispana zu Isidor», ed. Theodor Mommsen *MG AA* 11 (1893) Página 362.

<sup>10</sup> Verso 12, edición Franz Brunhölzl, en «Karolus Magnus et Leo Papa. ein Paderborner Epos vom Jahre 799. Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte 8» (Paderborn 1966) Página 60.

<sup>11</sup> Verso 93 *ibidem*, página 66.

<sup>12</sup> Verso 504 *ibidem*, página 94.

los casos, en relaciones históricas<sup>13</sup>. Por lo demás jamás tuvo Europa el peso que le atribuyeron el humanismo y los tiempos modernos.

La edad media era plenamente consciente de que la noción de occidente y la noción geográfica de Europa no coincidían plenamente. Es por lo que se hablaba de «casi toda Europa» (*cuncta pene Europa*)<sup>14</sup>, o (*pene tota Europa*)<sup>15</sup>. Bajo esta denominación se entendía el imperio occidental o el mundo romano con el papa en su cabeza. Así por ejemplo, a principios del siglo XI, en la crónica del monasterio de benedictinos de Novalesse<sup>16</sup>, el papa es designado como «Pastor ac Universae Europae Rector» = Pastor y Conductor (o Piloto) de la Europa entera. Solamente debido a las siempre estrechas relaciones de los estudiosos de aquellos tiempos con la antigüedad, se mantuvo vivaz la palabra «Europa»<sup>17</sup>. Dado que Bizancio había quedado eliminado desde el tiempo de Carlomagno, Europa se separó en cierto punto del espacio mediterráneo para concretarse en el imperio de los francos<sup>18</sup>. Fue allí donde se situó particularmente en la literatura de carácter panegírico del oeste. El autor de «Vita Reginswindis», en el siglo XII calificó a Italia, Francia y la Alemania del tiempo de Luis el Piadoso como las «tres praestantiores Europae species», o sea como las tres más insignes partes que constituyen a Europa<sup>19</sup>. En la literatura de las cruzadas, por ejemplo en una guía anónima de peregrinos del año 1200<sup>20</sup>, Europa era la parte del mundo que engendraba a los diversos pueblos latinos tales como los alemanes, españoles, franceses, italianos, etc. El inglés Matthaues Parisiensis admite que 1247 el papa movilizó contra Federico II, por medio de sus nuncios a Alemania, Italia, España y Noruega, como las 4 partes de Europa, o sea de la cristiandad<sup>21</sup>; la palabra latina «Christianitas» para designar a la cristiandad es en este caso empleada como sinónimo de Europa.

Sin embargo, se dan testimonios contrarios. Así por ejemplo puede que Gervasius von Tilbury, en 1214, haya pensado solamente en Europa en el sentido de los tracios al hablar de Bizancio como una *civitas Europae* = ciudad

<sup>13</sup> *Fischer* (como en anotación 2) página 112 y siguientes.

<sup>14</sup> Notker Balbulus: «Gesta Karoli Magni I c. 17 edición de Haus F. *Hacsfote*. MG SS rer. Germ. NS 12» (1959) página 21.

<sup>15</sup> Ver Widukind *von Korvei*: «Res gestae Saxonicae III. 46», editado por Paul *Hirsch* y H. E. *Lohmann* según Georg *Waitz* y K. A. *Kehr* MG SS rer. Germ. in us. schol. (Quinta edición 1935) página 127.

<sup>16</sup> «Chron. Novalicense» de principios del siglo II, editada por L.C. *Bethmann*. MG SS 7 (1846) Página 122.

<sup>17</sup> *Gollwitzer* (como en anotación 5) «Wortgeschichte», Página 165.

<sup>18</sup> *Fischer* (como en anotación 2), Página 50 y siguientes.

<sup>19</sup> Edición O. *Holder-Egger* MG SS 15 (1887) Página 359 Z. 30 y siguientes.

<sup>20</sup> «Innominatus V. I. II c. 9 ed. Wilhelm Anton *Neumann* Drei mittelalterliche Pilger-  
chriften. in: Oesterr. Vierteljahrsschrift f. Kath. Theol. 5» (1866) Página 261 y siguiente.

<sup>21</sup> «Chron. mai.» edición F. *Liebermann* MG SS 28 (1883) Página 290.

de Europa<sup>22</sup>, pues desde el principio de la época griega hasta la división en provincias de Diocleciano, se empleó, como tal<sup>23</sup>. En todo caso, Alexander von Roes, en 1288, en su «Noticia Saeculi» tiene un concepto más amplio al nombrar como los cuatro principales imperios de Europa a Grecia en el este, a España en el oeste, a Roma en el sur y a Francia en el norte, sin contar otras soberanías independientes. Celebra a Roma y al imperio de los francos como los «principaliora regna» los imperios más destacados<sup>24</sup>. Su imperio de los francos abarca desde los eslavos hasta España.

Se respeta en este caso la noción europea del Bizancio de los Paleólogos, así como de España, como potencias europeas. No obstante, Alexander sabe muy bien que existen en la Península Ibérica varios reyes con su reino propio<sup>25</sup>. El autor, de la misma época aproximadamente, de la «Descriptio Alsaciae»<sup>26</sup>, una descripción de Alsacia, describe a su patria como situada en Europa y a una distancia de 8 semanas de viaje de Constantinopla hacia el este, y de 7 semanas de viaje de Córdoba hacia el suroeste; para él, dichas 2 ciudades son los puestos adelantados de Europa.

En contra de la opinión de Fischer<sup>27</sup>, el peligro mongólico contribuyó poco al renacimiento del concepto de Europa. Sólo se podría citar a este respecto la llamada de Federico II para una alianza defensiva<sup>28</sup>. Dicho emperador, en 1241, trató con ello de interesar a todos los príncipes cristianos de Europa, e incluso a los regentes latinos del archipiélago griego, y considera a Europa como una zona de influencia de su propio poder. Por fin el fanático enemigo de los cismáticos, Guillaume Adam, a principios del siglo XIV animado por las experiencias de su misión mongólica, hace constar que ya no son verdaderos creyentes ni Africa primitivamente cristiana y ahora plenamente pagana, ni Asia;

---

<sup>22</sup> «Otia Imperialia II, 16 ed., Gottfried Wilhelm Leibniz. SS rer. Brunsvic. I» (Hannover 1707), Página 929.

<sup>23</sup> Ver Gollwitzer (como en anotación 5) «Europabild», página 13 y siguientes y Alejandro de Randa: «Diez Europas hasta hoy» (Palma de Mallorca 1969), página 8 y siguiente.

<sup>24</sup> C. 9 edición Herbert Grundmann y Hermann Heimpel. «Alexander v. Roes. Schriften, MG Staatssehr. d. späteren Mittelalters I» (1958), Página 155 y siguiente: Nunc Europe terminos describere et populorum ac ordinum mores et differentias convenit. Europa igitur quatuor habet regna principalia, videlicet regnum Grecorum in oriente et regnum Hispanorum in occidente, regnum Romanorum in meridie et regnum Francorum in aquilone aliis tamen regnis in sua sublimitate permanentibus. Sed inter quatuor haec regna principalia duo sunt principaliora, videlicet regnum Romanorum et Francorum. Terminus autem regni Romani olim fuit tota Italia sum aliquibus maritimis circumiacentibus. Termini vero regni Francorum comprehendebant totam Teutoniā et totam Galliam, quas versus orientem a Sclavis, Boemis et Ungaris nemora dividunt, versus occidentem ab Hispanis montes Pirenei separant, contra meridiem Alpes Italiae terminant et versus aquilonem mare Frisie et Britannie includunt.

<sup>25</sup> Memoriale c. 19 ibidem. página 115.

<sup>26</sup> Edición Ph. Jaffé. MG SS 17 (1861), Página 237.

<sup>27</sup> Fischer (como en anotación 2), Página 115.

<sup>28</sup> Ver MG SS 28, Página 212.

pero que también Europa, al este de Alemania y de Polonia estaba poblada de infieles, España de sarracenos, y en sus demás partes, de cismáticos rusos, búlgaros, eslavos, serbios, croatas y sobre todo griegos<sup>29</sup>. Con ello queda desvanecido el ingenuo concepto de la unidad cristiana del continente, como podía expresarla todavía a finales del siglo XII Gottfried de Viterbo, al pretender que al hijo menor de Noé, Japhet, le fue atribuida Europa «ubi nunc sunt Christiani» = la parte del mundo donde habitan los cristianos<sup>30</sup>.

La amenaza turca, en siglo XV<sup>31</sup>, bajo la impresión de los griegos que huían, hizo que el oeste reconociera a Bizancio como el segundo ojo o el segundo brazo de Europa, según expresó Enea Silvio de Piccolomini<sup>32</sup>. El occidente tomó mayor importancia en el antiguo concepto de Europa así como en su geografía<sup>33</sup>. La noción de Europa superó hasta cierto punto a la del occidente de la edad media. Hay que preguntarse ahora cómo los cartógrafos interpretaron a Europa y al occidente y como los relacionaron.

\* \* \*

Hay ante todo que llamar la atención sobre algunas particularidades de los mapas geográficos de la edad media y que hoy no son fácilmente comprensibles. Es propio de los rasgos característicos de la representación del mundo de los latinos, el no echar de menos la tierra, como hacen los cartógrafos tanto antiguos como modernos. No se quiere presentar ninguna imagen fiel y correspondiente a la realidad de la tierra para fines científicos o de administración, sino dibujar al mundo en conjunto y representarlo gráficamente —«describere» dice la palabra técnica latina— para poner en claro los escenarios de las gloriosas acciones divinas y los acontecimientos mundiales que de ellas derivan. Con ello y de una manera reductiva, en occidente se procede de lo general a lo especial. Mientras que los musulmanes ajustan mapas individuales para obtener un mapa del mundo, surge primero en occidente la cartografía

<sup>29</sup> «Directorium ad passagium faciendum I, 1, Recueil des Histoires des Croisades, Doc. Armen. II (Paris 1906, reimpreso en 1967)» Página 382 y siguiente.

<sup>30</sup> «Speculum Regum», edición Georg Waitz, MG SS 22 (1872) Página 32.

<sup>31</sup> *Fritzemeyer* (como en anotación 4), Página 22.

<sup>32</sup> «Cosmographia in Asiae et Europae descriptione, Teil II: Europa temporum auctoritas varias continent historias, ed. Marquard Freher als «Europae status» in: Germanicarum rerum Scriptores aliquot insignes haecenus incogniti II» Frankfurt 1600), Páginas 38 a 112; otras informaciones a este respecto en *Wallach* (como en anotación 3), Página 45 y siguientes, en particular en la página 51, y *Fritzemeyer* (como en anotación 4), página 18 y siguientes.

<sup>33</sup> Ver *Rosenstock-Huessy* (como en anotación 2), página 34 y siguientes; *Collwitzer* (como anotación 5) «Wortgeschichte», Página 167.

del universo<sup>34</sup> que predomina hasta la llegada de los portulanos al final de la edad media. Aparte de algunos croquis de itinerarios de peregrinaciones y una representación informe de Italia debida a Guido de Pisa, el mapa de Inglaterra de Matthaeus Parisiensis en 1250 es la primera representación particular y diferenciada de un país. La ciencia cartográfica de la edad media está primariamente orientada según la teología y sirve para exégesis de la Biblia; además de ello —como ya he mencionado— contiene notables rasgos históricos. Indica lugares correspondientes a todas las épocas entremezclados, pero no indica nunca a los viajeros los caminos a recorrer. Según el parecer del veneciano Paulinus Minorita —que vivía a principios del siglo XIV— un buen mapa se compone de trozos de textos y dibujos «scriptura et pictura» Con ello resulta un «mappa duplex», cuyas partes aisladas no tienen pleno valor de por sí y que expresamente son destinadas a los «literati», o sea a los especialistas en escritura<sup>35</sup>. También fue Paulino quien prohibía terminantemente introducir variaciones en los dibujos, «pictura». Un siglo antes ya Gervasio de Tilbury había comparado dicho proceder con la falsificación de testimonios<sup>36</sup>. Tanto es ello así que los nuevos conocimientos del lejano este, aportados de Mongolia por los misioneros, fueron anunciados por Paulin sólo en los textos y no dibujados en el mapa<sup>37</sup>. En estas condiciones no podía progresar la cartografía occidental, sino que por el contrario se petrificaba en sus antiguas formas.

Es muy significativo que los mapas más diferenciados de los latinos se encuentren en enciclopedias o en obras históricas en que se habla del estado y del desarrollo de los pueblos. Preferentemente ilustran la tabla etnográfica de los hijos de Noé a partir del Génesis o de la dispersión de los pueblos después de la construcción de la Torre de Babel. Dado que, según Hugo de Sanct-Victor «persone, a quibus res geste sunt» —es decir: personas que obran o actúan— «loca, in quibus geste sunt» —es decir: los escenarios— «und tempora quando geste sunt» —es decir: las fechas— son los componentes de la historia, el mapa de la edad media es, en cierto modo, la representación de la humanidad en el espacio, sus anales esquemáticos en el tiempo.

---

<sup>34</sup> Ver *v. den Brincken* (como en anotación 8), página 254.

<sup>35</sup> *Ibidem*. Página 260 y siguiente. Ver manuscrito Vat. Lat. 1960 folio 13 entre otros.

<sup>36</sup> «*Otia Imperialia*» (como en anotación 22) II, 23 página 956.

<sup>37</sup> Manuscritos Vat. Lat. 1960 folio 17.

<sup>38</sup> *Anna-Dorothee v. den Brincken*: «Mapa mundi und Chronographia. Studien zur imago mundi des abendländischen Mittelalters. in *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 24» (1968). Página 128 y siguientes.

<sup>39</sup> «*Liber de tribus maximis circumstanciis gestorum*», editado en parte por William M. Green, en «*Speculum* 18» (1943), página 491.

El tipo occidental de mapa ecuménico corresponde, según muchos investigadores<sup>40</sup>, al mapa mundial que se perdió, de Agrippa, yerno del emperador Augusto. Representaba las tres partes entonces conocidas del mundo alrededor del mar Mediterráneo, y era por lo demás un mapa de caminos que utilizaba la Administración de las provincias romanas, pero no estaba hecho a escala. De esta manera se mantuvieron vivaces los antiguos nombres de las provincias durante toda la edad media. Además, se fueron agrupando las naciones alrededor del Mediterráneo hasta finales del siglo XV, aunque no se reservara para el agua el sitio que le correspondía; ciertas regiones costeras poco exploradas eran acumuladas juntas en el mapa por «horror vacui» = horror de los espacios blancos. De la antigüedad, se tomó a Delos como centro del mundo hasta el siglo XII en que, por exigencia de Hieronymus, fue desplazado por Jerusalem<sup>41</sup>, pues el profeta Ezequiel la había calificado de centro de todos los pueblos.

El mapa mundial occidental representa a la tierra como redonda u ovalada, raras veces como cuadrada. Se divide en las partes del mundo, Asia, Africa y Europa<sup>42</sup> ya conocidas desde los filósofos de la naturaleza jónicos, pero desconocidas por los árabes. La Biblia ignora dichos nombres, pero emplea con sentido análogo a los continentes de los descendientes de Noé<sup>43</sup>. En ella se divide la tierra entre los hijos de Noé: Sem, Cam y Jafet; Sem recibió Asia, Cam recibió Africa y Jafet recibió Europa. El conocimiento de la forma esférica de la tierra fue siempre muy corriente, no sólo en Bizancio, sino que también encontró defensores en occidente, desde Virgilio de Salzburgo hasta Juan de Mandeville. Una expresión cartográfica de ello, nos la da la aparición aislada del mapa de zonas atribuido a Crates de Mallos y de su forma particular: el mapa de los climas. El mapa de zonas<sup>44</sup> señala en cada polo una zona fría inhabitable y alrededor del ecuador una zona demasiado caliente; entre ellas se encuentran dos franjas más templadas, de las cuales solamente una debía

---

<sup>40</sup> Ver Konrad Miller: «Mappae mundi. Die ältesten Weltkarten I-VI (Stuttgart 1895-98); y Richard Udden: «Zur Herkunft und Systematik der mittelalterlichen Weltkarten, in: Geogr. Zeitschr. 37» (1931), Páginas 321 a 340.

<sup>41</sup> Comm. in Ezech. II (zu 5,5) Migne PL 25 Sp. 52.

<sup>42</sup> Joachim G. Leithäuser: «Mappae Mundi» (Berlin 1958), página 27.

<sup>43</sup> Ibidem, Página 61 y siguiente.

<sup>44</sup> Ver a este respecto el mapa de Macrobius en Miller (como en anotación 40) III, pág. 122 y siguientes.

considerarse como habitada, a menos que se admitiera la existencia de antípodas en la parte opuesta.

En el mapa de climas, se subdividía de nuevo la zona habitada en siete climas. En los mapas de la edad media con representación en una superficie plana, las zonas y climas aparecen como segmentos de un círculo. El mapa de los climas gozó de una amplia difusión entre los árabes y los cristianos orientales. El mapa de zonas aparece en las obras sobre ciencias naturales del occidente, así como los comentarios de Macrobius sobre el «Somnium Scipionis» de Cicerón<sup>45</sup>. Ambos fueron también comparados a un «Chlamys extensa»<sup>46</sup> — un amplio manto-consecuencia del carácter esférico inicial. Ciertamente que los historiadores y teólogos occidentales dieron la preferencia al mapa ecuménico en forma de rueda. En éste, el círculo está dividido en una mitad y en dos cuartas partes por una T inscrita en el círculo. Dichas partes representan los continentes Asia, Europa y Africa. San Agustín había fijado para ellos una relación de dimensiones de 2 : 1 : 1<sup>47</sup>. El disco está simbolizado por una manzana imperial en la mano del emperador Augusto, en la representación impresionante de Lambert de Saint-Omer<sup>48</sup>. Una equivalencia particularmente hermosa se encuentra en el mapa de la descendencia de Noé dibujado por Simón Marmion en 1455 para la obra «Fleurs des Histoires» de Jean Mansels<sup>49</sup>. Jafet aparece en él en perspectiva sobre el fondo de un paisaje cuyo centro, sorprendentemente, no es Roma sino Maguncia.

El mapa del mundo de la edad media era fundamentalmente orientado hacia el este. Se miraba el mundo en cierto modo desde Gibraltar a contra-sol. Divergiendo de este punto de vista, los mapas modernos así como los de los griegos antiguos están orientados hacia el norte, mientras que los mapas árabes suelen estarlo hacia el sur. En el oriente «a principio»<sup>50</sup> se encuentra el paraíso, según indicación del Génesis. Mientras que Ptolomeo atribuía a los continentes una sexta parte de la superficie terrestre la enseñanza judaica-cristiana, por ejemplo, en el 4.º Libro de Ezra, propagó una proporción de 6 séptimas partes

---

<sup>45</sup> Ver v. Den *Brincken* (como en anotación 38) pág. 134 y siguiente.

<sup>46</sup> Ver *Macrobius*: «Comm. in Somnium Scipionis II. 9, B. I. edición Jac. Willis» (Leipzig 1963) Pág. 124.

<sup>47</sup> Ver: «De civitate Dei» 16, 17.

<sup>48</sup> Manuscrito UB Gante 92 folio 138 v. ver: «Teilfacsimileausgabe von Albert Derolez. Lamberti S. Audomari canonici Liber Floridus» (Gante 1968) pág. 280.

<sup>49</sup> Manuscrito de la Biblioteca Real de Bruselas 9231 Volumen I folio 281 v. copia grabada en «Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi I: Mappemundes AD 1200-1500» de Marcel Destombes (Amsterdam 1964) Lámina XX.

<sup>50</sup> Génesis 2, 8.



de tierra firme y de una séptima parte aguas<sup>51</sup>. Solo los portulanos, que tenían como finalidad una reproducción de las costas a intención de los navegantes, rectificaron dichas medidas, devolviéndoles sus valores naturales: la verdadera proporción de los continentes, según los conocimientos modernos, representa un 29,2% de la superficie terrestre.

\* \* \*

Como el más antiguo mapa de Europa por separado, ha sido considerado hasta ahora un mapa bizantino de mediados del siglo XIV, relacionado con una reseña de Ptolomeo repetidamente transmitida, y que deba tal vez atribuirse al cronista Nicéforos Gregoras<sup>52</sup>. Pero, de hecho, Lambert de Saint-Omer ya tomó, dos siglos y medio antes, a nuestro continente como tema particular de un mapa. Mientras que el significado de «Europa» en la literatura latina se había limitado a menudo al occidente, se conservaron en la geografía los antiguos límites que señalaban los escritos muy difundidos de Orosio y de Isidoro de Sevilla, con el río Don y el mar Negro como línea de separación con Asia, o sea el brazo izquierdo de la T del llamado mapa T, y con el Mediterráneo como separación de Africa o sea el palo de la T. En la cartografía chocaron la geografía y la historiografía la una con la otra. Ciertamente es que las fronteras políticas no desempeñaron nunca, sorprendentemente, el menor papel para los dibujantes de mapas de la edad media. Europa, Occidente, final de la carrera solar, portadora de los últimos imperios mundiales de Daniel<sup>53</sup>, Macedonia y Roma, quedó subordinada al más joven de los hijos de Noé, Jafet<sup>54</sup>, pero éste debía habitar en la tienda de Sem<sup>55</sup> y llegar a ser el antecesor de todos los pueblos que quedaban subordinados a la Iglesia<sup>56</sup>. Con ello alcanzó Europa una posición muy particularmente predominante.

El mapa de Europa por separado de Lambert de Saint-Omer constituye una aparición tan singular, que los investigadores lo han considerado a menudo como fragmento de un mapa universal<sup>57</sup>. La obra «Liber Floribus» de Lambert, una de las más famosas enciclopedias de la época que precedió a la escolástica, contiene varios mapas que, todos sin excepción, han de ser clasificados

<sup>51</sup> Ver *Leithäuser* (como en anotación 42) Pág. 53.

<sup>52</sup> Ver *Konrad Miller*: «Die ältesten Separatkarten der 3 Erdteile, wahrscheinlich von Nikephoros Gregoras um 1350 in Konstantinopel entworfen» (Stuttgart 1931).

<sup>53</sup> Dan 2, 31 y siguientes.

<sup>54</sup> *Fischer* (como en anotación 2) Pág. 10 y siguientes.

<sup>55</sup> Génesis 9. 27.

<sup>56</sup> Ver *Fischer* (como en anotación 2) Pág. 18.

<sup>57</sup> Ver *Miller* (como en anotación 40) III Pág. 44 y siguientes.

entre los de hemisferio orientado hacia el este<sup>58</sup>. A la izquierda, se reconoce en ellos la zona habitada con Asia, Europa y Africa. Entre ellos, se encuentra también una representación notablemente diferenciada<sup>59</sup>, en la cual el esquema T se tiene en cuenta, pero inscribiendo la letra formada por el Don, el Nilo, y el Mediterráneo en el hemisferio. Dicha hoja se encuentra a falta hoy en día en el original autógrafo de Gante, por lo demás conservado en buen estado, pero ha sido reproducida de una manera siempre concordante en muchas ediciones. La que se reproduce aquí, de Wolfenbüttel, pertenece todavía al siglo XII. Por el índice del Manuscrito de Gante<sup>60</sup> queda demostrada de manera cierta la anterior existencia de dicha representación de la Tierra, pero se perdió dicha hoja, juntamente con los capítulos 27, 28 y otros<sup>61</sup>. Lambert mismo cita como su principal documento de base el mapa de *Martianus Capella*, del siglo V, que modificó naturalmente según los conocimientos de su época<sup>62</sup>. Mientras que el mapa mundial acompaña al capítulo 27 el título de «*Mappa vel oresta mundi*» —«*oresta mundi*» está escrito equivocadamente en vez de «*moesta mundi*» en *Orosius*, de modo que su idea es pues un mapa de la miseria del mundo—, aparece el mapa de Europa en el capítulo 169 de «*Francorum regibus primis*» o «*Genealogía Francorum Regum*»<sup>63</sup>, luego pertenece a los informes referentes a los principios de la soberanía de los francos. Se trata sin duda alguna de una obra original<sup>64</sup>, que toma naturalmente muchos trazos del mapa del mundo y además puede ofrecer más sitio para los detalles. Europa aparece en él como una cuarta parte bastante exacta de un círculo, es decir, como un sector, mientras que en el mapa mundial constituye solamente la mitad de un segmento. Como documento suplementario de sus propias obras, utiliza el dibujante su «*Sphaera triplicata gentium mundi*»<sup>65</sup>. El contenido de su sector más inferior izquierdo, los pueblos de Europa, lo ha inscrito abajo al lado de la representación de Europa. Dice textualmente que Europa es con-

<sup>65</sup> Guelf. 1 Gud. lat. folio 5; ver Manuscrito UB Gante 92 folio 19 y facsímil parcial página 39; ver también manuscrito de Gante 92 folio 52 y facsímil parcial, pág. 106.

<sup>58</sup> De la Biblioteca Guelf. 1 Gud. lat. folio 59v-60 en: «*Abschrift vom Ende des 12. Jahrhunderts*, ver Manuscrito UB Gante 92 folio 92v-93 Teil-Facsímile-Ausgabe ed. Albert *Derolez*» (como en anotación 48) Página 188 y siguiente.

<sup>59</sup> Guelf. 1 Gud. Lat. folio 69v-70; ver lámina 1.

<sup>60</sup> Folio 4, facsímil parcial (como en anotación 48) pág. 9.

<sup>61</sup> Entre folio 47 y folio 48, o sea, según la página 96 de la edición del facsímil parcial.

<sup>62</sup> Richard *Uhden*: «*Die Weltkarte des Martianus Capella in: Mnemosyne 3, Ser. 3*» (1935-36) Pág. 97 y siguientes.

<sup>63</sup> Manuscrito UB Gante 92 folio 241 y facsímil parcial (como en anotación 48) pág. 481; ver lámina 2.

<sup>64</sup> Ver *Uhden* (como en anotación 62) pág. 97.

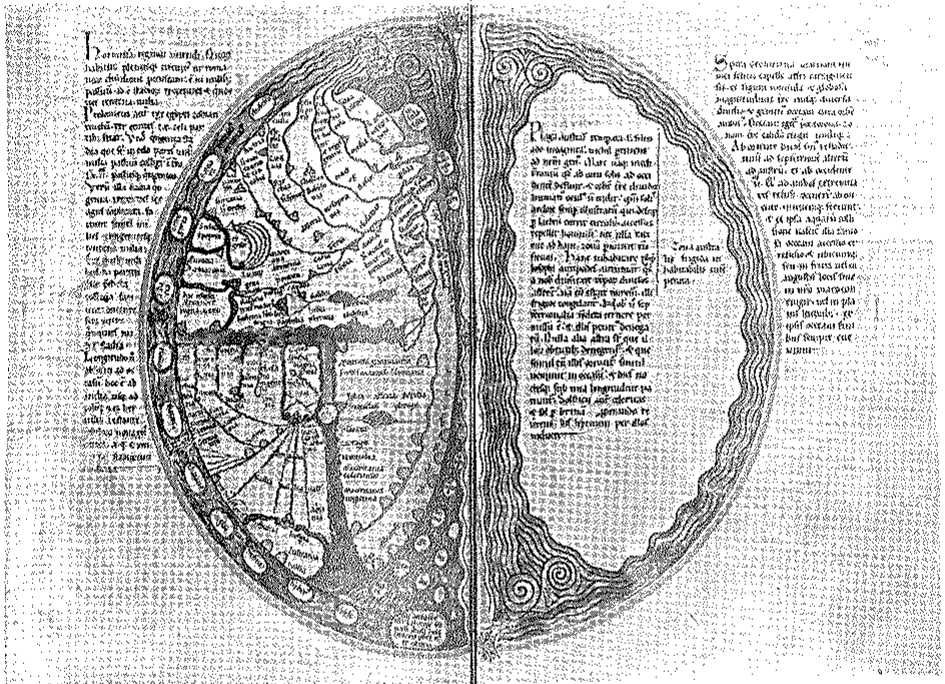


Lámina 1

Mapa del Mundo de Lambert (Año del Señor 1.120).

# EVROPA MIVNDI PARS QVARTA

Julio cesare nonis idibus de februario mensis nominatur pars quarta  
 sed uox est quarta in aetate et in rebus et in gentibus et in curia  
 habet curiam in aetate XI. febr. et in rebus et in gentibus et in curia  
 parte quarta CXX. febr. et in rebus et in gentibus et in curia  
 Regna illi que se colunt rubra et in scripta ad romanos sunt et in parte  
 EVROPA dicta est ab europpe filia asie et in rebus et in gentibus et in curia



Lámina 2

7. Mapa de Europa de Lambert del Códice de Gante (según el Messenger 1844, reproducción reducida a los 2 tercios del original).

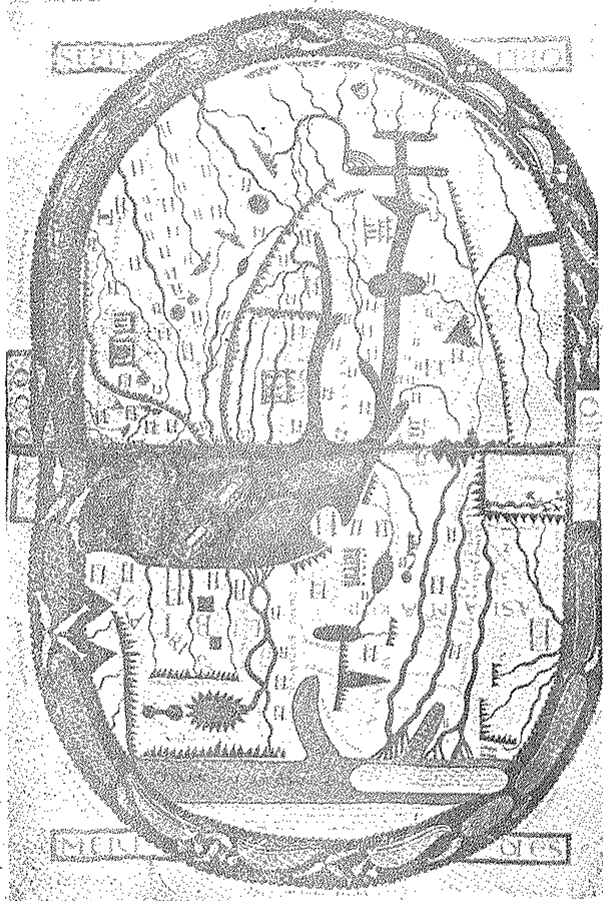
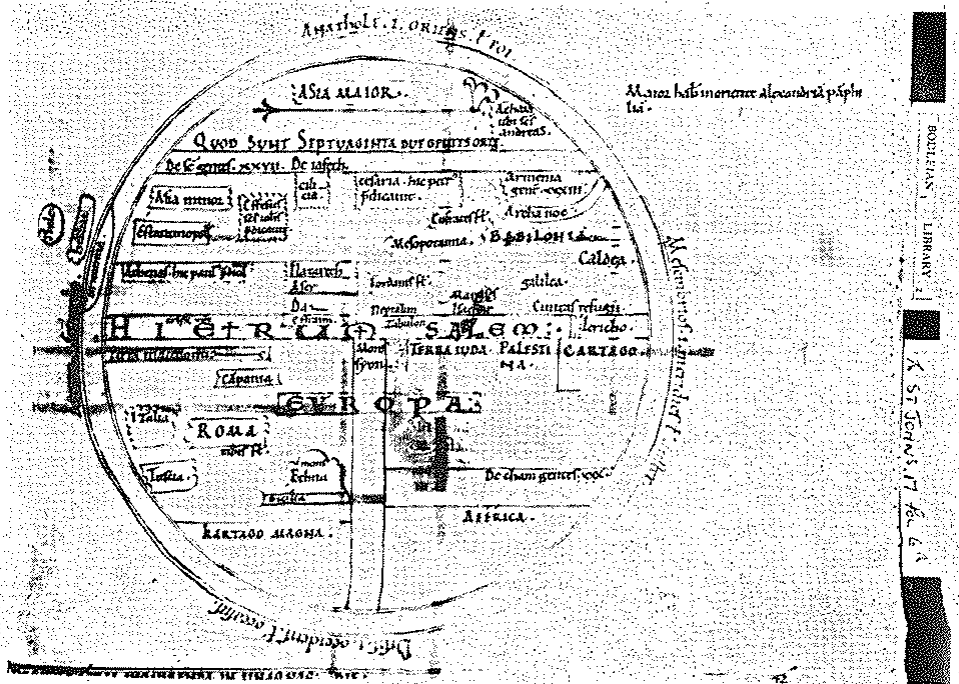


Lámina 3

Mapa de Beatus 2 (Paris II) (a substituir por el mapa de Saint-Sever).



CHRISTIAN LIBRARY  
 X ST JOHN'S ST OXFORD

Lámina 4

51. Mapa del año 1.110 en Oxford.

siderada como un tercio del mundo, pero que sólo ocupa una cuarta parte de la tierra, dado que Asia es tan grande como Europa y Africa juntas. Además, en la leyenda que lo encabeza, indica números y sumarios para los mares, islas, provincias, montañas, ríos y pueblos, los cuales números han sido ampliamente sacados de los escritos de Isidoro, pero no corresponden de ninguna manera con los dibujados en el mapa ni son precisados posteriormente en el texto; solamente las 33 «gentes» citadas en la parte inferior izquierda concuerdan numéricamente. Finalmente en dichos sitios, Lambert hace derivar al nombre de Europa del de la hija del rey de Libia, como podía leerse en muchas enciclopedias. En su «Sphaera triplicata» indica también, como límites de Europa, al Don, a los «Mäotidischen Sümpfen», o sea al mar de Azov, Crimea, al mar Negro hasta constantinopla y al mar Mediterráneo hasta las Columnas de Hércules.

El sector de Lambert correspondiente a Europa comprende casi 90% de tierra continental<sup>66</sup>. La ocupación de dicho continente está representada por símbolos de edificios repartidos uniformemente sobre toda su superficie y no localiza ningún lugar de una manera ostensible. Como ciudades, el autor nombra solamente a Roma y Lavinia en Italia, a Atenas en Acaya, a Colonia y Narbona en las Galias, a Barcelona y Tarragona en España. Como cordilleras, aparecen los Alpes con el nombre de «Mons Iovis», los Pirineos y el Olimpo. Como ríos, Lambert señala el Ebro, el Ródano, el Tiber, sin indicación de nombre, el Rin y el Danubio con sus siete brazos de su desembocadura o Delta, señalados por Isidoro<sup>67</sup>, conocidos también bajo el nombre de «Hister», de los cuales dos vierten al mar Negro y cinco al mar del Norte. En el ángulo superior derecho puede verse a Naxi, señalado como centro del círculo y del mundo. La isla de Naxo representa aquí a Delos, su más célebre isla hermana de las Ciclades, importante lugar de culto en la antigüedad.

El mapa de Europa, de un modo llamativo, ha adoptado muy pocos nombres cristianos<sup>68</sup>, como el mapa mundial que, sin embargo, situa, al lado de Palestina, al paraíso en la parte este y, por oposición, al continente antípoda al oeste. El mapa de zonas basado en los conocimientos antiguos sobre las ciencias de la naturaleza se prestaba mal a ello, de modo que Lambert se aparta

---

<sup>66</sup> Franz Joseph Mone publicó una primera descripción del mapa del mundo en la Edad Media en: «Anzeiger für Kunde der Teutsehen Vorzeit 5 (Karlsruhe 1836) c. 1: Charte von Europa vom Jahre 1120», Sp 38 y siguiente.

<sup>67</sup> Isidoro «Etymologiae» edición de W. M. Lindsay (Oxford 1911, reimpresión en 1966) XIII, 21, 28.

<sup>68</sup> Ver Udden (como en anotación 62) Pág. 123.

aquí de la mayoría de sus contemporáneos. En su mapa de Europa faltan además casi todos los lugares de importancia histórica. Sin embargo, Lambert aparece muy moderno en un punto: Dinamarca ya aparece en su mapa bajo el nombre de «Dacia», lo cual constituye en la cartografía el más antiguo ejemplo de esta sorprendente transposición de nombre. Alrededor de 1015 el normando Dudo, Deán de San Quintín, en su *Historia de los normandos*, no sólo había vinculado, sin más, a los Daneses con los Dakern (Dacios?) de los antiguos<sup>69</sup>, sino también, además, los había relacionado con los Danaes de Homero<sup>70</sup>. Quería reservarles —como lo había hecho Fredegar en el siglo VII para los francos— un origen troyano para ponerles al nivel de los romanos, a pesar del hecho de que la palabra «Danae» era una calificación aplicada a los griegos. La Dacia de Lambert queda situada entre Scania, Escandinavia y Noruega, una península, por una parte y los eslavos por otra, en un brazo del Danubio que desemboca en el mar Negro. En su cercanía más próxima, se encuentra también Nórica. Además de la influencia de Dudo interviene también el conocimiento deficiente del norte de Europa por parte de los antiguos cartógrafos. Sus sucesores, los dibujantes de mapas de la edad media, a causa del «horror vacuú», la ya señalada antipatía contra superficies en blanco en el mapa, desplazan las orillas del mar mundial alrededor del mundo conocido de tal modo que pueda aparecer la representación de una penetración «Dinamarca-Dacia». De conformidad con ello, puede verse en el mapa de Beatus de Saint-Séver<sup>71</sup>, hacia 1045, a Dacia como enlace entre el mar Glacial del Norte y el mar de Azov al oeste del Don, mapa inspirado en un documento de finales del siglo VIII y no obstante una ampliación desproporcionada del continente europeo. El dibujante lo explica con el aditamento «hic capud Europa» — aquí empieza Europa, mientras que además, o sea al este de Dacia se puede leer «hic fines Asiae» — aquí termina Asia. Solamente hacia finales de la alta edad media se lograron concepciones más claras de la Europa del este. De la Europa del norte concretamente no se lograron concepciones más claras hasta el siglo XIV y gracias a los portulanes catalanes<sup>72</sup>. El hecho de poner a Europa en relieve, en el caso de Lambert, es un elemento señalado de la antigüedad. Además, ha colocado a su centro del mundo, Naxos, muy cerca de Roma.

<sup>69</sup> «De moribus et actis primorum Normanniae ducum I. *Migne* Pl. 141. Sp. 619 y siguiente.

<sup>70</sup> *Ibidem*, Sp. 621.

<sup>71</sup> Manuscrito BN lat. 8878 folio 45 ter; *Ver lámina 3*.

<sup>72</sup> Ver E. T. Hamy: «Les origines de la cartographie de l'Europe septentrionale» en: «*Etudes historiques et géographiques*» du mismo autor (Paris 1896) Pág. 1 y siguiente.



Pero de todos modos, unos 10 años antes, un cartógrafo había situado por primera vez a Jerusalén en el centro del mundo, de conformidad con las pretensiones de Hieronymus<sup>73</sup>. Lo hizo sin ningún respecto a cualquier realidad puramente geométrica, y el resultado fue que Jerusalén con el Monte Sion se encontraba en la intersección del palo y del brazo de la T, o sea como una isla en medio del mar. Había desplazado sin más a Constantinopla y a Atenas hasta Asia; dichas ciudades eran evidentemente para él de carácter más destacadamente oriental que la Tierra Santa, pues esta última, juntamente con Jerusalén, fue en cierto modo agregada a Europa en sentido occidental; de hecho en 1099 había vuelto a ser latina y el cartógrafo parece haberse encontrado bajo la influencia de las cruzadas<sup>74</sup>, y Europa representaría en este caso la noción colectiva de los pueblos adictos al papado de Roma. Por lo demás y de manera sorprendente, las islas de Gran Bretaña y de Irlanda se encuentran en el espacio de Asia. Unos 150 años más tarde, la problemática de colocar a Jerusalén en el centro fue resuelta de manera aproximadamente correcta en el mapa del salterio de Londres<sup>75</sup>; Asia fue prolongada un poco más allá de la mitad superior del círculo, como puede verse también en los mapas de Ebstorf y Hereford.

Lambert se encuentra bajo la sugestión de la antigüedad. Su mundo es, por decirlo así, europeo. Sin embargo, su mapa de Europa no es ningún fragmento de ningún mapa del mundo, sino el escenario de los recortes genealógicos del texto que acompaña, encabezado por Priamo de Troya como ascendiente de los francos. Inmediatamente antes del mapa, se encuentran las listas de los obispos de las archidiócesis de Colonia, Tréveris y Reims así como de las diócesis de Noyon y de Cambrai.

Referente a los extractos de la historia de Alemania y de Francia, dicho mapa tiene una relación extremadamente actual, pues está escrito en el encabezamiento: «Regna vero que sunt colore rubeo circumscripta ad Romanorum Francorumque pertinent imperium» = Las regiones que están enmarcadas de rojo pertenecen al Imperio de los romanos y de los francos. Aquí, Lambert sitúa al imperio occidental, es decir en cierto modo al occidente, llamado a menudo Europa en los textos literarios, en oposición con la noción geográfica

---

<sup>73</sup> Lámina, ver Miller (como en anotación 10) III Pág. 119 según manuscrito de Oxford de la colección de St. John's 17, folio 6; ver lámina 4.

<sup>74</sup> Ver Alexander Randa en: «Mensch und Weltgeschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung, publicado por Alexander Randa, Siebentes Forschungsgespräch, Internationales Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg» (Salzburg/Munich 1969) Pág. 74.

<sup>75</sup> Manuscrito BM Add. 28681 folio 9; grabado entre otros de v. den Brincken (como en anotación 8) Lámina I al lado de la pág. 272.

de Europa y hacer constar así al mismo tiempo la diferencia entre la Europa de los antiguos y el imperio de Carlomagno: en el interior del marco rojo se encuentran Italia, Francia con la Borgaña, Aquitania hasta los Pirineos, Alemania con inclusión de Sajonia, Suabia y Baviera. La península ibérica queda fuera del imperio, así como todo el espacio bizantino, incluidos los países eslavos, los Balcanes y también Escandinavia y Dinamarca; pueblos cristianos del este más allá de la esfera de influencia de Roma, regiones paganas y estados del norte cuyo cristianismo muchas veces reciente no es todavía del todo familiar al autor, quedan todos ellos al exterior del marco rojo. Llegado aquí, Lambert vacila entre la noción, por una parte antigua y por otra parte modificada con el tiempo: ambas nociones, consideradas puramente bajo el punto de vista del espacio que ocupan, coinciden apenas en su mitad y el enciclopedista mismo, plenamente consciente de las consecuencias, se abstiene de dar el nombre de Europa al imperio.

Probablemente, es hasta posible que con su mapa haya querido llamar la atención sobre la absurdidad de un tal empleo de dicha palabra. Los mapas de la Europa política y de la Europa geográfica quedan superpuestos en su caso. Otro ejemplar único en el conjunto de la cartografía de aquella época lo constituye el dibujo de las fronteras políticas, en cuyo documento una línea roja caracteriza a las partes aisladas del imperio: Italia con exclusión de los Alpes, Alemania y Francia separadas una de otra por un Rin dibujado en rojo.

Así, el enciclopedista Lambert, sujeto a las tradiciones, no es solamente ningún espíritu puramente receptivo, como puede parecer ya a primera vista. Diseña más bien las antítesis, pero no deduce —como muchos compiladores de la edad media—ninguna conclusión de las proposiciones contradictorias de sus documentos.

El autor se queda sólo con su matización de la antítesis de Europa y del imperio de occidente —no descrito específicamente como territorio de la iglesia romana. Su mapa de Europa no parece siquiera haber sido copiado, pero falta en todo caso en las reproducciones provistas de mapas de sus obras. Por lo demás, en ningún otro lugar se vuelve a encontrar el texto del dorso del mapa del documento autógrafo, listas de reyes de Israel, de emperadores persas y de emperadores romanos hasta Enrique V<sup>76</sup>, lo cual hace pensar en una causa lógicamente condicionada para la falta de copias. Probable-

---

<sup>76</sup> Ver referente a los diversos manuscritos de Leopold *Déglise*: (Notice sur les manuscrits du Liber Floridus, composé en 1120 par Lambert, chanoine de Saint-Omer) en: «Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres Bibliothèques 33, 2 (Paris 1906)» Páginas 577 à 791, y particularmente en la página 710 y siguientes.

mente y bajo el punto de vista paleográfico, hay lugar a atribuir la hoja a Lambert mismo. También la mayoría de las copias —con excepción de las primitivas copias de París y de Leiden— han omitido la totalidad de la segunda parte del capítulo 169<sup>77</sup>. Ostensiblemente, el mapa de Europa no gozó en aquella época, de gran eco.

El mapa de Lambert es el único mapa específico de Europa de la edad media. Pero debe hacerse aquí marginalmente mención por lo menos de dos cartógrafos que se ocuparon del mapa de Europa. Así por ejemplo, Marcel Destombes eliminó con razón al pretendido mapa del mundo de Matthaëus Parisiensis<sup>78</sup> de la cartografía del Universo<sup>79</sup>. Salvo el nombre, Africa falta totalmente en dicho mapa; y en los restantes continentes. De Asia, sólo se señalan Jerusalén, Tiro y provincias de Asia menor, y por lo demás, los blancos vienen rellenos por inscripciones que dan noticia de tres grandes mapas murales, hoy perdidos, bajo la denominación de «Chlamys extensa», de los cuales el mismo Matthaëus realizó uno para las habitaciones del rey de Inglaterra en Westminster. Tal vez se haya conservado un croquis de dicho mapa perdido del mundo en el mapa de los climas de Johann de Wallingford<sup>80</sup>; por lo menos se ha de atribuir este último originalmente a Matthaëus porque 1.º) Johann sacó casi todos sus conocimientos de Matthaëus, 2.º) empleó la expresión «chlamys extensa» y 3.º) tiene en común una división, de carácter climático, con la «Chronica Maiora» de Matthaëus y que no se encuentra en ningún otro documento. El mapa de Europa de Matthaëus no representa desde luego ningún avance en comparación, con él de Lambert, no obstante ser posterior de 130 años. Roma o hasta Bolonia representan el centro del mapa, España falta totalmente, la Europa no latina está representada solamente por Grecia y Scitia, Dacia representando a Dinamarca está situada entre Holanda y Brabante en el Danubio que desemboca en el mar del Norte. El mapa comprende relativamente mucho mar y anchos ríos pero no presenta caracteres medite-

---

<sup>77</sup> Texto del manuscrito de Gante UB 92, folio 240 y siguientes y facsimil parcial (como en la anotación 48), pág. 579 y siguientes.

<sup>78</sup> Manuscrito de Cambridge CCC 26 p. 284; grabado reproducido por Miller (como en anotación 40) III, pág. 71.

<sup>79</sup> «Monumenta Cartographica Vetustioris Aevi I: Mappemondes 1200-1500 (Amsterdam 1964) Pág. 246 sect: 54, 1-2; entsprechend schon Raymond C. Beazley: «The Dawn of Modern Geigraphy II (Londres 1901) Pág. 587: sketch of Europe».

<sup>80</sup> Manuscrito BM cotton Jul. D VII. folio 46; espero aportar las pruebas de cual es el autor de los escritos de Matthaëus en mi escrito de homenaje a Joseph Prinz (actualmente en impresión y titulado: «Die Klimatenkarte in der Chronik des Johann von Wallingford - una obra de Matthaëus Parisiensis...»); reproducido también por v. den Brindken (como anotación 8), según página 272, lámina 5.

rráneos. Matthacus parece haber utilizado los trabajos de Lambert<sup>81</sup>.

Hay que citar también las obras, basadas en los portulanos y en los mapas marítimos, de Opicinus de Canistris el cual, a principios del siglo XIV, representó al Mediterráneo como el Hombre del Mar o «corpus peccati»<sup>82</sup>, a Africa como mujer, ramera, agar<sup>83</sup>, a Europa como varón clérigo, Adan «vir animo bestialis» = hombre con instintos animales. La Lombardia y particularmente la patria del autor en la región de Pavía le aparecen como la tierra de origen de la propensión de este mundo al pecado. En esta interpretación antropomórfica de las figuras del mapa, Opicinus se compara a sí mismo a la deficiente Europa. No pretende diseñar ninguna representación de la tierra, sino solamente esbozar un mapa que sea «Carte moralisé» que es como Richard Salomón interpretó sus trabajos<sup>84</sup>.

En el siglo XV, la noción de Europa renace en la literatura en su sentido tanto antiguo como cristiano Andreas Walsperger<sup>85</sup>, que en 1448 caracterizó, en su mapa del mundo, a las regiones ocupadas por los cristianos con un puntillado negro, podía presentar a una Europa totalmente cristiana frente a Asia de creencias entremezcladas y a Africa pagana.

A consecuencia del renacimiento de Ptolomeo, el mundo crece y Europa, por ejemplo en el mapa de Pirrus de Noha en 1483 ya no ocupa totalmente una cuarta parte de su superficie<sup>86</sup>. El monje camaldulense fray Mauro de Murano cerca de Venecia, 20 años más tarde en su célebre mapa del mundo, señala a Jerusalén como centro de la humanidad, no de la superficie terrestre: porque según él Europa está más poblada que Asia, la Ciudad Santa representa el centro, si bien en el mapa aparece como desplazada hacia el oeste<sup>87</sup>. Con ello Europa resulta mucho más que una noción puramente geográfica.

Por lo demás, sólo empezamos a encontrar mapas de Europa aislada —aparte del mapa de Ptolomeo— en el siglo 16 en la «Carta itineraria Euro-

<sup>81</sup> Miller (como en anotación 40) III. pág. 73.

<sup>82</sup> Vat. Pal. Lat. 1993 folio 20; ver el facsímil en Richard Salomon: «Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignoneseischen Klerikers des 14. Jahrhunderts, Tafelband» (Londres 1936) Lámina 27 cuadro 39.

<sup>83</sup> Salomon ibidem, libro de texto página 68 y siguientes.

<sup>84</sup> Ibidem, Pág. 78.

<sup>85</sup> Pal. Vat. 1362 B: Grabado reproducido por Destombes (como en anotación 49), lámina XXI (?).

<sup>86</sup> Manuscrito Vat., Archivo S. Pietro II 31 folio 8v. de 1438ú Lámina reproducida por Destombes (como en anotación 49) lámina XXII.

<sup>87</sup> «Il Mappamondo di Fra Mauro a cura di Tullia Gasparri<sup>3</sup>Leporace, Comune di Venezia, Settimo centenario della nascita di Marco Polo 1254-1954» (Roma 1956), Lámina 28

pae» de Martín Waldseemüller de 1511<sup>88</sup> y en el de Sebastián Münster en su «Mappa Europae»<sup>9</sup> que popularizó los trabajos de Waldseemüllers.

\* \* \*

Bajo el punto de vista teológico, el Oriente tiene la primacía sobre el lo cual hace que Asia tenga la primacía sobre Europa. Fue hacia el este<sup>90</sup> en la dirección del paraíso, donde Cristo ascendió al Cielo y desde donde su regreso fue esperado. La soberanía del mundo, la enseñanza y el estado religioso vinieron del este<sup>91</sup>. En cambio el florecimiento de Europa se produjo posteriormente. Hugo de Saint-Victor, contemporáneo de Lambert, lo entendió de tal manera así, a principios del siglo XII en su «De archa Noe mystica»<sup>92</sup> que para él el mapa del mundo empieza en el este, como el tiempo, y ambos terminan en el oeste, que la situación de los sitios y el orden de los tiempos arrancan desde el mismo punto, el paraíso, y que ambos terminan en el oeste, en el lugar del Juicio. Europa se encuentra supuestamente en cierto modo cerca del juicio final, y el infierno en el norte. Nuestro continente, el continente de los cristianos, simboliza el progreso del tiempo, la soberanía del último imperio mundial; la última «aetas» = el final de los tiempos, el mundo convertido al cristianismo y tiene, en este sentido, como «finis saeculi» = fin de los siglos, una función en la historia de la salvación eterna, que es lo que en definitiva quiere patentizar a fin de cuentas la cartografía de la edad media. Que dicha Europa es algo más que el «imperium Romanum» —haciendo caso omiso de los panegiristas de los imperios occidentales— es cosa que persiste en los conocimientos generales y que también resalta en los mapas hasta el momento en que el humanismo lo proclama de nuevo abiertamente.

---

<sup>88</sup> Ver August *Wolfenbauer*: «Sebastian Müsters handschriftliches Kollegienbuch aus den Jahren 1515-1518 und seine Karten in: Abhh. d. kgl. Ges. d. Wiss. Göttingen, philol.-hist. Kl. NF 11, 3 (Berlin 1909)» Pág. 46 y siguientes, y también, de Heinz *Rohr*: «Die Entwicklung des Kartenbildes Westeuropas zwischen Kanal und Mittelmeer von den ältesten Weltkarten bis Mercator (Diss. Leipzig 1939)» Pág. 118 y siguientes.

<sup>89</sup> Reimpresión por el editor *Klauss Stopp* (Wiesbaden 1965, según la edición *Princeps* de 1536).

<sup>90</sup> Ver de Franz Joseph *Dölger*: «Sol salutis. Gebet und Gesang im Christlichen Altertum, mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in (Münster 1920), pág. 161 y también Ps. 67, 34.

<sup>91</sup> Ver de Otto von *Freising*: «Chronica sive historia de duabus civitatibus, ed. Adolf *Hofmeister*, MG SS rer. Germ. in us. schol. (1912), Prolog an *Isingrim*» Pág. 8; prof. lib. V pág. 227; VII, 35 pág. 372.

<sup>92</sup> C. 14 *Migne* PL 176 Sp. 700: In hoc spatio mappa mundi depingitur ita ut caput arcae ad orientem convertatur, et finis ejus occidentem contingat, ut mirabili dispositione ab eodem principe decurrat situs locorum cum ordine temporum, et idem sit finis mundi, qui est finis saeculi. Conus autem ille circuli, qui in capite arcae prominet ad orientem, Paradisus est, quasi sinus Abrahae, ut postea apparebit majestate depicta. Conus alter, qui prominet ad occidentem, habet universalis resurrectionis judicium in dextra electos, in sinistra reprobos. In cujus cono angulo aquilonari est infernus, quo damnandi, cum apostatis spiritibus detrudentur.



# Los Siglos Oscuros de Mallorca

Por G. ROSSELLO-BORDOY

A lo largo de mis investigaciones sobre la más remota historia mallorquina uno de los problemas que más me ha interesado ha sido el de determinar la perduración, en el transcurso de los siglos, del sustrato étnico isleño que ha informado las distintas culturas o facies culturales desarrolladas en nuestro solar.

Es indudable que los cambios observados en los ajuares que caracterizan estas diversas facies no son lo suficientemente acusados para deducir de ellos la existencia de una ruptura violenta, una invasión masiva que informara un cambio radical en el elemento humano creador de estas manifestaciones; por ello siempre he considerado que éste permanece, prácticamente, inmutable, más o menos modificado, por intrusiones raciales nuevas, en los aspectos culturales y materiales. Tal vez el único momento en que exista una ruptura casi total en este sentido, podríamos rastrearlo en el paso de la fase pretalayótica a la talayótica; sin embargo, este aspecto, presentido<sup>1</sup>, pero no confirmado, solamente podría ser descartado con un estudio antropológico comparativo que, desgraciadamente, no se ha realizado y que de momento no puede ser llevado a cabo por no conocerse de un modo total necrópolis de época talayótica inicial que aporten suficiente información para un estudio de conjunto<sup>2</sup>.

Realmente mi interés estriba en la determinación, en la medida de lo posible, de la perduración del sustrato racial mallorquín —relativamente autóctono— pues en estricto sentido científico el hombre en Mallorca es un elemento importado, que no puede remontarse más allá del quinto milenio antes de Cristo, y que, paulatinamente, recibe diversos influjos civilizadores a lo largo de las fases prehistóricas y protohistóricas que, en otros momentos, he estudia-

---

<sup>1</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: La cultura talayótica en Mallorca. Bases para el estudio de sus fases iniciales (Palma de Mallorca, 1973).

<sup>2</sup> Esta cuestión se halla en vías de estudio por Masía Dolores CARRALDA, que ha iniciado una revisión de todo el material antropológico de las Baleares, disponible en el momento actual.

do<sup>3</sup>. Este hombre mallorquín, conquistado por Roma, acepta la romanización con todas sus fuerzas y, a partir de este hecho, entra en una época de oscuridad absoluta, pues el conocimiento de sus restos materiales y las muestras de sus técnicas industriales o artesanas son prácticamente desconocidas, no sólo en lo que respecta a su propia pervivencia racial sino que son eclipsadas por los restos materiales de la cultura que le domina. No hay duda que la conquista de Metelo, pese a sus condicionamientos, no supuso una de las rupturas violentas en lo que afecta a lo racial: conquista militar, ulterior organización como colonia romana, introducción de colonos de la Citerior, no son suficientes para una eliminación absoluta de la población primitiva<sup>4</sup>.

La facilidad con que el mallorquín talayótico se romaniza es evidente, pero no deja de ser interesante su capacidad receptiva de influjos externos al cristianizar rápidamente, y, en su momento, islamizar con igual facilidad; pero lo que no queda claro es si el paso del mallorquín musulmán al mallorquín catalán fue también rápido o si existió en aquellos instantes históricos una sustitución completa de la base étnica, circunstancia, poco probable.

Así pues, el interés de este problema me ha movido a reunir aquellos datos que permiten rastrear a lo largo de esos siglos oscuros la perduración de lo autóctono mallorquín, a pesar de sus cambios de religión y lengua. Por desgracia el estudio antropológico no se ha realizado y difícilmente se realizará al faltar los esenciales elementos de trabajo, si bien los restos arqueológicos y, esporádicamente, algunas referencias documentales, pueden dar alguna luz al problema. Con ello, quizás, pueda enfocarse, bajo nuevos puntos de vista, la historia del hombre mallorquín.

En líneas generales el problema queda planteado a partir de unos hitos, alejados cronológica y geográficamente, aunque en ellos existen rasgos comunes que permiten sentar unas bases a una hipótesis de trabajo extraordinariamente sugestiva.

Los elementos que permiten esbozar el problema quedan encuadrados dentro de los siguientes apartados:

Testimonios filológicos,  
testimonios arqueológicos y  
testimonios documentales.

Históricamente hablando las perduraciones de tipo material eminentemente mallorquinas, las podemos situar en época romana, en el momento del cambio de Era; en el momento paleocristiano y a lo largo de la dominación islá-

<sup>3</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: La prehistoria de Mallorca. Rectificaciones y nuevos enfoques al problema, en *Mayurqa* 7 (Palma de Mallorca, 1972), págs. 115-155.

<sup>4</sup> STRABON: *Geographikà* III, 5, 1.



mica, siendo precisamente en esta fase cuando las manifestaciones son más abundantes, aunque esto pudiera extrañar ante la falta de documentación que caracteriza esta época.

### **La perduración del sustrato étnico en época romana.**

La conquista romana por Quinto Cecilio Metelo, en el año 123 a. de C., no fue sino la culminación de un lento proceso de romanización indirecta basada en una política comercial que había incluido las Baleares en la órbita romana mucho antes de su conquista efectiva<sup>5</sup>.

Esto queda patente con la proliferación de hallazgos de cerámica campañana en el correr de los siglos III y II. El interés del mallorquín por este tipo de cerámica de barniz negro, tan distinto a las toscas creaciones salidas de los alfares isleños, tiene sus antecedentes en las importaciones de cerámica suditalica, ya en el siglo IV, llegada a la Isla a través del comercio púnico, como demuestran los hallazgos del pecio de la Illa del Sec, donde aparecen grafitos púnicos en el dorso de la cerámica<sup>6</sup>.

Sin embargo, la prueba de la romanización intensa del pueblo mallorquín nos llega por dos caminos, filológico y arqueológico, íntimamente ligados.

Recientemente al excavar el monumento A de Son Oms (Palma de Mallorca), recinto ciclópeo de planta cuadrangular, de técnica constructiva típicamente talayótica, observamos en dos distintos niveles, la coexistencia de cerámicas importadas con la cerámica indígena del talayótico final, la que, dentro de sus características tradicionales, imita las formas clásicas importadas. La ocupación de estos dos distintos niveles —inferior y medio— del yacimiento, se desarrolla entre el año 25 a. de C. y el último tercio del siglo I d. de C., fechas muy interesantes ya que se puede apreciar una perduración de técnicas industriales indígenas en momentos de plena romanización. Anteriormente este hecho se había constatado al estudiar los materiales procedentes de una excavación que a fines del siglo pasado llevó a cabo la Sociedad Arqueológica Lu-

---

<sup>5</sup> El problema no ha sido tratado con detalle y se aprecia la necesidad de atender al estudio de la difusión en la Isla de las cerámicas clásicas fechables antes de la conquista meteliana. A este respecto el trabajo de Cerdá Juan, Damián: *Economía antigua de Mallorca*, en *Historia de Mallorca I* (1971), págs. 417-448 es revelador y forzosamente ha de servir como punto de partida para ulteriores investigaciones.

<sup>6</sup> FERNANDEZ-MIRANDA, Manuel: El pecio de la Illa del Sec, en *Trabajos de Prehistoria* 28 (Madrid, 1971), págs. 3-6.

PALLARES, Francisca: La campaña italo-española (1970) en el pecio del Sec (Mallorca), en prensa en *IV Congreso Internacional de Arqueología Submarina* (Niza, 1970). — El estudio de los grafitos púnicos que realizo por encargo del Patronato de Exploraciones Arqueológicas Submarinas se halla en una fase avanzada, pero aún es prematuro sentar conclusión alguna.

liana en la necrópolis de Ses Salines<sup>7</sup>, aunque en la actualidad aparezcan separados los materiales indígenas de los importados a causa de una oficiosa redistribución de las colecciones; esto se constató gracias a fotografías de la época y entonces se pudo comprobar que las dos técnicas cerámicas estaban de manifiesto en la misma necrópolis. Desgraciadamente no existían diarios de excavación que aclararan el lugar de aparición de los ajuares. Debido a esto no es posible dilucidar la coexistencia en una misma necrópolis de tumbas indígenas con material talayótico y tumbas romanas con ajuares importados, o bien una conexión de materiales de origen diverso en una misma tumba. Esto, de todas formas, era improbable. Ahora, el ejemplo de Son Oms A nos ilustra enormemente y cabe ver en la necrópolis de Ses Salines una manifestación clara de una población indígena, fechable en época republicana o imperial inicial, que mantiene sus gustos ancestrales, aceptando las nuevas modas y, lo que es más interesante, imitando las formas clásicas con sus técnicas rudimentarias, manuales, sin utilización de torno de alfarero<sup>8</sup>.

A este respecto ayuda mucho el interesante estudio de Lourdes Albertos, quien, apoyándose en bases filológicas, ve en la población de esta necrópolis de Ses Salines, un sustrato indoeuropeo, romanizado en grado bastante elevado<sup>9</sup>. Al estudiar las citas onomásticas reseñadas en los epígrafes funerarios procedentes de la mencionada necrópolis, hace agudas sugerencias sobre el posible origen de esta población. En la época de su redacción (1958) se venía creyendo que la población primitiva balear era de procedencia occidental, con íntimos contactos con lo argárico. Debido a ello el indoeuropeísmo latente en esos nombres resultaba extraño; sin embargo, hoy, en un momento en que consideramos plenamente oriental el origen de nuestras poblaciones primitivas, con una Edad del Hierro o talayótica final de cierta entidad cultural, con materiales de tipo hallstático, como son los puñales de antenas, que en proporción son más numerosos en la isla de Mallorca que en la Península Ibérica<sup>10</sup>, hace que la tesis de Albertos tenga un interés singular para el encuadre de estos fenómenos de pervivencia que nos ocupan.

La serie de nombres de estirpe europea que se reseñan, procedentes de

---

<sup>7</sup> Recientemente Esperanza Manera ha estudiado dichos materiales. Un avance puede verse en *Cerámicas romanas de la necrópolis de la Carrotja*, en prensa en VI Symposium Internacional de Prehistoria (Palma de Mallorca, 1972).

<sup>8</sup> Esta circunstancia se ha observado en múltiples estaciones arqueológicas mallorquinas. Es otra de las cuestiones que merece un estudio pormenorizado.

<sup>9</sup> ALBERTOS FIRMAT. M.<sup>a</sup> Lourdes: *¿Indoeuropeos o íberos en Baleares?*, en *Emerita* 28 (1958), págs. 235-240.

<sup>10</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: *Bases para un encuadre cronológico del utillaje metálico mallorquín*, en prensa en VI Symposium Internacional de Prehistoria (Palma de Mallorca, 1972).

Ses Salines, donde se ha comprobado la correlación de ajuares indígenas con ajuares clásicos, es la siguiente:

Asitio, Caesulai, Cucuma, Cuduniu, Isidaudi Hilera, Maro, Norisus, Samaius, Segia, Sicina, Talassa, Vatro... Los únicos nombres en epígrafes de segura procedencia palmesana: Aetara y Saraucio, cabe incluirlos en esta serie.

En cambio cita cuatro nombres del mismo lugar: Aspri, Isapto, Isaptu, Paditu, aislados, sin correspondientes fuera de las Islas, que bien pudieran representar nombres mediterráneos, autóctonos. Este aspecto merecería un estudio profundo desde el punto de vista filológico.

Es muy interesante observar como estos nombres de estirpe indígena aparecen romanizados: así vemos una Clodia Cucuma, una Manlia Hilera, un Caecilius Isapto y un Caecilio Isaptu, hecho que aboga en favor de nuestra hipótesis.

Ses Salines y su necrópolis presentan una problemática muy amplia ya que la perduración del topónimo Palmer, en sus proximidades, y la existencia de la gran necrópolis romana, fue la base, a partir de Antonio Furió<sup>11</sup>, que permitió señalar aquel lugar como emplazamiento de la Palma romana fundada por Metelo en 123 a. de C. En otras líneas he tratado ampliamente el problema y no voy a repetir la argumentación<sup>12</sup>. Simplemente una puntualización al respecto: Mi hipótesis de que Palma meteliana se halla en el subsuelo de la actual Palma de Mallorca, ha sido analizada por Borrás Reixach<sup>13</sup>, sin valorar debidamente en su réplica la aparición de restos arquitectónicos en el solar del Estudio General Luliano, correspondientes a un edificio público de época republicana<sup>14</sup>. El edificio constatado fue erigido sobre un nivel con cerámica indígena, y el hallazgo es un nuevo apoyo a mi hipótesis, si bien no queda demostrada, ni mucho menos, no siendo este lugar adecuado para volver sobre la cuestión, ya que la excavación de las ruinas del referido estudio Luliano, se hallan paralizadas y sus materiales no han sido estudiados totalmente.

Por lo que respecta a mi argumentación acerca de la ubicación del solar de Palma puede ser preciso hacer algunas rectificaciones, por cuanto la zona Montesión - Sol - San Alonso, considerada por mí como un resto fósil de las

---

<sup>11</sup> FURIO, Antonio: Carta histórico-crítica sobre el lugar donde estuvo situada la antigua Palma... (Palma de Mallorca, 1835), 50 págs.

<sup>12</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: La evolución urbana de Palma en la antigüedad I Palma romana, en Boletín de la Cámara Oficial de Comercio, Industria y Navegación (Palma de Mallorca, 1961), págs. 121-139. Traducido al catalán en: Mallorca musulmana (Estudis d'arqueologia). (Palma de Mallorca, 1973), págs. 49-79.

<sup>13</sup> BORRAS REXACH, Cristóbal: Los honderos baleares, en Historia de Mallorca I (1970), págs. 500-504.

<sup>14</sup> CAMPS COLL, Juan: En torno al problema de Palma romana, en X C.N.A. (Mahón, 1967). págs. 144-145.

vías decumanas, no ha proporcionado una constatación arqueológica clara. En los últimos tiempos tenemos el descubrimiento de la antigua puerta de Bab al-Bilad, macizada e inserta en la tapia del convento de San Jerónimo, con una estructura y disposición idéntica a la de la puerta de la Almudayna<sup>15</sup>. Esta identidad en cuanto a disposición no es suficiente para pensar en una posible obra romana ya que pudo muy bien la primitiva puerta de la Almudayna servir de modelo a nuevas puertas a medida que la cerca árabe se ampliaba.

Los restos de muralla romana aparecidos en la calle de San Pedro Nolasco, no hacen más que confirmar la antigua creencia de que existía una cerca que corría paralela entre las calles de Zavellá y Morey. La aparición de una moneda de Tito nos da una fecha «post quem» a esta construcción. No es exagerado pensar que su erección pudo iniciarse a partir del siglo II de la Era, momento adecuado para este tipo de defensa.

Por otro lado, los hallazgos romanos en esta zona sin ser abundantes no han dejado de producirse, aunque su valor documental sea muy escaso.

En otro campo de la investigación se aprecia que en gran número de estaciones talayóticas ha perdurado la población durante la poca romana: un ejemplo claro es la lápida de Alcimedés, hallada en el poblado amurallado de Es Boc (Manacor), hoy en la colección del Seminario Diocesano<sup>16</sup>. Una exploración a fondo --que no se ha realizado-- ilustraría este oscuro aspecto que promete ser sumamente atractivo.

La persistencia del elemento étnico indígena dentro del ámbito de la civilización romana considero puede aceptarse sin reservas. La cita de Estrabon que indica el establecimiento en las Islas de tres mil colonos, importados de Iberia, a raíz de la conquista de Metelo, puede servir asimismo de base a esta afirmación, pues, aunque desconozcamos cómo se realizó su distribución territorial, la superficie cultivable de las Islas no podía quedar debidamente atendida con tan reducido número de pobladores, siendo preciso contar con el núcleo indígena que en aquellos días podía superar los 25.000 habitantes en Mallorca, si nos atenemos a los cálculos llevados a cabo por mí en otro lugar<sup>17</sup>.

El problema del origen de esos colonos ha sido tratado por Balil. Ante las dos disyuntivas que se plantean: a) la Ciudadanía romana era tan frecuente en las personas hispánicas que resultaba relativamente fácil reunir tres mil ciu-

---

<sup>15</sup> JUAN TOUS, Jerónimo: Breve historia del Convento de San Jerónimo de Palma de Mallorca (Palma de Mallorca, 1973), págs. 62-63.

<sup>16</sup> Existía, en mi última visita a este Centro, en 1967, trasladado el Musco a su nuevo emplazamiento. -- Respecto a esta lápida conviene puntualizar la referencia de C. Veny...

<sup>17</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: Ensayo de evaluación demográfica, en La Cultura Talayótica en Mallorca (Palma de Mallorca, 1973), págs. 141 y sigs.

dadanos, con fortuna harto menguada, como para aventurarse a colonizar unas islas incómodas, y b): estos ciudadanos eran veteranos desmovilizados. Balil se inclina por aceptar esta segunda posibilidad<sup>18</sup>.

Ahora bien: no es explicable cómo un grupo que supone aproximadamente algo menos que el 10% de la población global de las Islas pudo, en un lapso de tiempo breve, llevar a cabo esta tarea de romanización y latinización de la población indígena. Es de creer que tales veteranos no tendrían una formación intelectual muy desarrollada como para reducir la cultura talayótica, en cien o ciento cincuenta años, a una aculturación absoluta.

El indígena mallorquín, tal como se observa en las épocas del talayótico final, era un ser abocado a una aceptación rápida de lo foráneo. Es clara la presencia de imitaciones indígenas de la cerámica clásica, aun antes de la conquista de Metelo. Y la costumbre se rastrea hasta muy avanzado el siglo I, como se comprueba a partir de las imitaciones de «parete sottile» halladas en Son Oms.

Es muy posible que la aculturación de lo talayótico llegara por vía económica antes que por vía cultural. Es conocido el caso del «oppidum Bocchoritanum» que entabla con personas influyentes de Roma contratos de patronato en fechas muy concretas el 10 antes de Cristo y el 6 después del cambio de Era<sup>19</sup>. Puede interpretarse este afán del importante núcleo indígena en buscarse protectores influyentes en Roma como un intento desesperado de zafarse de la estrangulación económica impuesta por la proximidad de la colonia de Pollentia. Algo similar puede observarse en la segunda mitad del siglo I d. de la Era, cuando se abandona el uso del santuario talayótico de Son Oms. Tal vez este hecho pueda significar algo parecido entre el núcleo indígena de Son Oms y la colonia de Palma.

Recientemente el Prof. Pericot<sup>20</sup> ha exhumado el texto de Tácito que nos recuerda la «copiosa et molli vita» que L. Suillius Rufus llevaba en la Isla, al imponerle Nerón el destierro de la urbe.

Por desgracia la investigación arqueológica que tantos logros ha aportado en los últimos años en lo que se refiere a otras épocas, sigue muda en lo que respecta a la época romana. El calificativo de «siglos oscuros» que doy al pe-

---

<sup>18</sup> BALIL, Alberto: Notas sobre las Baleares romanas, en IX C.N.A. (Valladolid, 1965), págs. 310-319.

ROSSELLO-BORDOY, G.: Relaciones Cataluña-Baleares en el siglo II antes de J.C., en prensa en VII Symposium Internacional de Prehistoria (Badalona, 1973).

<sup>19</sup> AMOROS, Luis R.: Una nueva «tabula patronatus» de Bocchoris, en B.S.A.L. 30 (1947-52), págs. 632-637.

<sup>20</sup> PERICOT, Luis: The Balearic islands (London, 1972), pág. 128.

río estudiado, tiene una base en la falta de documentación que ilustre tales momentos.

Si los emplazamientos urbanos apenas se conocen, la oscuridad es total en lo que se refiere a establecimientos agrícolas y factorías industriales, como el taller estatal de tintorería conocido a través de la «Notitia Dignitatum», estudiado por Balil no hace muchos años<sup>21</sup>.

Ahora bien, la romanización fue efectiva y abarcó todo el ámbito geográfico de Mallorca. La dispersión de títulos epigráficos y la cerámica romana de toda época así lo prueba; es más, a lo largo del momento imperial, al menos a partir de Nerón, la cerámica indígena desaparece sin dejar rastro. Sería más cómodo y más barato para el indígena el uso de los materiales industriales que, masivamente, los talleres de Arezzo, Sur de las Galias, Africa e Hispania misma, expandían por todo el imperio. A este respecto es aleccionador el caso del pecio de las lucernas de Porto Cristo (Manacor), con el cargamento de lucernas procedentes del taller de Caius Clodius<sup>22</sup>, fechado por Domergue en época de Claudio Nerón. El contacto con este taller no fue ocasional, pues sabemos de una lucerna procedente de Antigors<sup>23</sup> que lleva la estampilla «Caius Clodius Succ(esor)» (?), prolongando al menos los contactos de este taller con Mallorca a lo largo de dos generaciones.

El testimonio documental acerca de las actividades romanas en la Isla es suficientemente claro. Dejando aparte las citas esenciales de Estrabon (III, 5 - 1), Mela (II, 124) y Plinio (N. H. III, 77), la actividad de los desterrados queda patente a partir de Suetonio y Tácito. Ultimamente los aportes dados a conocer por Balil, ilustran probadamente la importancia de las Baleares en los momentos del Bajo Imperio, aunque la Arqueología no haya proporcionado las deseadas comprobaciones.

El estado de la cuestión se ha visto enriquecido en los últimos años con importantes aportaciones debidas a C. Veny<sup>24</sup>, Gabriela Martín y Raquel Bar-

<sup>21</sup> BALIL, Alberto: Una industria estatal en la Hispania romana, en Boletín C.O.C.I.N. (Palma de Mallorca, 1965), págs. 183-188.

<sup>22</sup> DOMERGUE, Claude: Un envoi de lampes du potier Caius Clodius, en Melanges de la Casa de Velázquez 2 (1966), págs. 5-40, y 4 (1968), págs. 391-392.

<sup>23</sup> FONT OBRADOR, Bartolomé: Mallorca protohistórica, en Historia de Mallorca 1 (1970), pág. 371.

<sup>24</sup> VENY, C.: Aportaciones a la romanización de Mallorca según las fuentes epigráficas, en Historia de Mallorca 1 (1971), págs. 513-544.

coló, de la Universidad de Valencia<sup>25</sup>, y Mercedes Vegas, de la Universidad de Bonn<sup>26</sup>, bajo la dirección de Antonio Arribas y Miguel Tarradell<sup>27</sup>, aportaciones que van dando a conocer las referencias extraídas de la cerámica de Pollentia. Un avance al estudio definitivo de la excavación de dos casas de aquella ciudad, fue dado a conocer por Daniel E. Woods<sup>28</sup>, pero el aspecto de la romanización del agro mallorquín sigue sin estudiar. El intento de Esperanza Manera<sup>29</sup> al reestructurar los hallazgos de la necrópolis de Ses Salines, puede ser el punto de partida de nuevas generaciones que dediquen sus afanes al conocimiento de ese período crucial para la vida del hombre mallorquín, ya que la mayoría de los esfuerzos llevados a cabo en la última década han tenido por base el estudio de los dos conjuntos urbanos de neta filiación romana, punto de arranque del proceso de aculturación de lo indígena, aunque éste no sufrió un cambio radical en su integridad étnica.

Hay que destacar que el período romano entre —123 y la época de Diocleciano, cuando las Baleares son declaradas «provincia», supone para ellas el primer contacto político-administrativo con Occidente, provocando una ruptura con la larga tradición orientalizante de sus culturas prehistóricas. Esta fase occidental de nuestra tierra se verá truncada a partir de su inclusión en la órbita vándala y su posterior fase bizantina, pero este primer paréntesis, pese a la huella que la cultura romana dejara en la antigua Hispania, no ha tenido

---

<sup>25</sup> MARTIN, Gabriela: Notas preliminares sobre la «terra sigillata» clara de Pollentia (Mallorca), en *Rei cretariae Romanae Factores Acta* 7 (1965), pág. 71 y págs.

—————: Comercio y producción de cerámicas finas en época imperial, en *Comunicaciones a la 1.ª Reunión de Historia de la Economía Antigua de la Península Ibérica* (Valencia, 1968), págs. 107-137.

—————: Conclusiones preliminares del estudio de la «terra sigillata» clara de Pollentia, en *X C.N.A.* (Mahón, 1967), págs. 147-150.

BARCELO, Raquel: Lucernas romanas de la Calle Porticada de Pollentia, en *Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia* 6 (1969) págs. 177-185.

<sup>26</sup> VEGAS, Mercedes: Vasitos de paredes finas de Pollentia, en prensa en *VI Symposium Internacional de Prehistoria* (Palma de Mallorca, 1972).

—————: Cerámica común romana del Mediterráneo Occidental (Barcelona, 1973).

<sup>27</sup> PERICOT GARCIA, L. y TARRADELL MATEU, M.: Las recientes investigaciones sobre la prehistoria de las Islas Baleares, en *V Congreso Internacional de Prehistoria y Protohistoria* (Hamburg, 1958), págs. 663-666.

TARRADELL, Miguel: L'actualitat arqueològica a Mallorca i Menorca, en *Serra d'Or* 2 (Montserrat, 1960), págs. 25-26.

ARRIBAS, Antonio: Pollentia, en prensa en *VI Symposium Internacional de Prehistoria* (Palma, 1972). Arribas, A., Tarradell, M. y Woods, D. Excavaciones en La Portella (Pollentia - Alcudia). Madrid, 1973.

<sup>28</sup> WOODS, Daniel E.: *The Roman Colony Pollentia* (Palma de Mallorca, 1970), 16 págs.

<sup>29</sup> Memoria de Licenciatura inédita, en el Departamento de Arqueología y Prehistoria de la Universidad de Barcelona. Un avance puede verse en *VI Symposium Internacional de Prehistoria*, en prensa.

hasta hoy una comprobación clara, ni documental ni arqueológica. Es de lamentar que la época romana siga siendo para Mallorca la más oscura de sus fases históricas, no bajo el concepto gibboniano de un caos semibárbaro, pues la escasa documentación nos permite vislumbrar aspectos concluyentes acerca del modo de vida y florecimiento económico de nuestra Isla, sino bajo el aspecto de documentación insuficiente que apoye con pruebas claras la intensidad de la romanización y el auge de su economía.

Dentro de la problemática que guía este Trabajo la impronta indígena queda de tal modo diluida, falta de pruebas de la persistencia de la población primitiva que hace suponer que la asimilación de ella a los influjos externos fue total.

### **El apogeo cristiano en las Baleares.**

Este período, a pesar de las investigaciones que últimamente han llevado a cabo María Luisa Serra y Pedro Palol, es otra de las grandes incógnitas de nuestra historia<sup>30</sup>.

Las fuentes arqueológicas no ilustran en absoluto; las pocas referencias documentales necesitan una minuciosa labor de interpretación y análisis, ofreciendo su testimonio algunos destellos de luz, aunque, por desventura, insuficientes para nuestra curiosidad.

Ni siquiera es posible determinar con exactitud el momento en que el Cristianismo llega a las Islas e inicia la segunda transformación espiritual del indígena mallorquín.

Recientemente Lorenzo Pérez ha vuelto sobre el tema acopiando todos los datos documentales que, en su paciente trabajo de archivo, ha podido conseguir<sup>31</sup>. Plantea en primer lugar el hipotético paso del Apóstol San Pablo, que, basado en un texto del siglo V, no es lo suficientemente concluyente como para apoyar una visita apostólica. La referencia que reproduzco es muy simple: «Después vino a Italia y llegó a España y a las islas que yacen en el mar proporcionó la utilidad de su palabra»<sup>32</sup>. Esto es sugestivo, pero insuficiente para apoyar tal afirmación, puesto que se carece de comprobación arqueológica, por

---

<sup>30</sup> SERRA BELABRE, M.<sup>a</sup> Luisa: La basílica cristiana de la Isla del Rey (Mahón), en I.<sup>a</sup> Reunión Nacional de Arqueología Paleocristiana (Vitoria, 1966), págs. 27-42.

PALOL, Pedro de: Arqueología cristiana de la España romana. Siglos IV-VI (Madrid, 1967), págs. 3-28.

PALOL, Pedro de y otros: Notas sobre las basílicas de Manacor, en Mallorca, en B.S.E.A. 33 (Valladolid, 1967), págs. 9-48. — Reproducido en Trabajos del Museo de Mallorca n.º 3.

<sup>31</sup> PEREZ, Lorenzo: Mallorca cristiana, en Historia de Mallorca I (1970), págs. 595-578.

<sup>32</sup> PEREZ, Lorenzo: Mallorca cristiana, págs. 516 y Nota. 10.



cuan'to los documentos de este tipo que se hallan a nuestro alcance, difícilmente pueden adelantarse más allá del siglo V de la Era y no existe prueba arqueológica alguna que permita rastrear el Cristianismo en Mallorca en una época tan alejada como sería la de Nerón.

Uno de estos testimonios que pudiera proporcionar una cronología baja es el fragmento del pavimento mosaico hallado por Luis R. Amorós en Pollentia. Su inesperada muerte ha impedido conocer con detalle las circunstancias del hallazgo y su exacta situación. Tal como se conserva en la actualidad en el Museo de Alcudia, aparece mutilado precisamente en la zona que ostentaba, como motivo decorativo una cruz inserta en una circunferencia. Contemplando una fotografía antigua, antes de la extracción del mosaico, se puede confirmar la veracidad de la información verbal de Amorós<sup>33</sup>. Ahora bien, la aparición de tal motivo decorativo no es lo suficientemente probatoria de una posible cédula cristiana en Pollentia, en fecha anterior a la destrucción vandálica que, de acuerdo con el testimonio de Hidacio<sup>34</sup>, hay que situar en 425. Por otro lado, determinados fragmentos de cerámica estampada con cruces atribuidos a principios del siglo V podrían servir de base a una pronta cristianización de Pollentia, aunque no acabo de creer que la destrucción vandálica causara el definitivo abandono del solar de la ciudad<sup>35</sup>. Este aspecto no tendrá confirmación hasta tanto no se concluya la excavación, pues la zona estudiada es muy reducida y supone una ínfima parte de la superficie total de la ciudad.

Si el influjo cristiano en Mallorca tuvo un punto de partida esencialmente urbano, se nos escapa. Al menos el ejemplo de Pollentia, si nos atrevemos a aceptar las fechas que los materiales arqueológicos proporcionan, puede servir de punto de partida de la expansión cristiana, pues Palma, de momento, permanece muda en este sentido. Sin embargo, los principales yacimientos cristianos, fechados en épocas más modernas, presentan unas características que me inclinan a situarlos en un ambiente más bien rural que urbano. De todos modos, es problemático pronunciarse.

En estos momentos cabe hablar de la existencia de comunidades judías en las Baleares. Teníamos la referencia documental del Obispo Severo de Jannó, en Menorca (posiblemente la actual Ciudadela), aunque nunca fuera toma-

<sup>33</sup> No ha sido posible localizar en el Archivo Amorós el negativo de dicha fotografía, pese a la amable colaboración de sus herederos, a quienes agradezco sus esfuerzos.

<sup>34</sup> ISIDORO (Hist.<sup>2</sup> Wand), pág. 296, Cap. 73, e Hidacio, pág. 21, según Fontes Hispanae Antiquae IX (Barcelona, 1947), págs. 39-40.

<sup>35</sup> Al menos los interesantes ejemplares de cerámica árabe que aparecieron a lo largo de las excavaciones de Llabrés e Ysasi, nos hablan de un habitat musulmán. Desgraciadamente faltan referencias acerca del lugar exacto del hallazgo.

da la referencia con el pleno valor de documento histórico, que en realidad tiene.

El trabajo de Hillgarth y Seguí<sup>36</sup> encaró el problema con todas sus consecuencias, dando no sólo una fecha al pontificado de ese Obispo —principio del siglo V— y sí también, un esbozo, del entorno social de las comunidades cristianas de la época en la vecina Menorca.

Una constatación arqueológica sumamente interesante, en lo que concierne a Mallorca, la tenemos a partir del encuadre cronológico propuesto por Millás Vallicrosa a los plomos con epígrafe hebraico de carácter funerario hallados en Ses Fontanelles, de Santa María del Camí, no lejos de la basílica paleocristiana de Ca's Frares. De acuerdo con el análisis epigráfico y onomástico del texto común a los tres plomos hallados: *Semuel hijo de R. Haggay*, el Prof. Millás considera:

«En vista de estas concomitancias paleográficas y pensando en el sincronismo que nuestro enterramiento tendría con los otros restos paleocristianos y judaicos hallados en la vecindad, en el no empleo del nombre Haggay en la onomástica hebraica medieval, así como teniendo en cuenta que ya en los siglos IV y V había buen número de población judaica en las Baleares, sobre todo en Mallorca y Menorca, así como en Tarragona y en el litoral levantino español, nos inclinamos a situar la época de dichas inscripciones hacia el siglo IV o V de nuestra Era»<sup>37</sup>.

Queda, pues, constancia de una posible comunidad judaica en las inmediaciones de la actual Santa María del Camí en una época relacionada con el período prevandálico o vandálico. Sería oportuno revisar las probables relaciones entre la tumba de Semuel bar. Haggay y la iconografía del mosaico de Ca's Frares, aun a costa de resucitar el eterno problema en torno a la interpretación de los mosaicos paleocristianos y sus posibles orígenes.

El Cristianismo insular empieza a tener vigencia documental en el Sínodo de Cartago, convocado por Hunerico, en 484<sup>38</sup>. La referencia, muy conocida, de un Helias Obispo de Mallorca, Macario de Menorca y Olipio de Ibiza, junto a sus colegas sardos, nos indica que el Imperio Vándalo ejercía un dominio

<sup>36</sup> HILLGARTH, J. y SEGUÍ, Gabriel: La «Alteratio» y la basílica paleocristiana de Son Bou, en Menorca, en B.S.A.L. 31 (Palma de Mallorca, 1954), págs. 69 y sigs.

SEGUÍ, Gabriel: La carta encíclica del Obispo Severo (Palma de Mallorca, 1937), págs. 67-72.

<sup>37</sup> MILLAS VALLICROSA, José M.º: Los plomos con inscripción hebraica de Ses Fontanelles (Mallorca), en Sepharad 18 (1958), págs. 1-9.

<sup>38</sup> VICTOR VITENSE, pág. 71, según Fontes Hispaniae Antiquae IX (Barcelona, 1947), pág. 102.

político sobre las Baleares, desligadas, por lo tanto, de Hispania, que seguía otros derroteros.

### **Las épocas de las conquistas Vándala y Bizantina.**

Dadas las características del Imperio Africano logrado por Genserico, entre 429 y 439, no es de extrañar que las Islas tuvieran un papel importante, ya que los móviles imperialistas de los nuevos dueños de Africa Septentrional, dirigidos hacia la conquista de Roma, necesitaban los puntos de apoyo para su flota imprescindible en su camino hacia Italia. Puede pensarse que Baleares ocupa una posición excéntrica en la ruta directa Túnez, Sicilia, Península Itálica, pero el valor de cobertura de las escalas intermedias era esencial para la estrategia vándala, no precisamente por el peligro visigótico, sino por los intentos romanos de atacar por la retaguardia el Imperio vándalo. Prueba de lo primero lo tenemos en los intentos de coaliciones de 458 entre vándalos, visigodos y suevos, que si pasa de proyecto —como el segundo intento bajo Eurico (466 - 485)— tenía por base la defensa de unos intereses comunes en contra del peligro romano, manifestado por la expedición de Mayoriano en 460, intentando alcanzar Cartagena como punto de partida para una empresa de mayor envergadura, que no cristalizó<sup>39</sup>.

La conquista de Roma, en el año 476, supone el comienzo de la estabilización política de los vándalos. Es de creer que Mallorca y las restantes Islas del Archipiélago, perderían su importancia estratégica, ya que el peligro romano occidental a través de Hispania se diluye, si es que no llega a desaparecer definitivamente. Es a partir de las ansias expansivas de Justiniano (527 - 565), cuando el punto de fricción sufre una traslación. Será desde entonces la frontera oriental la más delicada y el empuje bizantino, rápido, pondrá fin al Imperio Vándalo, quedando Baleares bajo la órbita bizantina desde 535.

La información arqueológica que las basílicas paleocristianas nos proporcionan, es esencialmente de esta época. Debido a la tutela política de Africa respecto a las Islas no han de extrañarnos las afirmaciones de Palol al estudiar los mosaicos baleares, que sitúa en torno a mediados del siglo V<sup>40</sup>. La dependencia política respecto a Bizancio explica el ir y venir de los influjos artísticos que corren de Siria y Palestina hasta el Africa cristiana.

<sup>39</sup> MATEU Y LLOPIS, Felipe: Entre el imperio Vándalo y el Bizantino (Barcelona, 1951).  
pág. 8.

<sup>40</sup> PALOL, Pedro de: Arqueología cristiana de la España romana, págs. 3-28.

El apogeo del Cristianismo en las Baleares se conoce gracias a los singulares hallazgos de basílicas establecidas en ambientes rurales y costeros, por lo general fuera de núcleos urbanos, aunque esta circunstancia viene impuesta por las vicisitudes de las ciudades romanas de la Isla, ya que debido a la perduración del habitat en ellas, no se ha podido estudiar los niveles primitivos. Ante esto no se puede afirmar que el Cristianismo insular sea un fenómeno rural, tan sólo nos es imposible, de momento, estudiar el desarrollo de este fenómeno en los ámbitos ciudadanos.

La aportación arqueológica va siendo muy nutrida ya que a las basílicas conocidas desde antiguo: Ca's Frares (Santa María del Camí); Son Peretó y Carrotja (Manacor), existe la posibilidad de rastrear un nuevo emplazamiento cristiano en Pollentia (Alcudía), y, ante ello, no estaría de más revisar las referencias del P. Alcover respecto a la probable basílica en el subsuelo del Palacio Episcopal de Palma de Mallorca<sup>41</sup>.

En Menorca el panorama ha cambiado también radicalmente. Al monasterio de S'Illa del Rei y al de Son Bou, podemos añadir Es Fornàs de Torrelló, Cala Fornells e Illa d'es Coloms, junto con el monasterio de Cabrera, del que tenemos referencia documental en una fecha muy avanzada (603), tal vez la referencia más tardía del cristianismo balear<sup>42</sup>.

Podemos pensar en síntesis, que la cristianización de las Baleares fue completa y los sucesivos cambios de orientación doctrinal en el Poder constituido no supusiera un cambio en las creencias de los pueblos sometidos.

La circunstancia feliz de la conservación de referencias escritas en torno a los Obispos de las Baleares, puede inducir a creer en una exagerada preponderancia del elemento episcopal en las Islas, por falta de otros documentos que atestigüen el sistema de organización política del Archipiélago; sin embargo, no creo desatinada la hipótesis —formulada por mí en otro lugar— de que los núcleos paleocristianos agrupados alrededor de la basílica no buscaran únicamente una ayuda espiritual, sino que consideraran a su prelado como detentador del Poder temporal, lo que parece dar firmeza a esta hipótesis; sin embargo, todo planteamiento, en vistas a resolver el problema, se halla falto de elementos de apoyo<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> ALCOVER, Miguel: Ses murades de la ciutat de Mallorca, en B.S.A.L. 16 (1916-1917), págs. 236-237.

<sup>42</sup> CAMPS COLI, Juan: Primeros hallazgos arqueológicos en las islas de Cabrera y Conejera, en VII C.N.A. (Barcelona, 1961), págs. 188-190.

<sup>43</sup> ROSSELLO-BORDOY, C.: Sobre los baños árabes de Palma de Mallorca (Palma de Mallorca, 1955), 16 págs.

La arqueología, una vez estructurada el área de dispersión de los hallazgos numismáticos, nos podrá dar una idea, una luz, sobre los puntos básicos en los que se apoyó la estrategia vándala. Los hallazgos se reducen a monedas, sin que se haya encontrado un yacimiento que pueda ser considerado de un modo específico como vándalo. En el aspecto negativo la conquista supone la destrucción de Pollentia, y su posible abandono por parte de la población baleo-romana.

En cuanto a la Potencia que elimina a los vándalos del ámbito histórico: Bizancio, su papel arqueológico, en lo que se refiere a las Baleares, es muy escaso, conservándose apenas unos pocos hallazgos numismáticos.

Históricamente las Baleares siguen las vicisitudes de Vandalia. Entre los años 533 y 548, Belisario, generalísimo de Justiniano, atacó por el Norte de Africa, abandonando la acción marítima que tan escasos resultados había dado a sus antecesores del Imperio de Occidente<sup>44</sup>. Desaparecido el reino africano, sus territorios quedan convertidos en una provincia más del Imperio Oriental y las Baleares, a su vez, quedan englobadas en esta nueva circunscripción territorial. El destino oriental de las Islas vuelve a reafirmarse a partir de este momento.

Pese a la falta casi absoluta de fuentes documentales es lógico pensar que los contactos Baleares-Bizancio fueran normales en tanto el enclave bizantino en el Sur y Sureste de Hispania se mantuvo. Las Islas, en esa época, siguen interesando como parte fundamental del camino abierto en el segundo milenio ante de la Era por los prospectores del estaño. Los contactos por vía terrestre, a lo largo de Africa, quedaban asegurados gracias al dominio de las Islas.

Al ser incorporada la Bética al reino de Toledo el esquema geopolítico cambia, pues Baleares deja de ser un punto central de una ruta marítima para convertirse en una etapa final. Su importancia estratégica no desaparece, pero su función utilitaria queda sumamente desvirtuada al convertirse en avanzadilla de un Imperio que ha perdido sus intereses occidentales. Estos acontecimientos ocurren hacia el año 624, bajo el reinado de Suintila en Hispania, y la nueva situación tuvo que influir de un modo importante en la organización política de las Baleares.

Por el momento, la relación Bizancio-Baleares queda intuída a través de los escasos hallazgos arqueológicos, tales como el incensario de Aubenya, fecha-

<sup>44</sup> MATEU Y LIOPIS, Felipe: Entre el imperio Vándalo y el Bizantino (Barcelona. 1951). págs. 10-12.

do por Palol en el siglo VI (con toda seguridad de procedencia siciliana)<sup>45</sup>, y el colgante de S'Illo, de muy difícil adscripción a la época bizantina concretamente<sup>46</sup>. Asimismo el gran capitel de la Sociedad Arqueológica Luliana, convertido en pila y tradicionalmente estudiado como bizantino.

Los pocos hallazgos numismáticos refuerzan la noticia documental de la anexión de nuestro Archipiélago al Imperio bizantino y un intercambio, más o menos interno, entre las diversas regiones occidentales del mismo, tuvo que existir.

La pérdida del Sureste de España supondría para las Baleares una fase de semiindependencia, ya que al quedar en una posición excéntrica dentro del ámbito geográfico del Imperio bizantino - amenazado además por la presión islámica en sus fronteras orientales— obligaría a concentrar sus esfuerzos en la zona conflictiva para evitar las nuevas amenazas. Ello tendría que restar la atención del gobierno, prescindiendo de los problemas de una región tan alejada.

### **El momento preislámico de las Baleares.**

Así, desde este instante, el esquema de la organización política de las Baleares hasta la dominación musulmana quedará sin ser concretado ya que por el momento es imposible conocer cómo se efectuaba el desarrollo humano en el Archipiélago y qué Poder constituido, oficial o clandestino, dependiendo ficticiamente de Bizancio, o completamente desligado de Oriente, regía las Islas cuando aparece por primera vez ante las costas isleñas una escuadra musulmana.

Este período, de unos trescientos años, representa una época crucial en la evolución histórica de las Baleares, ya que será la última etapa de completa independencia de su pueblo frente a los Poderes que irán surgiendo en la Península Ibérica, y que apartarán, definitivamente, el Archipiélago balear de su tradición oriental.

Las referencias en la historiografía árabe son muy escasas y han sido recogidas por mí en otro trabajo<sup>47</sup>; sin embargo, considero oportuno volver de nuevo sobre algún aspecto concreto que afecta a este período.

<sup>45</sup> PALOL, Pedro de: Los incensarios de Aybenya (Mallorca) y LLADO (Gerona), en *Ampurias* 12 (1950), págs. 1-19.

<sup>46</sup> ULBERT, Thilo: Ein bronzhänger, des 6 Jahrhunderts nach Christus, en *Madrider Mitteilungen* 10 (1969), págs. 317-322.

<sup>47</sup> ROSSELLÓ-BORDOY, G.: *L'Islam a les Illes Balears* (Palma de Mallorca, 1968), 151 págs.

La conquista de la Península Ibérica por las tropas musulmanas hay que enfocarla bajo un punto de vista nuevo a partir de las investigaciones de al-Ma'sumí<sup>48</sup>, y de Miguel Barceló<sup>49</sup>, y la idea de casualidad que se mantenía parece que es preciso abandonarla. La política omeya era consciente de la necesidad de poseer una escuadra lo suficientemente adiestrada para lograr la rendición de Bizancio y, en realidad, la conquista del Norte de Africa y de Hispania obedecería a una táctica de debilitamiento del mundo bizantino, con el fin de privarle de recursos económicos. Así se explican los intentos de asalto a la Península bajo Wamba<sup>50</sup>, y la gran razía mediterránea de Abd Allah ibn Musa, que alcanzó las Baleares, en 707, y el desembarco preparatorio de Tarif en 710<sup>51</sup>.

En el año 707 Abd Allah, comisionado por su padre Musa ibn Nusayr —el que se llamará conquistador de Hispania— realizó una razía por el Mediterráneo Occidental. Desde el Norte de Africa larga velas a Sicilia y se detiene en las Baleares. Causa inmediata es el encarcelamiento y traslado al Africa de unos «muluk» (= reyes) de Mallorca y Menorca. La identidad de estos reyes no ha podido probarse. La noticia procede de Ibn al-Qutiya, historiador de origen hispanogodo y cercano a los hechos que describe<sup>52</sup>. Con toda seguridad tales reyes serían gobernadores bizantinos semiindependientes o reyezuelos establecidos en las ruinas de las ciudades romanas. Una hipótesis bastante verosímil puede esbozarse el identificar esos «muluk» con los preladados que regían las comunidades cristianas, como he supuesto anteriormente. Esta posición puede aplicarse, a través de los estudios del P. Seguí y de J. Hillgarth, guardando las salvedades necesarias en cuanto a los límites cronológicos, a la comunidad paleocristiana de Son Bou. En vista de que los únicos restos arqueológicos de la época son estas basílicas y teniendo la casi absoluta seguridad de que la jerarquía episcopal perduró, a lo menos, hasta la segunda mitad del siglo XI, la hipótesis es bien sugestiva.

Hasta el siglo IX se citan incidentalmente expediciones carolingias y ampuritanas, no comprobadas; y una intervención de la escuadra omeya, bajo el

---

<sup>48</sup> MA'SUMI, Saḡir Hasan al: The earliest muslim invasion of Spain, en *Islamic Studies* 3 (1964), págs. 97-102.

<sup>49</sup> BARCELÓ Miguel. Some comentaries on «The earliest muslim invasion of Spain», en *Islamic Studies* 9 (1970), págs. 183-190.

<sup>50</sup> Crónica de Alfonso III, edición de A. Ubieto Arteta (Valencia, 1961), págs. 12 y 13.

<sup>51</sup> IBN ABD al-HAKAM: Conquete de l'Afrique du Nord et de l'Espagne (Ed. Gateau) (Alger, 1953), págs. 86-88.

<sup>52</sup> LEVI-PROVENÇAL, E.: España Musulmana (Madrid, 1950), págs. 10-12.

<sup>53</sup> IBN al-KUTIYA: Historia de la conquista de España (Ed. Ribera) (Madrid, 1926), pág. 141.

reinado de Abd al-Rahman II, en 848<sup>54</sup>. En tales días las Islas vivirían bajo un régimen semiindependiente pagando tributo a Córdoba, caso análogo al del efímero reino de Tudmir en tierras murcianas.

La definitiva integración de las Islas a al-Andalus pondría fin a los siglos oscuros de Baleares, oscuridad que si se desvanece en cuanto a la organización política del Archipiélago se mantiene en otros muchos aspectos, como podría ser el socio-económico de los indígenas mallorquines que siguen aferrados al suelo, bajo nuevos dueños y que siguiendo su costumbre aceptan nuevas lengua y religión con toda facilidad.

Si bien los aportes documentales, a partir de 1968, no han sido importantes, considero que el texto de Zuhri, exhumado en el último Boletín de la Sociedad Arqueológica Luliana, es de una importancia vital para el encuadre de la reacción indígena ante los nuevos dominadores omeyas. El fragmento fue publicado por Fagnan en 1926<sup>55</sup> de un modo incompleto, pasando desapercibido a todos los que nos dedicamos al tema, hasta su divulgación por L. Sabah y A. Ammi<sup>56</sup> que dan una versión completa del texto. En síntesis se habla de la fortaleza existente en Mallorca, en la que los Rum<sup>57</sup> (= cristianos mallorquines) se mantuvieron en pie de guerra durante ocho años y cinco meses, después de la conquista omeya. Este dato nos habla claramente de una población indígena en condiciones de enfrentarse al Islam, en un momento que oscila entre fines del siglo IX y principios del X. Es curioso que tal referencia haya escapado a todos los investigadores que han ido tratando el tema, pues interesa de un modo especial para encuadrar los acontecimientos mallorquines en una de las épocas de mayor oscuridad. Esto hace que me decida, por ercerlo muy importante, a reproducir las dos versiones publicadas, a falta del texto árabe que, de momento, no ha llegado a mis manos.

Según Fagnan el relato es como sigue:

«Existe, además, una fortaleza importante y sólidamente construída que no tiene parangón en el mundo habitado y que es conocida con el nombre de Hasan al-Araq. Al decir de los indígenas

<sup>54</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: L'Islam a les Illes Balears, según Ibn Idari: Kitab al-Bayan (Ed. Levi-Provençal) II, pág. 89.

<sup>55</sup> FAGNAN, E.: Extraits inédits relatifs au Magreb (Alger, 1924), pág. 23.

<sup>56</sup> SAKAB, L. y AMMI, A.: Les Balears vues par un géograph arabe, en B.S.A.L. 33 (1972), págs. 622-625.

<sup>57</sup> Aunque el apelativo de Rum aplicado a los mallorquines resistentes en Alaró no sea probatorio, no está de más recordar que era el nombre dado por los conquistadores a los bizantinos, mientras que para designar a los cristianos occidentales: hispano-romano, hispano-godo, francos, se utilizaba con preferencia el de IFRAN Y.



cuando la isla fue conquistada en la época de Muhammad ibn al-Amír, quinto omeya de España, los Rum pudieron mantenerse ocho años y cinco meses después de la conquista, y no fue posible hacer nada en contra de ellos, hasta el día en que la falta de víveres les obligó a salir. Ella se yergue sobre un roquedal elevado, de piedra muy dura y en la cima del mismo surge agua corriente en abundancia».

El texto traducido por Sabah y Ammi es más pormenorizado y dice así:

«Hay en la isla una elevada y gran fortaleza edificada en lugar desértico. Sus edificaciones son importantes y es conocida con el nombre de fortaleza de Alaró. Los mallorquines indican que, cuando la isla fue conquistada bajo el reinado de Muhammad ibn al-Amír, el quinto de la dinastía omeya, los cristianos después de esta conquista resistieron en dicha fortaleza ocho años y cinco meses. Ésta no pudo ser tomada de viva fuerza, sino sitiada hasta que sus defensores hubieron agotado sus reservas; entonces se rindieron. Esta fortificación está construída con piedras duras al pie de una fuente de importante caudal».

El relato nos proporciona nueva luz sobre la actuación de los indígenas mallorquines y una serie de indicaciones que considero oportuno comentar.

En primer lugar se nos plantea el problema de encuadrar cronológicamente el acontecimiento. De acuerdo con el texto la conquista se realizó bajo el reinado de Muhammad, quinto de los omeyas en al-Andalus. Hasta ahora las intervenciones omeyas conocidas se fechaban bajo Abd al-Rahman II, cuarto omeya, en los años 848 - 849, y bajo el de 'Abd Allah, séptimo de los omeyas, en 902 - 903. ¿Se trata, pues, de una nueva intervención hasta hoy desconocida?, ¿o bien es un error del autor árabe que recoge la noticia? De acuerdo con las indicaciones de los traductores al-Zuhri escribe en el siglo XII; por tanto sus referencias no son de primera mano. Ante esto cabe aducir que Ibn Jaldun, único historiador que relata la conquista de Isan al-Jawlani, escribe en el siglo XVI, por lo tanto en su relato cabe también un importante margen de error.

Si atendemos a la cronología de Muhammad, dada por los traductores, observamos que se ha deslizado un error pues la nota indica que reinó entre 823 y 886, cuando en realidad fue Abd al-Rahman II, su padre, que reinó entre 822 y 852, y Muhammad a partir de esta última fecha hasta 886.

Existen dos posibilidades:

- a) Que el texto de al-Zuhri nos dé referencias de una intervención desconocida hasta ahora, con lo que tendríamos el siguiente desarrollo de actividades omeyas en el Archipiélago:
  - 1.—849, expedición de Abd al-Rahman II conocida a través de Ibn Idari.
  - 2.—852 - 886, expedición de Muhammad en un momento indeterminado de su reinado, aportado por el texto de Zuhri.
  - 3.—902 - 903, expedición de Isam al-Jawlani y definitiva conquista de las Islas Orientales bajo el emirato de 'Abd Allah, según el relato de Ibn Jaldun.
- b) o bien que la referencia cronológica esté equivocada y el texto de al-Zuhri se refiera a una de las expediciones ya conocidas.

Personalmente me inclino por la segunda solución y tal vez esta expedición sea la de Isam al-Jawlani, por cuanto en la expedición de 748 - 849, al mediar el aman o perdón, paz, concedida por el emir de las Baleares, se mantendrían independientes, y en el texto de al-Zuhri se habla de una conquista con todas las consecuencias.

Pese a la inseguridad del texto comentado resulta aceptable pensar que el grado de independencia de los mallorquines se prolongó hasta principios del siglo X, con una cohesión suficiente en su organización política como para resistir durante más de ocho años el nuevo Poder constituido.

Por otra parte, la referencia al castillo elevado en lugar desértico es sumamente importante por cuanto los hallazgos arqueológicos nos indican que tanto en Santueri (Felanitx) como en Alaró, la fortificación medieval persistió sobre unas estructuras romanas, pues los hallazgos de cerámica romana, aunque escasos, y muy rodados, son lo suficientemente representativos para establecer la hipótesis de un núcleo romano usado y readaptado por musulmanes y catalanes.

Si comparamos las dos traducciones vemos que Fagnan habla de Hasan al 'Arq, mientras que Sabah y Ammi hablan simplemente de *fortaleza de Alaró*. Aquí se plantea un problema de transcripción tan frecuente en textos árabes: Hasan al 'Arq o Hisn al 'Arq. Desgraciadamente no me ha sido posible consultar el texto árabe de Zuhri y el topónimo de al 'Arq es traducido por Alaró, sin ninguna clase de análisis, mientras que Fagnan transcribe Al-Arq, sin signos diacríticos, resultando difícil por lo tanto averiguar las radicales árabes que lo componen. Cabe la posibilidad de una transcripción árabe de un topónimo latino o prelatino, o bien un topónimo árabe. El parecido entre Alaró y al-'rq, con vocalización muy variada, echa por tierra todas las etimologías que hasta

hoy se han venido dando como posibles y se refuerza la hipótesis de la perduración de un topónimo anterior a la conquista catalana, en el lugar de Alaró, ya que la identidad propuesta por estos últimos investigadores me parece válida por completo.

De todos modos considero importante poder revisar el texto árabe —sea el original o la transcripción— para puntualizar sobre la cuestión.

El aporte reseñado anteriormente es tal vez el único hallazgo de interés realizado desde la publicación de mi libro en 1963 y el tema sigue en sus líneas generales, tal como lo planteé en aquella fecha en lo que se refiere a las fuentes documentales; sin embargo, ha variado de un modo sustancial en el campo arqueológico y los materiales obtenidos, en vías de estudio, aportan un caudal de información de primera mano.

De todos modos parece seguro que el indígena mallorquín a pesar de su islamización completa, probada por los epígrafes aparecidos en el ámbito rural de las tres Islas, en determinados momentos: época *almorávide* esencialmente, ofreció una resistencia al Poder constituido. El porqué de las rebeliones en la referida etapa no puede aclararse, pues tan sólo cabe suponer una oposición a la presión económica *almorávide*, impuesta por la experiencia africana de los Banu Ganiya que financian su aventura a costa de las Baleares.

Realmente hay que pensar en unas Islas sumamente prósperas al ver como esta presión militar de los Banu Ganiya, en el corazón del imperio almohade, se pudo mantener diez y ocho años con pleno éxito<sup>58</sup>.

Ahora bien, esta prosperidad tuvo que basarse en una organización social y económica peculiar, suficiente no sólo para mantener la independencia del Archipiélago sino también para iniciar expediciones foráneas.

La capital del enclave mediterráneo de los Banu Ganiya: Madina Mayurqa, albergaría una población evaluada entre los 22.000 y los 25.000 habitantes. Su mantenimiento supondría una inversión económica de gran envergadura, aparte su aportación a la empresa africana, que, si bien no consta de un modo específico en los documentos árabes, se apoya en fuentes indirectas.

Los Ganiya actúan como grandes conquistadores mientras las Islas quedan bajo su órbita. La pérdida del Archipiélago ante el asalto almohade de 1203, hace que la aventura africana cambie radicalmente y el ejército victorioso quede reducido a una cuadrilla de aventureros que vive a salto de mata, realizando incursiones y refugiándose en las tierras de al-Yarid para preparar una nueva incursión.

---

<sup>58</sup> ROSSELLO-BORDOY, G.: *L'Islam a les Illes Balears*, págs. 73-91.

¿Cuáles fueron estos recursos? La agricultura parece que tuvo que ser importante, pero insuficiente. No sería exagerado pensar que el sostenimiento de 25.000 ciudadanos necesitaría del esfuerzo de unos cien mil campesinos que hicieran rentable y suficiente el desarrollo agrícola. Ahora bien, tal cantidad es excesiva a todas luces y no puede responder nunca a la realidad. Por lo tanto es preciso buscar otra fuente de ingresos que muy bien pudo ser la piratería. La existencia de Tratados de paz con Génova y Pisa<sup>59</sup>, podría probar indirectamente esta hipótesis, ya que los acuerdos firmados en 1149 por Muhammad ibn Ganiya con las repúblicas mencionadas, y el Tratado con Pisa, signado en 1185, por Ishaq ibn Muhammad, dan la impresión de un convenio para delimitar zonas de influencia más que un simple tratado comercial. El último de los que tenemos noticia es el fechado en 1188, en el que se ratifica, con Génova, los primeros acuerdos, en un momento en que la presión almohade era ya muy intensa.

La firma de estos acuerdos delimitaría el campo de actividades bélicas de los mallorquines, pero en el fondo permitiría una mayor libertad de acción al quedar con la espalda cubierta, libre de enemigos en la zona oriental, y así poder concentrar sus esfuerzos en las costas del Sur de Francia, Cataluña y el Levante de al-Andalus, en poder de sus enemigos almohades.

Considero que el desarrollo económico del enclave mediterráneo de los Banu Ganiya tendría como base fundamental el desarrollo de la piratería y subsidiariamente los recursos agrícola-ganaderos de las Islas. La presión fiscal sobre los indígenas, con el fin de mantener su empresa africana, podrían explicar las revueltas de Nayyah y sus seguidores que, en el fondo, preludian la tradicional oposición campo-ciudad, que tantas duras consecuencias tendría para Mallorca a lo largo del período medieval cristiano.

Posiblemente esta población indígena, islamizada, es verdad, pero con el calificativo de 'ily min 'ulûy, que, Abd al-Wahid al Marrakusi da al cabecilla Nayyah, trasciende su origen no cristiano, sería la última manifestación documentada de una actividad del mallorquín autóctono, rastro que se confirma al hallar en Santa Catalina de Sena cerámicas moldeadas a mano, de acuerdo con técnicas prehistóricas y formas enlazables con lo talayótico. Una extraña perduración, fuera de tiempo y de lugar, que nos indica que la perduración de las arcaicas técnicas alfareras se mantuvo de un modo insospechado, prueba de la fuerza del tradicionalismo isleño, al lado de nuevas técnicas importadas por los

---

<sup>59</sup> MAS LATRIE: Relations et commerce de l'Afrique septentrionale et du Magreb avec les nations chrétiennes au Moyen Âge (Paris, 1886).

conquistadores árabes y que a su vez han perdurado de un modo extraño hasta nuestros días.

A través de lo expuesto anteriormente creo, al menos, haber dado un resumen del estado de la cuestión que permita enfrentarse con toda la serie de problemas que la historia de Mallorca tiene planteados. En síntesis considero esencial que las futuras investigaciones se dirijan hacia los siguientes puntos:

- a) Comprobación de la existencia en las Islas de una «centuriatio» y el análisis de la difusión de la romanización en las zonas rurales.
- b) Una revisión de hallazgos antiguos que permitan enfocar bajo nuevos puntos de vista, el momento paleocristiano, vándalo y bizantino.
- c) Afrontar el problema de la islamización rural de Mallorca en busca de yacimientos como el de Almallutx de reciente publicación<sup>60</sup>, que nos aclaren también el ámbito expansivo de esta islamización.

Si a través de mis líneas se suscita el interés por estos problemas, no habrán sido escritas en vano.

---

<sup>60</sup> ZOZAYA, J. y FERNANDEZ-MIRANDA, M., y MOURE, A: El yacimiento medieval de Almallutx (Escorca, Baleares) en N.A.H. (1972) Arqueología I. pp. 199-220, 27-30.



# En torno a la Educación y el Castigo

Por ALFREDO GOMEZ BARNUSSELL

*«La canción que yo vine a cantar,  
no ha sido aún cantada.»<sup>1</sup>*

## UNA REALIDAD LAMENTABLE

Salvo en casos patológicos de sadismo que se dan, el castigo no es aceptado racionalmente. Lo mismo ocurre con la represión que, en cierto modo, es una derivación de aquél. Cuando se usa de la reflexión serena, que debería acompañar y amparar siempre los actos humanos, se abomina y se repele el castigo. Este sentimiento aumenta de intensidad cuando el paciente del mismo es el niño, el escenario o medio la familia o la escuela y el agente un adulto, al que se le supone madurez, con todo lo que ello implica.

Normalmente lamentamos las antiguas formas de punición educativa que se usaron en tiempos remotos con el fin de conseguir una «disciplina» y a las que solemos tildar de «salvajadas», aunque una sonrisa comprensiva nos acompaña cuando las conocemos, tratando entonces de justificarlas con el argumento de la mentalidad histórica que las enmarcaba. Tan sólo dos ejemplos. Uno lejano, en nuestra patria, lo tomamos de la suscita indicación que nos ofrece Quevedo en su «*Buscón*»: «Sentábase el maestro junto a sí, ganaba la palmatoria<sup>2</sup> los más días por venir antes».<sup>3</sup> El otra de 1843, en un centro de niños de conducta difícil situado en Carolina del Norte, E.E.UU. En él se aplicaban de uno a diez latigazos -- enténdase literalmente el vocablo -- por faltar a las reglas de comportamiento que ordenaba la institución. Entre los actos más cas-

---

<sup>1</sup> RABINDRANATHI TAGORE. *Gitanjali*. - *Los premios Nobel de Literatura*. Ed. Plaza & Janés, S. A. Barcelona, 1964, pág. 1.628.

<sup>2</sup> El muchacho que llegaba a la Escuela en primer lugar era el encargado de ejecutar con la palmatoria los castigos que imponía el maestro. Es lo que significaba «ganar la palmatoria».

<sup>3</sup> QUEVEDO. *Historia de la vida del Buscón*. Ediciones Clásicas Ebro, Zaragoza, 1963, pág. 25.

tigados - diez latigazos— se citaba «por jugar a la pelota».<sup>4</sup> No nos costaría demasiado trabajo prolongar la relación con otros datos concretos referidos a tiempos más próximos, histórica y geográficamente hablando. Además, muchos de nosotros, guardamos todavía recuerdos del trato sufrido en nuestra época infantil.

A más de uno, tal vez, en la actualidad le resulten anacrónicos estudios que traten esos modos de comportamiento humano. Sin embargo, insistimos porque se siguen aplicando. Con más o menos refinamiento, ciencia, grado de civilización, seguimos castigando y a todos los niveles de la vida. No hemos avanzado mucho en este sentido, a pesar del tan loado progreso. Nos atrevemos a afirmar que, aunque aparentemente no nos lo parezca, el castigo es uno de los síntomas y símbolos de nuestro tiempo y de nuestra convivencia. Al respecto, Skinner confirma: «La técnica de control más común en el mundo moderno es el castigo. La norma es bien conocida: si alguien no se comporta como uno desea, se le golpea; si un niño se porta mal, se le zurra; si la gente de un país no se porta como debiera, se la bombardea. Los sistemas jurídicos y policíacos se basan en castigos tales como multas, torturas físicas, encarcelamientos o trabajos forzados. El control religioso se ejerce a través de condenas, amenazas de excomunión o de ir al infierno. La educación no ha abandonado totalmente el bastón de la amenaza. En el contacto diario personal, controlamos a través de la censura, represión, desaprobación o expulsión».<sup>5</sup>

La cita es de por sí significativa y no exagerada. Presenta una realidad tangible y, a todas luces, lamentable. Dos elementos son los que, a nuestro juicio, son inherentes al castigo. El primero, un grado de poder, de la índole que sea. El que castiga, para poder hacerlo, requiere de una fortaleza, de un lugar en cualquiera de las jerarquías del poder. El citado autor afirma: «...el grado en que utilizamos el castigo como técnica de control parece estar limitado solamente por el grado en que poseemos el poder requerido».<sup>6</sup> El segundo elemento está representado por la intencionalidad que conlleva y ésta no es otra que el lograr una concordancia entre las formas de conducta del sujeto paciente y las que considera «buenas» el agente, eliminar las primeras o reprimirlas para inducir a las segundas. Es decir, «se hace con la intención de reducir las tendencias a comportarse de formas determinadas».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> LINDGREN, HENRY CLAY, *Psicología de la Enseñanza*. Ediciones Aguilar, Madrid, 1972, pág. 176.

<sup>5</sup> SKINNER, B. F., *Ciencia y Conducta humana. (Una psicología científica)*. Editorial Fontanella, S. A. Barcelona, 1971, pág. 131.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*



Intentar realizar un análisis del castigo, en general, escapa a la brevedad de este trabajo, ni tan siquiera nos lo hemos propuesto. Pretendemos poner de manifiesto tan sólo lo que ocurre en el terreno educativo y hacer algunas consideraciones sobre el tema. Tal vez por deformación profesional, aludiremos en demasía al técnico de la enseñanza y de la educación, al docente. Pero opinamos que, cuando obremos de esta manera, deben sentirse igualmente señalados los padres y cualquier miembro de la sociedad, no tan sólo aquéllos, ya que ninguno escapa a la parte de responsabilidad que le corresponde en el terreno de la educación.

## EL CONCEPTO DE LA NATURALEZA HUMANA

Damos por supuesto que cuando se castiga es porque la conducta del castigado no sigue los cauces determinados que consideramos adecuados y convenientes. Difícilmente encontraremos en el niño una disposición clara a seguirlos, al contrario, las más de las veces oposición. No es raro que a la pregunta ¿por qué se castiga? se responda con una supuesta creencia de naturaleza humana innatamente estereotipada. «Históricamente, casi toda persona que ha aceptado la existencia de una naturaleza humana instintiva, la ha descrito, en términos morales, como buena o mala».<sup>8</sup> Según se adopte una u otra posición, mentalmente se atribuye al hombre un principio activo del bien o del mal, según los casos. Si «el hombre es innatamente malo y puesto que en esa dirección lo conducen sus instintos, intenta mantener una posición activa con relación a su ambiente».<sup>9</sup> Si, por el contrario, el principio activo es del bien, se conducirá al igual que el ya citado pero en sentido inverso, es su antagonico. Para el bueno no habrá más obligación, del adulto respecto a los niños así considerados, que «alimentarlos, vestirlos, llevarlos con el médico y amarlos. Ellos harán el resto».<sup>10</sup> Para los que están convencidos de que el principio es del mal, la consecuencia lógica es la imposición de la disciplina férrea a fin de que el educando tuerza sus malas inclinaciones y tienda hacia la bondad.

Admitir la maldad en la humanidad es lo más antiguo y lo que, inconscientemente, permanece en el fondo de nuestra mente es la fe en un principio activo del mal que hace que el hombre obre según sus dictados de forma ins-

<sup>8</sup> BIGGE, M. L. y HUNT, M. P., *Bases psicológicas de la educación*, Editorial Trillas, México, 1970, pág. 90.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> *Ibid.*, pág. 98.

tintiva. «Mira que en la maldad fui formado y en pecado me concibió mi madre»,<sup>11</sup> nos dice la Sagrada Escritura y «John B. Noss refiere que Hsun-Tzu filósofo chino del siglo III a.C. pensaba así: 'La naturaleza del hombre es mala... por lo que dar rienda suelta a la naturaleza original del hombre, según los impulsos humanos, lleva inevitablemente a la guerra y a la rapiña'». <sup>12</sup> Este es el fundamento y teoría que prevalece. Habrá que esperar mucho tiempo, hasta 1762, para que surja con fuerza, — punto de ataque de los que apoyan la anterior tesis— la doctrina antagónica en el escrito de J. J. Rousseau, «Émile».

Admitir cualquiera de los dos principios, desde el punto de vista científico o filosófico resulta hoy completamente insostenible. Los argumentos en contra de ambos son sólidos y contundentes. Mantener cualquiera de las dos posturas es totalmente fortuita. «Decir que la naturaleza humana es naturalmente mala o buena es afirmar un absoluto que se evidencia por sí mismo, lo cual no es una hipótesis científica que se puede aprobar a través de exactitud en la interpretación o en la predicción». <sup>13</sup> «No solamente puede demostrarse que el contenido total del puritanismo y del rousseauismo <sup>14</sup> carece de base científica, sino también que hay una acumulación de evidencias que indican que son insostenibles las distintas descripciones de la naturaleza humana, formuladas por dichas escuelas». <sup>15</sup>

Ante todo — desde el punto de vista social, psicológico o pedagógico— cabría la discusión sobre el tema básico de lo que se entiende por «bondad» e «maldad». Aquí empezarían las diferencias de criterio. Cualquier grupo social, cualquier sociedad posee sus propias convicciones. No hay coincidencia universal. Las escuelas antes citadas tomaban posiciones y afirmaban tesis basadas en conductas aprobadas o condenadas por su propia civilización y cultura. Los datos aportados por los descubrimientos históricos y antropológicos confirman la debilidad de ambas. «...las evidencias que proporciona la moderna antropología cultural, niegan ambos puntos de vista». <sup>16</sup>

Resta, por tanto, una sola posibilidad a la naturaleza humana desde el punto de vista científico: la neutralidad. Ni buena ni mala. Psicológicamente hablando, contamos con dos fundamentos básicos para estudiar el desarrollo de la naturaleza neutra humana: la herencia — transmitida por la genética— y

<sup>11</sup> *Libro de los Salmos. — Sagrada Biblia*. Versión Nacar-Colunga B. A. C. Madrid. 1958. pág. 613.

<sup>12</sup> BIGGE y HUNT. Obra citada. pág. 90.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pág. 98.

<sup>14</sup> Escuelas que el autor presenta como representativas de la elección como sistema del principio activo del mal, la primera, y del bien, la segunda.

<sup>15</sup> BIGGE y HUNT. Obra citada. pág. 100.

<sup>16</sup> *Ibid.*

el ambiente. Tanto uno como otro presentan una dificultad de estudio enorme porque: «Si la dotación hereditaria de cada individuo es compleja y misteriosa, el análisis del medio ambiente es inagotable. Medio ambiente puede llamarse tanto a los líquidos que rodean el embrión como a la cultura del siglo XX».<sup>17</sup>

Aunque la ciencia posea ya cierta claridad respecto al tema de la naturaleza instintiva humana, no ha logrado desterrar por completo de nuestra mentalidad la creencia en la existencia de un principio activo del mal. Tal vez, sea achacable a una larga tradición religiosa que extendió a muchos campos la concepción de las consecuencias de la culpa original. Inconscientemente pensamos que, por ser así, al niño hay que educarlo a través de la disciplina para lograr el cumplimiento de la norma rígida — olvidamos a veces los valores— y, consecuentemente, es más fácil lograrlo mediante el castigo.

## EL CASTIGO EN LA EDUCACIÓN ACTUAL.

«La educación no ha abandonado totalmente el bastón de la amenaza».<sup>18</sup> Si ese bastón se mantuviera estático exclusivamente en la posición de la amenaza, podríamos considerar que se habría alcanzado el éxito, hasta cierto punto.

Pero, seamos realistas. En los centros educativos la amenaza se cumple, aunque no con la acritud de otros tiempos. A nuestros niños hoy se les sigue castigando, y de varias maneras.<sup>19</sup>

Los castigos físicos (palmetazos, cachetes, bofetadas, puntapiés, etc.), aunque pueden observarse, no proliferan debido, sin duda, a la actitud que contra ellos adoptan la familia, especialmente la ley, y a la presencia del sentido común de la mayoría de los educadores. Abundan, empero, otros tipos de castigos, denominados sociales o psicológicos. Es muy fácil ser testigo de gritos, amenazas vociferadas, expulsiones del aula o del centro, obligar a repetir por escrito un exagerado número de veces una consigna o una norma, burlas, insultos, etc.

¿Qué se persigue con el castigo? Al parecer, una «mejora» en la conducta «errónea» del individuo. Se reconoce que no todas las personas, en nuestro caso niños, son iguales —diferencias dependientes de muchas variables: personalidad, educación, circunstancias y agente de la aplicación del castigo, entre

<sup>17</sup> GOMEZ BARNUSSELL, ALFREDO. *Preferencias profesionales a nivel de la Enseñanza Media*. Revista Mayurca 11. Octubre 1969. pág. 39.

<sup>18</sup> Véase nota 5.

<sup>19</sup> No creemos que algún centro en la actualidad, por lo menos desconocemos su existencia, tenga reglamentado un sistema de castigos.

otras, - y que reaccionaran de distinta manera, pero se espera alcanzar similitud en el fruto. Los efectos, empero, son muy otros: ansiedad, temor, angustia, represión mal contenida.<sup>20</sup> Teórica e ilusoriamente se pretende no sólo desterrar las «malas inclinaciones» o tendencias, sino, principalmente, que el educando adquiera unas pautas de conducta que le permita seguir las normas establecidas y un comportamiento estereotipado.

Hay que disciplinar, éste es el principal motivo del castigo. Pero ¿qué se entiende por disciplina? «Pensemos, p. ej. lo que quiere dar a entender un maestro cuando dice: «Lo que necesita ese niño es disciplina».

Un significado corriente es el de «castigo». En la frase antes citada, el maestro puede querer decir que piensa que el niño debe ser castigado.

Un segundo significado común es el de «control para *forzar*<sup>21</sup> a la obediencia o a la conducta ordenada». Si este es el pensamiento del maestro, sus palabras significan que el niño necesita alguien que dirija, controle o limite su propia conducta.

Un tercer significado corriente es el de «formación que corrige y fortalece». En este caso se infiere que el objetivo es la autodisciplina, que el propósito del adiestramiento es capacitar al individuo para que logre su propia dirección y control. De aquí que el maestro quiera decir, si está empleando la palabra en este sentido, que el niño debería tener experiencias que mejoren su autocontrol y hacer de él un individuo que sepa regirse mejor.

Sin embargo, lo que puede suceder es que el maestro no distinga exactamente entre estos diversos significados de la palabra y tenga en cuenta los tres. Muy probablemente, piense que si se castiga al niño y se le somete a una dirección y un control intensos, se creará una autodisciplina. El maestro puede pensar así, con toda probabilidad, porque estas son las ideas que comúnmente tiene la gente sobre la disciplina y sus valores».<sup>22</sup>

Observemos como un término tan vulgar encierra varias definiciones y puede llegar a confundirse. Alcanzar en el niño una autodisciplina no es fácil. Mucho menos si continuamente se la imponemos. Nos es mucho más cómodo castigar, disciplinar a nuestro modo que ayudar a los niños a lograr un autocontrol. Es la ley del mínimo esfuerzo. «Como es más sencillo reforzar, caemos fácilmente en la tentación de concluir que los niños puedan aprender a controlarse bajo un régimen de control reforzado».<sup>23</sup>

<sup>20</sup> Sobre los efectos del castigo, véase la obra de SKINNER citada anteriormente, p. 186 y ss.

<sup>21</sup> El subrayado es personal.

<sup>22</sup> LINDGREN, obra ya citada, pág. 298.

<sup>23</sup> *Ibid.*

Schraml<sup>24</sup> distingue cuatro formas de castigo: a) El orientado hacia el comportamiento, que corresponde ampliamente al amaestramiento, sin ambición moral; b) el orientado a la norma, en el sentido de conocimiento de la misma, mandato-prohibición de conducta social correcta; c) el orientado hacia los motivos, corresponde preferentemente a la psicología profunda, y d) el castigo como desahogo afectivo del educador.

El último es sin duda alguna, el que siempre está presente en la mayoría de los castigos. Creemos que la mayoría de las veces el castigo, más que a una finalidad propia, responde al estado de ánimo del poderoso que lo ejecuta. Nuestro estado de ánimo, nuestra tensión nerviosa, en definitiva, nuestra afectividad es la que necesita descargar y de ahí la explosión. Por otra parte, intentar que el educador esté libre de esta carga y sea sereno en todo momento, «pedir al educador que su castigo esté siempre libre de toda carga afectiva»<sup>25</sup> es una quimera, una «utopía, a no ser que tuviéramos robots en vez de educadores».<sup>26</sup>

Lo difícil precisamente radica en esta cuestión. Abundando en el mismo sentido, la carga afectiva en nuestros días alcanza niveles insospechados. Todos nos movemos continuamente en un ambiente tenso, desequilibrante que acumula sentimientos, emociones y, especialmente, nervios. Parece que hay necesidad de «explotar» --valga la expresión vulgar-- y siempre suele «recibir» el más débil. Cuanta más carga más difícil resulta el control y su expansión y concreción en conducta resulta más irracional.

## EL SENTIDO EDUCATIVO HOY Y EL CASTIGO

De las ideas expuestas con anterioridad, queremos resaltar la que fundamenta, a nuestro juicio, el castigo: existe una norma, está admitida y, al mismo tiempo, es inherente a la sociedad y, por tanto, al educador. El niño debe sujetarse a ella porque es «buena». Esta es la opinión general. Pero no caemos en la cuenta de que esta «bondad» es totalmente gratuita y subjetiva. No se puede catalogar tan a la ligera sobre el acto «bueno» o «malo».

Si la educación consiste en eso, en seguir una senda marcada y determinar la conducta de los nuevos elementos que van a formar parte de la sociedad para que se comporten tal y como pretendemos, subsistiendo en el fondo el «bastón de la amenaza», el castigo, nuestra pretensión directa, aunque no cons-

<sup>24</sup> SCHRAML, WALTER J., *Psicología profunda para educadores*. Edit. Herder, Barcelona, 1971, pág. 230 a 231.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pág. 233.

<sup>26</sup> *Ibid.*

ciente, es la de convertir a todos los niños en seres sociales 'a nuestra imagen y semejanza'. Contra esta forma de pensamiento están las modernas teorías psicopedagógicas y nunca como hoy se había hablado tanto de educación. Ello ocurre precisamente, cuando, al igual que las demás estructuras e instituciones sociales, atraviesa por momentos cruciales —evitamos, por repetición excesiva, la palabra 'crisis'—, que auguran cambios, transformaciones. La voz unánime de los preocupados por la educación se podría condensar en la siguiente frase, si bien las derivaciones consecuentes del autor que citamos están en franca oposición con la mayoría: «Que faut-il faire face à la «crise de l'enseignement», sinon revoir le principe même sur lequel l'éducation se fonde (il nous la présente comme un traitement médical obligatoire), plutôt que les méthodes utilisées?».<sup>27</sup>

Y el principio sobre el que la educación debe basarse no es el de considerar que el niño es un «homúnculus», un hombre en miniatura, ni un hombre en desarrollo, sino simplemente una realidad completa, un niño simplemente. Partiendo de este fundamento, hay que considerar que «cada hombre es una historia: cada niño es una historia que se inicia. La labor de la escuela no es otra que la de colaboración porque la enseñanza no es fin, sino medio».<sup>28</sup> (Entiéndase en nuestro caso la enseñanza como sinónimo de educación). Sí, cada niño en particular debe escribir su propia historia, cantar su propio canto — como hemos encabezado el presente trabajo—. En ningún momento cabe, pues, el llevarle por una vía prefabricada ni hacia un modelo, porque el fin de la educación «no conduce a la sintonía con tal o cual personaje exterior: pasa por un examen de conciencia en el que cada cual debe reconocer sus propias maneras de ser».<sup>29</sup>

Consideremos que la educación, por tanto, lleva inmerso en sí misma una condición de futuro y, actualmente, educando como lo hacemos, realizamos un contra-sentido porque «aunque se habla muchísimo de la finalidad de la educación y, teóricamente, aparece clarísima, flota en el ambiente general un error de base en cuanto a la realidad práctica de esta misma educación. Sin querer, inconscientemente, preparamos una generación para vivir — resulta incomprensible — en nuestra actual sociedad, según nuestro criterio, nuestros ideales y nuestra conducta».<sup>30</sup> De este modo imposibilitamos la realización de la pro-

<sup>27</sup> ILLICH, IVAN. *Une société sans école*. Editions du Seuil, París, 1971, pág. 112.

<sup>28</sup> GOMEZ BARNUSELL, ALFREDO. *El Magisterio como profesión*. Ediciones Ariel, S. A. Barcelona, 1972, pág. 101.

<sup>29</sup> GUSDORF, GEORGES. *¿Para qué los profesores?* Ed. Cuadernos para el diálogo. Edicusa, Madrid, 1969, pág. 20.

<sup>30</sup> GOMEZ BARNUSELL, ALFREDO. *Sociedad y Magisterio*. Revista Mayorqu VIII, Junio 1972, págs. 10-11.

pia historia individual, porque hemos abogado el ideal, la consecución de que «el individuo llegue a ser y consiga ser ÉL MISMO».<sup>31</sup> Si esta meta fracasa, siempre por nuestra culpa, ya podemos rodear al niño, al educando de todo tipo de lujos de medios pedagógicos, de sistemas sociopsicológicos, etc., no habremos conseguido otra cosa que la que presenta Tagore, dándole cierto paralelismo con nuestro tema: «El niño vestido de príncipe, colgado de ricas cadenas, pierde el gusto de su juego, porque su atavío le estorba a cada paso.

Por temor a rozarse o a empolvarse, se aparta del mundo y no se atreve ni siquiera a moverse.

Madre, ¿gana él algo con ser esclavo de ese hijo que le aparta del polvo saludable de la tierra, que le roba el derecho de entrar en la gran fiesta de la vida de todos los hombres?».<sup>32</sup>

Pero, ¿cuál es la carga con la que se agobia al niño si, sobre no dotarle de lo mejor, se le castiga? ¿Y cómo se compagina esta forma de actuar con la pretensión de que el niño llegue a ser él mismo y no otro, un ser moldeado, esculpido, deformado, en definitiva?

El concepto de educación en la actualidad es mucho más amplio, más extenso: se basa en la libertad. Pero, entiéndase bien, libertad y no libertinaje. «Educar es liberar. Sólo educa el que libera. Pero a su vez, liberar es educar. Sólo libera el que educa».<sup>33</sup> «La libertad entraña una dialéctica de posesión y entrega, de dominio y sumisión, de rebeldía y servicio».<sup>34</sup>

El niño, al igual que el hombre, es un ser que vive en y con el mundo. En este ambiente debe desarrollarse plenamente. Y por estar precisamente en el mundo, en convivencia con una sociedad, de la que no puede desprenderse ni le conviene en ningún aspecto, debe integrarse a ella. Integración, sin embargo, no es sinónimo de acomodación. «La integración resulta de la capacidad de ajustarse a la realidad más la de transformarla, que se une a la capacidad de optar, cuya nota fundamental es la crítica. En la medida en que el hombre pierde la capacidad de optar y se somete a prescripciones ajenas que lo minimizan, sus decisiones ya no son propias, porque resultan de mandatos extraños, ya no se integra. *Se acomoda, se ajusta*. El hombre integrado es el hombre *sujeto*. La adaptación es así un concepto pasivo, la integración o comunión es un concepto activo. Este aspecto pasivo se revela en el hecho de que

<sup>31</sup> Ibid., pág. 11.

<sup>32</sup> RABINDRANATH TAGORE. Obra citada, pág. 1.627.

<sup>33</sup> YELA GRANIZO, MARIANO. *Educación y libertad*. Banco de Vizcaya, folleto n. 1. Bilbao, 1967, pág. 27.

<sup>34</sup> Ibid., pág. 28.

el hombre no es capaz de alterar la realidad; por el contrario, se altera a sí mismo para adaptarse».<sup>35</sup>

Pero para que el hombre alcance plena integración requiere y exige una libertad, en el sentido que le hemos dado anteriormente. De esta única forma puede vivir en el mundo, con la fuerza de que está preparado para transformarlo, de darle dinamismo. Y este es el fin de la persona que se ha beneficiado de una educación. Debemos basarnos en esos dos pilares para desarrollar la actividad del niño, nunca coaccionarle a cumplir únicamente nuestra voluntad. Porque «todo sistema que consista en facilitar servicios educativos a una población pasiva, toda reforma que no tenga como efecto el suscitar en la masa de los enseñados un proceso endógeno de participación activa, no puede lograr, en el caso más favorable, sino éxitos marginales».<sup>36</sup>

Más de uno puede ahora pensar que no hay por qué darle recomendaciones de cómo educar porque comprende a los niños y sabe cómo educarlos. Puede que esté en lo cierto. Pero, nos atrevemos a ponerlo en duda. Comprender a los niños no es tarea fácil. Dificilmente dejamos nuestro palacio, nuestra forma de pensar de adulto, nuestro puesto elevado en el castillo de la experiencia y de la jerarquía que nos da la edad y los conocimientos. Es significativo el siguiente párrafo: «Cuando intentamos dedicarnos prácticamente a unos niños, sea en calidad de psicólogos, de psicoterapeutas infantiles, de psicólogos, de maestros, de pedagogos terapéuticos o de padres damos por supuesto que «comprendemos» a estos niños. Aceptamos sin más este supuesto y de tal modo estamos convencidos de nuestra capacidad de comprensión desde el principio, que ni se nos ocurre pensar que podemos no entenderlos o entenderlos mal. Efectivamente, tenemos a nuestra disposición un intelecto «adulto», muy superior sin duda al de los niños. Estamos muy satisfechos de poseer un instrumento de tanto valor. Si se nos presenta alguien con la afirmación de que, por regla general, «no comprendemos» a los niños, no «podemos» comprenderlos así sin más, según nos imaginamos, pensamos que debe estar equivocado o que se propone irritarnos o preocuparnos. Este alguien que se presenta con la tesis de que no conocemos suficientemente a los niños o no los conocemos en absoluto y pretende demostrarla, soy yo».<sup>37</sup> Zulliger es rotundo en su afirmación. Creemos, empero, que está en lo cierto.

---

<sup>35</sup> FREIRE, PAULO. *La educación como práctica de la libertad*. Siglo Veintiuno. Editores. Madrid, 1973, nota 4, pág. 31.

<sup>36</sup> FAURE, EDGAR y otros. *Aprender a ser*. Alianza Universidad-Unesco. Madrid, 1973, pág. 308.

<sup>37</sup> ZULLIGER, HANS. *Introducción a la psicología del niño*. Editorial Herder. Barcelona, 1971, pág. 13.



Sólo hay un medio para comprender a la infancia. Un camino con mayores obstáculos de los que cabe suponer en principio, dada la sencillez con que se describe: Es darse y dialogar. «Para comprender a los niños, es preciso amarles, simpatizar con ellos, es decir, ser capaz de «ponerse en su lugar»... Es un intercambio, un «diálogo» entre dos sujetos». Mucho se habla de diálogo, y hasta se ha convertido en materia de una enseñanza ciertamente útil. Pero es necesario un don, y se trata mucho menos de un don intelectual que de un don afectivo, que cabe definir como una actitud de *receptividad, de disponibilidad al otro*, considerado como sujeto autónomo, válido en sí mismo, digno de toda nuestra consideración».<sup>38</sup>

Esta forma dialogante propuesta es, sin duda alguna, la más efectiva porque permite calar, clarificar posturas, entender conductas, comprender, en definitiva, al niño en sí, en todos y cada uno de sus actos. La entrega que exige no permite posturas violentas, ni no-amables, en una palabra, repudia todo tipo de castigo.

Alguno puede que, en el fondo o abiertamente, crea que es una utopía y que esta conducta que se propone no puede concretada en una política educativa en perjuicio de los propios que pretendemos perfeccionar. No es nueva la denuncia «Se acusa a la psicología, sobre todo a la psicología profunda, de predicar la divisa «comprenderlo todo significa perdonarlo todo» y de favorecer así un reblandecimiento general de la educación».<sup>39</sup> Nada más lejos de la realidad. Comprenderlo todo, no significa perdonarlo todo. Significa un diálogo profundo abierto, en busca de una única realidad y verdad. Comunidad de esfuerzo para realizar una «praxis, reflexión y acción del hombre sobre el mundo para transformarlo».<sup>40</sup> Y deben realizarla conjuntamente el educador y el niño, sujeto y no objeto de la educación.

<sup>38</sup> CORMAN, LOUIS, *Examen psicológica del niño*, Editorial Herder, Barcelona, 1971, p. 14.

<sup>39</sup> SCHRAMM, obra citada, pág. 23.

<sup>40</sup> BARREIRO, JULIO, *Educación y Convivencia*, Prólogo de la obra de Paulo Freire ya citada, pág. 7.



# Reflexiones sobre la Enseñanza Media en España

Por JAIME OLIVER JAUME

## INTRODUCCION

El Libro Blanco<sup>1</sup> dedica el capítulo cuarto de su primera parte a la situación de la Enseñanza Media en España antes de iniciarse la actual Reforma según la Ley General de Educación y Financiamiento de la Reforma Educativa del 4 de agosto de 1970. El análisis es realista y se refiere, tanto a problemas cuantitativos como cualitativos, medios de control, formación y selección del profesorado y organización y financiación de los centros.

«A pesar de la legislación existente sobre la Enseñanza Media, en la que se hace referencia a las finalidades educativas de la misma, en la práctica se tiende frecuentemente a confundir los objetivos formativos que deben presidir todo programa con los contenidos culturales de estos programas. Se obtiene así la impresión de que el único objetivo es el mero aprendizaje de los programas, en lugar de tender a la formación de la personalidad, ya que las asignaturas deben ser siempre medios al servicio de la formación plena del educando».<sup>2</sup>  
«Respecto a los planes de estudio vigentes, pueden hacerse, con todas las salvedades que exige un juicio demasiado general, las siguientes observaciones: La distribución de las asignaturas no se adapta en medida suficiente a los intereses, aptitudes y necesidades de las distintas edades y no se dedica la debida atención a la educación del carácter, la educación social o la orientación sobre métodos de estudio».<sup>3</sup>

«De este modo, los programas de cada disciplina resultan excesivamente recargados, en detrimento de una instrucción y formación de carácter integral».<sup>4</sup>

Efectivamente, muchos de los extremos de nuestro bachillerato pedían una atención, una revisión y un cambio. En estas reflexiones analizaremos la práctica educativa en la Enseñanza Media desde distintas perspectivas.

<sup>1</sup> *La educación en España. Bases para una política educativa*. Ministerio de Educación y Ciencia, 1969.

<sup>2</sup> Ob. cit. n.º 109, p. 67.

<sup>3</sup> Ob. cit. n.º 110 p. 67.

<sup>4</sup> Ob. cit. n.º 112, p. 67.

## I. Estructura del futuro Bachillerato Unificado y Polivalente (B. U. P.).

El Bachillerato que establece la nueva Ley tiene unas características que lo diferencian notablemente de los planes anteriores. Desde el artículo 21 de la Ley hasta el artículo 29 se describe y presenta la nueva Enseñanza Media española.

¿Cuáles son los objetivos de este nuevo nivel?

Según el art. 21.1, son: continuar la formación humana de los alumnos; prepararles para el acceso a estudios superiores o a la Formación Profesional de segundo grado y a la vida activa en el seno de la sociedad. Ante esta multivariedad de objetivos, observamos que será indispensable una atención a la individualidad de cada alumno para realizar en él estos objetivos, según su situación y aptitudes.

El Plan de Estudios del B. U. P. deberá comprender materias comunes, materias optativas y enseñanzas y actividades técnico-profesionales.

«Las materias comunes serán impartidas en las siguientes áreas:

- a) *Área del Lenguaje*: Lengua Española y Literatura; Iniciación a la lengua latina; un lengua extranjera.
- b) *Formación estética*: con especial atención al Dibujo y a la Música.
- c) *Área social y antropológica*: Geografía e Historia, con preferente atención a España y a los pueblos hispánicos; Filosofía; Formación Política, Social y Económica.
- d) *Formación religiosa*.
- e) *Área de las Ciencias Matemáticas y de la Naturaleza*: Matemáticas, Ciencias Naturales, Física y Química.
- f) *Educación Física y Deportiva*.

(Artículo 24)

«Las enseñanzas y actividades técnico-profesionales serán fijadas también por el Ministerio de Educación y Ciencia y se referirán a los sectores de actividades agropecuaria, industrial, comercial, náutico-pesquera, administrativa, artística y otras que se consideren adecuadas.

Para el desarrollo de estas enseñanzas, los Centros de Bachillerato podrán celebrar acuerdos con otras Instituciones y con Empresas públicas y privadas. Cada Centro, previa consulta con el Instituto de Ciencias de la Educación, deberá ofrecer, al menos, dos especialidades, de las que el alumno deberá elegir una».

(Artículo 26)

Como aportaciones positivas, pueden ser citadas: *desaparición de las artificiales ramas de ciencias y letras*, (muchos especialistas en una de ellas ignoran casi por completo los problemas básicos de la otra); *opcionalidad en*

*algunas materias*, (los alumnos podrán y deberán elegir algunas de ellas según sus intereses personales); *exigencia de una actividad técnico-profesional*, (ello puede ser un inicio de conocimiento y experiencia del mundo del trabajo).

Por otra parte, la Orden Ministerial del 2 de diciembre de 1971 (B. O. E. 8 diciembre 1971) por la que se aprueban las orientaciones pedagógicas para la Educación General Básica, en su Introducción resume en diez las innovaciones más importantes de la Reforma Educativa, la tercera de las cuales (aplicable especialmente a la Enseñanza Media y Superior) insiste en la «Fidelidad de la enseñanza al progreso continuo de la ciencia en contenido y métodos», observación muy oportuna en una coyuntura de vertiginoso cambio para evitar cualquier tipo de inadecuación entre ciencia-transmisión del contenido científico.

## II. El Profesorado de Enseñanza Media.

Constituye ya un tópico, que, ciertamente, no resiste el mínimo análisis, la opinión que supone más necesitados de conocimientos sico-pedagógicos a los profesores de Enseñanza Primaria y menos a los profesores de Enseñanza Media, y más necesitados de conocimientos científicos a éstos y menos a aquéllos. En otras palabras, un profesor de primaria sería antes educador que profesor, y un profesor de secundaria sería antes (o exclusivamente, en muchos casos) profesor de una determinada materia que educador de adolescentes. Evidentemente, tiene que ser modificada la tipología del profesorado de secundaria.

«La formación del profesorado (de Enseñanza Media) está excesivamente polarizada en el nivel de conocimientos científicos y especializados, con el descuido de otros aspectos fundamentales: capacidad de comunicación, conocimiento de los alumnos, de los grupos y de las técnicas decentes más adecuadas».<sup>5</sup>

Intentando corregir estas deficiencias, se dice en la segunda parte del citado Libro Blanco:

«La preparación pedagógica se desarrollará en un curso escolar completo en régimen de dedicación exclusiva. Las materias de este curso serán: Fundamentos de la educación; Psicología de la adolescencia; Didáctica de la especialidad o de un grupo de materias afines, y Prácticas de Enseñanza. Las prácticas de enseñanza, así como las didácticas especiales, deberán ser organizadas por los Institutos de Ciencias de la Educación en colaboración con la Escuela de Formación del Profesorado, con profesores especializados, en colaboración con instituciones experimentales de enseñanza media y con profesores especializados de grado medio. La preparación pedagógica práctica se realizará a lo largo de un curso en los Centros de enseñanza del Bachillerato bajo la dirección de profesores especializados de la Escuela de Formación del Profesorado, con el mismo régimen de los profesores interinos o contratados».<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Ob. cit. n.º 121, p. 70.

<sup>6</sup> Ob. cit. n.º 35, p. 219.

Y más adelante:

«El Profesor de Bachillerato debe ser, ante todo, educador. Todo lo que conduzca a la formación de los alumnos en su concepto más amplio es tarea de todos los profesores de un Centro de Bachillerato».<sup>7</sup>

¿Cómo puede realizarse ésto? ¿Qué tipos de actividades ha de realizar un profesor para desempeñar adecuadamente su papel de educador? ¿Es posible hacer algo más que «clases» en el sentido tradicional en el actual contexto organizativo? Intentaremos contestar estas cuestiones.

Evidentemente, en la actual situación, resultaría muy difícil conseguir que la Enseñanza Media en España fuera realmente educadora. Por actual situación, entendemos el conjunto de características siguientes: la gran cantidad de alumnado libre todavía existente (que dirige, lógicamente, toda su actividad hacia la exclusiva superación de unas pruebas o exámenes finales); distribución del profesorado en numerario y no numerario (con las extremas características que actualmente reviste la situación laboral de éstos últimos); preparación del actual profesorado (la inmensa mayoría de ellos no ha cursado en su carrera ninguna materia de Pedagogía, Psicología o Didáctica); actual distribución de la Enseñanza Media en estatal y privada (los intereses y objetivos de ésta no coincidirán frecuentemente con los de la colectividad); los planes de estudios vigentes, concebidos con un criterio marcadamente cientifista, etc.

Ahora bien, partimos de la convicción de la urgente necesidad del cambio de enfoque en el trabajo docente en este nivel educativo. Lo que se haga, de hecho, no corresponderá totalmente a lo que se debiera hacer, pero la actitud posibilista de quienes quieran tomar parte activa en este cambio, hará que nada pueda ser imputado, en el futuro, a su responsabilidad.

### III. El alumnado en la Enseñanza Media.

El apartado 2,d) del artículo 9 de la Ley General de Educación afirma: «El contenido y los métodos educativos de cada nivel se adecuará a la evolución *sico-biológica* de los alumnos».

Está fuera de duda que cualquier actividad pedagógica que pretende ser eficaz, tiene que partir del alumno-educando, no del educador ni del contenido cultural, ni mucho menos, de un determinado método. Este principio, básico en educación, no es tenido en cuenta en la medida que fuera preciso. Y, precisamente en la adolescencia es necesario llevarlo hasta sus últimas consecuencias.

<sup>7</sup> Ob. cit. n.º 37. p. 220.

Tradicionalmente, en el bachillerato se ha postpuesto la individualidad de cada alumno al contenido científico de las asignaturas; ha interesado más el rendimiento cuantitativo, (calificaciones finales) que la maduración personal; no se ha prestado la mínima atención, en general, a los intereses del educando-adolescente y se ha omitido toda ayuda, también en general, al tan necesitado equilibrio libertad-emotividad; intimidad-acción; juicio crítico-actitud ética. Apenas ha habido opciones entre las cuales elegir, y la participación de los educandos en su propia educación ha sido totalmente pasiva (en el mejor de los casos, ha consistido en no obstaculizar la participación «activa» de los educadores).

Si propugnamos una educación activa en los niveles que preceden al B. U. P., mucho más es exigible en este nivel. La psicología del adolescente (aún teniendo en cuenta, por supuesto, toda la variedad caracteriológica) exige una toma de posición consciente y libre en la propia educación. No se puede «arrastrar» ni imponer un determinado tipo de educación sin que el interesado quiera auto-educarse (la auto-educación, por principio, es la meta de toda hetero-educación). La adolescencia desarrolla una complejísima dinámica de cambio (la inteligencia supone ya el pensamiento abstracto; la emotividad y la sociabilidad por causas biológicas son enriquecidas hasta horizontes incalculables; las actitudes atestiguan ya el nacimiento de la intimidad) que es la protagonista de toda auténtica educación en esta edad.

El B. U. P., según la nueva legislación, se cursará, generalmente, desde los 14 años a los 16, ambos incluidos. Si un sistema educativo o los mismos educadores intentara educar a adolescentes sin contar, ante todo, con su voluntad y convicción, se autocondenarían al más estrepitoso fracaso.

El tener siempre presente que cada alumno es una persona, con unas características individuales y específicas, es directriz indispensable en toda praxis pedagógica verdaderamente liberadora.

#### IV. Los Centros de B. U. P.

Para un profano podría parecer que los edificios escolares son igualmente adecuados, pedagógicamente hablando, mientras reúnan un conjunto de condiciones mínimas (iluminación construcción firme y buenas condiciones higiénicas). Sin embargo, no es así. Cualquier construcción escolar responde a una filosofía, y detalles del edificio, aparentemente insignificantes, tienen una enorme trascendencia organizativa.

Un edificio con un solo despacho y un número considerable de aulas de gran capacidad, supone una organización eminentemente jerarquizada y no de-

partamentalizada, en cuanto a profesorado se refiere, y fundamentalmente masiva y no personalizada, en cuanto al alumnado respecta, sin posibilidad de poner en práctica las técnicas de trabajo en grupo. Un edificio cuyas aulas estén demasiado próximas, supone que el silencio ha de ser la tónica dominante en ellas, y ésto, ni es posible ni deseable. Unas aulas con tarima y mesa del profesor presidiendo la distribución de los pupitres de los alumnos, son el esquema habitual de una organización represiva (el profesor «vigila»), individualista y uniformadora.<sup>8</sup>

La Orden Ministerial del 10 febrero 1971 (B. O. E. del mismo día) por la que se aprueba el programa de necesidades docentes para la redacción de proyectos de Centros de Educación General Básica y de Bachillerato, sugiere unas características en las construcciones escolares de acuerdo con los actuales enfoques pedagógicos. En ella se lee:

«La aplicación de la Ley General de Educación del 4 de agosto de 1970 requiere que los edificios docentes sean concebidos y planeados de manera que puedan servir adecuadamente a las nuevas técnicas y métodos de enseñanza y al sistema educativo en general, tal como aparece estructurado en la nueva Ley».

En el Anejo I.2 de la citada O. M. se habla de los Centros de Bachillerato en los siguientes términos:

«De acuerdo con el contenido de la Ley General de Educación, una de las características del B. U. P. en su nueva concepción es que los alumnos deben cursar con carácter obligatorio determinadas materias y deben tomar a elección otras, entre las diferentes opciones de ampliación, especialización o aplicación práctica.

Asimismo los métodos didácticos educativos requieren adoptar para el régimen de los Centros un sistema dinámico de agrupaciones en el que, frente al de grupos fijos con rotación de Profesores, son los alumnos los que se agrupan de diferentes maneras y ocupan distintos locales, según las actividades a desarrollar, debiéndose disponer en algunos casos de locales específicos y adecuados para determinadas disciplinas».

En el Anejo VII de la misma O. M. se programan las necesidades de espacio de un Centro Mixto de Bachillerato para 810 alumnos, cifrándose en un total de 4.180 m<sup>2</sup> y en 5,15 m<sup>2</sup> por alumno. El enfoque de esta Orden, en cuanto a coeducación se refiere (establece una zona masculina y otra femenina en el Area Social y Antropológica y en el Area de las Ciencias de la Naturaleza y Matemáticas, a pesar de ser mixto el Centro de Bachillerato) es superado por la O. M. del 19 de junio de 1971 (B. O. E. 1 julio 1971) sobre la clasifi-

<sup>8</sup> «Primer gesto que indica vuestra disposición de orientaros hacia una concepción nueva de la educación: hacer desaparecer la tarima sobre la cual está entronizado vuestro sitial, que así se convertirá en un escritorio como los demás, al nivel y a la medida de las demás mesas. Entonces veréis la clase con otros ojos; también vuestros alumnos os verán con otros ojos, apreciando mejor vuestra calidad humana. Vuestro comportamiento mutuo quedará influenciado radicalmente». FREINET, C., *Por una escuela del pueblo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1972.



cación y transformación de los actuales centros de enseñanza, cuando dice en su orientación séptima del apartado segundo: «Podrá impartirse enseñanza común a ambos sexos». Por ser posterior esta última Orden, prevalece sobre la anterior. No obstante, la O. M. del 10 febrero 1971 aporta ideas, nuevas todavía en nuestra práctica pedagógica normal.

En este nuevo tipo de edificios para enseñanza del bachillerato destacan bastantes características diferentes de la distribución espacial en los clásicos institutos. No existe un aula para un curso determinado: los agrupamientos de alumnos son relativos al área en la que se está trabajando y, dentro del área, a la situación de aprendizaje que se ha programado. Se precisan únicamente uno o dos espacios de gran capacidad para trabajo personalizado (trabajo individual que comprende, además del estudio en relativo silencio, cualquier otro tipo de trabajo o actividad que no se hace en grupo, o sea, consulta individual a un profesor o tutor, desarrollo de cualquier otro ejercicio en el propio lugar o trabajos individualizados por sistemas de fichas o textos programados, etc.) por área; varias salas de capacidad media para actividades de tipo coloquial (agrupamiento de alumnos en número de 15 a 30, en donde, con el profesor, se trabaja en temas que, frecuentemente han sido ya preparados en momentos de trabajo personalizado o en situaciones de aprendizaje correspondientes al pequeño grupo, aunque algunas veces son vistos por primera vez); varias dependencias para seminarios de las distintas áreas (lugares de trabajo, con o sin el profesor, para situaciones de aprendizaje correspondientes al pequeño grupo, de 3 a 6 alumnos, o a grupos de 6 a 15 participantes). El buen funcionamiento de este tipo de organización escolar supone una programación de actividades y temporalización del trabajo que persigue, antes que otra cosa, la adecuación de los contenidos culturales a los alumnos, individualmente considerados o en sus situaciones de agrupamiento antes descritas. Además se necesitan varios despachos-tutorías (el tutor es el consejero-orientador en todos los aspectos del alumno) y varios despachos para jefaturas de área (cada área precisa de un profesor-jefe que organice y coordine las programaciones de los demás profesores que trabajan en ella). Aparte están las dependencias ya tradicionales.

Analizadas las consecuencias organizativas de un determinado tipo de edificio, cabe tener muy en cuenta el artículo 56 de la Ley General de Educación:

«Dentro de lo dispuesto en la presente Ley y en las normas que la desarrollen, los Centros docentes gozarán de la autonomía necesaria para establecer materias y actividades optativas, adaptar los programas a las características y necesidades del medio en que están emplazados, ensayar y adoptar nuevos métodos de enseñanza y establecer sistemas peculiares de gobierno y administración».

Este artículo estimula a directores y profesores de Centros de Enseñanza Media, estatales o privados, a aportar alguna fórmula, fruto de su creatividad e imaginación, en el ámbito educacional que estamos tratando.

## V. Técnicas docentes y educadoras en Enseñanza Media.

Es obvio que la mayor parte de alumnos de Enseñanza Media de nuestro país no reciben, a través del sistema educativo, una ayuda en la maduración de la propia persona; simplemente asisten a determinadas actividades académicas, cuya finalidad es proporcionar ciertos conocimientos.

«Al seleccionar el tipo y nivel de conocimientos de cada asignatura no se utiliza el adecuado criterio, que debería ser la consideración de cada asignatura como una unidad de acción formativa, y que tiene un doble valor: un valor formativo (deja una huella en el hombre) y un valor operativo (forma para la acción, ofreciendo al individuo posibilidades de realización humana)»<sup>9</sup>

Si, por lo menos, la adquisición de conocimientos fuera adecuada, el sistema habría cumplido, con éxito, parte de sus objetivos. Pero el rendimiento cuantitativo de la Enseñanza Media está muy lejos de ser el deseado. En el curso 1962-63 el porcentaje de aprobados en las pruebas de grado elemental fue de 49,8; en 1963-64 el 51,9; en 1964-65 el 50,5; en 1965-66 el 50,3.<sup>10</sup>

Lógicamente ninguna empresa consideraría aceptables estos coeficientes, y, en el caso de haber sido tan bajos los de un determinado año, con toda urgencia intentaría ponerse remedio en el siguiente. Sin embargo, en el sistema educativo no es así. Impasibles comprobamos resultados catastróficos sin que ello mueva ni al profesorado ni al sistema educativo, como tal, a determinar rápidamente sus causas y a proporcionar soluciones adecuadas. Evidentemente las técnicas docentes y educadoras en nuestra Enseñanza Media necesitan urgentemente revisión. O, mejor dicho, en muchas ocasiones, se trabaja a este nivel sin ninguna clase de técnicas.

¿Cuáles han de ser estas técnicas?

¿En qué supuestos han de basarse. Estamos, ciertamente, buscando una pedagogía institucional, a nivel de adolescencia, realmente educadora.

«La pedagogía institucional es un conjunto de técnicas, de organizaciones, de métodos de trabajo y de instituciones internas nacidas de la práctica de clases activas, que coloca a niños y adultos en situaciones nuevas y variadas que requieren de cada uno compromiso personal, iniciativa, acción y perseverancia» (11).

<sup>9</sup> Ministerio de Educación y Ciencia. Ob. cit. n.º 113, p. 67.

<sup>10</sup> Fuente: Ob. cit. Ministerio de Educación y Ciencia, p. 65.

<sup>11</sup> VASQUEZ, A. y OURY, F. *Hacia una pedagogía del siglo XX*. Ed. Siglo XXI. México, 1968, p. 2.

Ahora bien, podemos preguntarnos ¿por qué no se aprende en los Centros de Bachillerato? ¿Cuáles son las causas del fracaso de estas instituciones educativas? Básicamente, las siguientes:

- 1.—Los contenidos del bachillerato están programados con un criterio cientifista, buscando la memorización.
- 2.—El profesorado, en general, no tiene una preparación sico-pedagógica adecuada.
- 3.—Las técnicas docentes son básicamente y casi exclusivamente expositivas, fomentando así la pasividad del discente.
- 4.—No se tienen en cuenta las aportaciones de las teorías psicológicas de este siglo, ni se introduce, por varios motivos, la tecnología educativa.
- 5.—La familia y la sociedad refuerzan los contenidos de unos aprendizajes que no coinciden con los que refuerzan las instituciones educativas.
- 6.—Las instituciones educativas han desvirtuado grandemente su funcionalidad educadora, pasando a ser únicamente instituciones transmisoras de saberes.

Josep Pallach, en su obra «Instituts Pilot i Reforma de l'Ensenyament Mitjà», analiza los cambios de la Enseñanza Media en Francia, desde el famoso Plan Langevin - Wallon (1945-47) hasta la actualidad. Estos intentos de reforma en la Enseñanza Media en el país vecino se han concretizado en los Institutos - Piloto. Éstos son «...un centro educativo, en el cual, gracias a la adhesión de todo el personal organizado en equipo lo más homogéneo posible, se trabaje como en laboratorio permanente de experiencias pedagógicas y donde puedan experimentarse los métodos más activos de enseñanza al servicio de la formación pedagógica de los profesores».<sup>13</sup>

Los siete puntos básicos que dirigen el trabajo de estos Centros-Piloto son los siguientes:<sup>14</sup>

- «1.—La orientación escolar es pieza fundamental en el proceso educativo.
- 2.—Es indispensable llevar a efecto la coordinación de las distintas materias.
- 3.—Conseguir que el alumno adquiera su propio método de trabajo y estudio gracias a las sesiones de trabajo dirigido.
- 4.—Actualizar la enseñanza, suprimiendo las fronteras entre escuela y vida, mediante el estudio del medio.

<sup>12</sup> Editorial Nova Terra. Barcelona. 1971.

<sup>13</sup> PALLACH, J., *ob. cit.*, p. 13.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 15.

5. — Mantener contacto con las secciones de Bachillerato técnico más próximas. (El B. U. P. incluye enseñanzas técnico-profesionales).
6. — Dar mucha importancia a las disciplinas artísticas y a los trabajos manuales, como medio de conseguir el desarrollo integral de la personalidad. (Expresión plástica y dinámica en E. G. B. y Área de formación estética y materias optativas en el B. U. P.).
7. — Fomentar en el Centro un clima de confianza de manera que los alumnos tomen conciencia de su propia responsabilidad en la formación personal.»

A estos siete puntos, cuyo contenido constituye el punto de partida indispensable en todo intento de Reforma, podríamos añadir la urgencia de iniciar a nivel de bachillerato una enseñanza individualizada y programada en alguna de sus modalidades<sup>15</sup> (en E. G. B. su uso está muy generalizado ya entre nosotros), y la conveniencia de organizar el trabajo escolar según el método «team teaching»,<sup>16</sup> (tipo de enseñanza en grupo, iniciado en E.E.U.U., a la que aludíamos al tratar de los diferentes tipos de agrupamientos de alumnos y de cuya filosofía organizativa derivan, en gran parte, las orientaciones pedagógicas de la nueva Ley).

Según el apartado 1 del artículo 27 de la Ley General de Educación,

«...la acción docente en el bachillerato deberá concebirse como una dirección en el aprendizaje del alumno y no como una enseñanza centrada exclusivamente en la explicación de la materia. Tenderá a despertar y fomentar en el alumno la iniciativa, la originalidad y la actitud creadora. A estos efectos, se le adiestrará en técnicas de trabajo intelectual, tanto individual como en equipo».

Y en el artículo 22 de la misma Ley, apartado 2, se estima lo más importante

«... lograr, más que el acopio y extensión de los conocimientos, la capacitación (de los alumnos) para organizar aquellos en síntesis coherentes y para interrelacionar las nociones».

Es la expresión, en terminología nueva, del clásico lema: «antes cabezas bien hechas que cabezas bien llenas».

El señalar anteriormente que muy frecuentemente no se tenían en cuenta los descubrimientos psicológicos de este siglo me refería, preferentemente, al psicoanálisis (no sólo freudiano sino también de todas sus escuelas y ramas):

<sup>15</sup> Existen bastantes obras sobre Enseñanza Programada. Son útiles, entre otras: FRY, E., *Máquinas de enseñar y enseñanza programada*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1966. RUBENS, F. M., *Enseñanza programada y estudio de su didáctica*, Edít. Paraninfo, Madrid, 1965. Sobre enseñanza individualizada: THOMAS, G. E. y CRESCIMBENI, J., *Enseñanza individualizada por materias*, Madrid, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1970.

<sup>16</sup> BARR, M. y WOODWARD, R. C., *La enseñanza en equipo. (Team Teaching)*, Ed. Magisterio Español, Madrid, 1963.

a la psicología de la Gestalt (sobre todo en sus estudios sobre la invención); a la obra de Piaget<sup>17</sup> y a las aportaciones de Skinner a la psicología del aprendizaje y del comportamiento<sup>18</sup> (el conocimiento de su teoría de los refuerzos es indispensable en un educador).

## VI. Las omisiones.

Las reflexiones sobre la Enseñanza Media no nos inducen únicamente a analizar los defectos, sino también las omisiones: lo que no se hace y debiera hacerse.

En relación al triple aprendizaje indispensable para la madurez humana (aprender conocimientos, aprender a aprender y aprender a devenir), comprobamos que es conseguido, defectuosamente incluso, el aprendizaje de conocimientos, único tomado en consideración.

Según información facilitada por el Dr. Gómez Antón, Director Técnico del Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Navarra, se hizo una encuesta entre los profesores de dicha universidad sobre las deficiencias encontradas en sus alumnos, y se obtuvieron los siguientes resultados:

Libertad y responsabilidad personal inadecuadas.

Deficiente capacidad de expresión (oral y escrita).

Ámbito muy reducido de perspectivas culturales y sociales.

Deficiente educación de la sensibilidad estética.

Escaso acervo de lecturas.

Acumulación de conocimientos no estructurados ni interrelacionados ordenadamente.

Escasa capacidad de crítica y valoración.

Inseguridad en las propias condiciones.

Falta de una adecuada orientación escolar y profesional.

Falta de conocimiento de las propias actitudes y limitaciones.

Ausencia de motivaciones sólidas para el ejercicio de un trabajo personal.

Escaso sentido del trabajo en equipos.

Carencia de métodos de estudio y de técnicas para la organización del propio trabajo intelectual.

<sup>17</sup> RICHMOND, P. G., *Introducción a Piaget*. Ed. Fundamentos, Madrid, 1970. FURTH, HANS G., *Las ideas de Piaget. Su aplicación en el aula*. Ed. Kapelusz, Buenos Aires, 1971. (Contiene extensísima bibliografía en castellano sobre Piaget).

<sup>18</sup> SKINNER, B. F., *Ciencia y conducta humana*. Ed. Fontanella, Barcelona, 1969. SKINNER, B. F., *Tecnología de la enseñanza*. Ed. Labor, Barcelona, 1970.

Falta de auténtico interés por las materias del plan cuyo estudio se toma como simple requisito para la promoción de un curso a otro.

Desconocimiento absoluto de la esencia y finalidad propia de la Institución Universitaria.

Falta de sentido cívico y de ideales referentes a su actitud de servicio hacia la sociedad.<sup>19</sup>

Estas deficiencias observadas en universitarios tienen sus raíces en los niveles anteriores, Enseñanza Media y Primaria. El suponer que los alumnos, por el mero hecho de vivir cinco u ocho años en el marco institucional educativo, tienen que salir de él «educados», constituye una de las mayores aberraciones pedagógicas de nuestros días. El sistema educativo, como tal, no es educativo, a no ser que educadores y docentes actúen intencionalmente en tal sentido.

A los resultados de la citada encuesta, verdaderamente desalentadores pero reales, podrían añadirse algunos más. Entre otros y sin ánimo de exhaustividad, gran inmadurez en la sociabilidad en general; falta de adecuada formación sexual; desconocimiento del medio en sus aspectos culturales y socio-históricos, y una característica que podríamos definir como «estar educado para el no actuar» (muy pocos alumnos, al acabar su bachillerato, tienen la convicción de que lo estudiado les es útil y les impele a una actuación concreta en ningún orden de cosas. No basta «saber cosas», sino «saber hacer cosas»).

En cuanto a la formación sexual (mejor que de ausencia de formación sexual podría hablarse de deformación sexual, por motivos institucionales y extrainstitucionales) digamos que la educación por separado según los sexos constituye una de las omisiones más características, por cuanto los educados en régimen de separación dejan de madurar en muchos aspectos de su personalidad, precisamente por la ausencia del otro sexo durante las actividades normales del día: clases, tiempo libre, trabajos en grupo, etc. La coeducación, forma normal y lógica de educación, supone y crea el ambiente en el que tendrían que formarse las nuevas generaciones. Por sus enormes ventajas en el orden psicológico, pedagógico y sociológico y por sus mínimos riesgos, (notemos que la educación por separado según los sexos ha dado como fruto una tipología de personas «adultas» frecuentemente poco adultas, lo cual es un riesgo y un hecho ya que pesa mucho) la educación conjunta de sexos constituye una meta muy aconsejable pedagógicamente. (Únicamente puede descar-

---

<sup>19</sup> Tomado de GARCIA HOZ, A., *La educación personalizada*. C. S. I. C. Madrid. 1970. pp. 45-46.

tarse por motivos ideológicos extrapedagógicos, ya que no existen motivos científicos pedagógicos que la desaconsejen).

¿Y, en cuánto a los métodos disciplinarios usados con los adolescentes, cuál sería nuestro comentario? Por muchos conceptos, nos parecen inadecuados, en general. Resulta absurdo querer mantener un tipo de disciplina basado en el orden externo, silencio y buen comportamiento impuesto. Muy pocas veces se organiza el funcionamiento disciplinario de una institución educativa viendo en él un aprendizaje de vida democrática, útil para la vida adulta, (cuando, premeditadamente, no se utiliza una metodología represiva y fomentadora de personalidades inhibidas y no-participadoras como domesticación de individuos por motivos extrapedagógicos); son desconocidos entre nosotros, en general, las tipologías de autogestión escolar; las formas de pedagogía no directiva (según Karl Rogers); no se tiene en cuenta que la disciplina es la maduración progresiva del criterio acorde con la práctica constante de la libertad. Y estos valores difícilmente pueden conseguirse en instituciones poco democráticas por su origen y vinculación a las ideologías o estructuras sociales que las mantienen.<sup>20</sup>

Y, por último, señalemos otra de las omisiones graves en las zonas en situación de disglósia: el olvido (más o menos intencionado) del idioma nativo por usarse en todo el sistema educativo la lengua oficial. Sin embargo, en la reciente legislación se enfoca este problema con una perspectiva muy diferente. Los artículos 1.º, 14 y 17 de la Ley General de Educación se refieren, en términos muy generales, a la incorporación de las peculiaridades regionales y al cultivo de la lengua nativa en el marco de la pedagogía institucional. No obstante, la O. M. del 6 agosto de 1971 (B. O. E. 24 agosto 1971) es más explícita en este sentido. En su apartado titulado «Bases de programación por áreas educativas» en el epígrafe 1.2 «Lenguas vernáculas», dice:

«En el caso de que el niño no sepa castellano, conviene que se parta de la propia lengua nativa para iniciarle en la lectura y escritura de la lengua nacional. Trascrito gradual que le permitirá conjuntamente expresarse por escrito en ambas lenguas».

(Este párrafo no tiene aplicación directa en el B. U. P., a no ser en el sentido de suplir lo que no se hizo en este campo en la E. G. B. Pero de él se deriva que se tiene que llegar a la Enseñanza Media en una zona bilingüe sabiéndose expresar oralmente y por escrito en la lengua nativa y en la lengua oficial, lo cual, entre nosotros y por desgracia, es todavía lo menos frecuente). Más abajo, en la misma O. M. y en el mismo epígrafe, se dice:

<sup>20</sup> REIMER, E., *La escuela ha muerto*. Ed. Barral, Barcelona, 1973.

«En la Educación General Básica el cultivo de la lengua vernácula, puede iniciarse programándola como una de las actividades optativas. El objetivo sería alcanzar una cuidadosa expresión en el vocabulario y en las estructuras gramaticales de la lengua coloquial (nativa). En posteriores niveles debe procurarse que la expresión alcance precisión científica y belleza literaria».

Estos posteriores niveles son, sobre todo, el B. U. P. y las Escuelas y Facultades Universitarias. Si tiene que procurarse, según la legislación citada, que la expresión en lengua nativa alcance precisión científica (lo cual supone que las lenguas vernáculas son vehículos de cultura y de ciencia y no solamente códigos de habla familiar y vulgar) y belleza literaria, se supone y se ordena: «debe procurarse», que su uso sea muy frecuente y cuidado en cualquier actividad académica normal en los niveles educativos de Enseñanza Media y Superior, de manera parecida al uso de la lengua oficial.



# **Eclecticismo y Modernismo en Sóller**

## **1894 - 1920**

Por SALVADOR BERNET BONALS

### INTRODUCCION

Para conocer y comprender mejor el proceso de la incorporación de Sóller al ámbito de las corrientes artísticas de fines del siglo XIX y principios del XX, y para intentar explicar su repentina vitalidad, debemos primero adentrarnos en la situación socio-económica que constituye su marco. Nunca podremos acabar de configurar un hecho cultural si prescindimos del marco general que lo posibilita.

La ciudad de Sóller y su pequeño valle tienen una situación topográfica peculiar: están rodeados por altas y difíciles montañas que durante siglos los mantuvieron aislados del resto de la isla de Mallorca. Sóller era por sus condiciones geográficas como una «isla» dentro del ámbito mallorquín. El mar constituía casi su única vía de comunicación y fue el que, en definitiva, determinó su posterior desarrollo.

Hasta 1828 Sóller había permanecido encerrada sobre sí misma, preocupada en abastecer sus propias necesidades. Sin embargo, y como consecuencia de la política reformista de los Borbones, se había producido una leve expansión económica que pronto entró en crisis por la falta de libertad de comercio que pesaba sobre el puerto. Es a partir de la fecha señalada que termina la crisis y se inicia una progresiva recuperación, una vez suprimidas las trabas que frenaban el comercio. La agricultura, intensamente trabajada durante los años de paralización comercial, llega ahora a su plenitud de producción. Se cultiva el nogal, el almendro, la parra, el ciruelo, el manzano y especialmente el naranjo, que en 1860 llegaría a producir 7.973 Tm. de fruto.

Debido a esta creciente riqueza, a la necesidad de abrir nuevos mercados para mantenerla y a un aumento demográfico, en 1835 se inicia un movimiento emigratorio hacia las colonias insulares de América y sobre todo hacia el

sur de Francia, basado en el comercio de 7a naranja. La característica más importante de esta emigración y que a la larga produjo unos efectos de especial interés es que se trata de una emigración muy ligada al punto de procedencia.

Fueron muchos los que se enriquecieron en esta época, después de constituirse en pequeñas compañías comerciales. Esta acumulación de capital llevó a un desarrollo intensivo de la primitiva industria textil, que trabajaba el algodón procedente de América. Asimismo, por exigencias de los mercados franceses, se montó una gran industria dedicada a la elaboración de ligos-pasos, que absorbía a Luen número de sollerenses.

Hacia 1865 una enfermedad atacó los naranjos de la campiña, que destruyó en casi toda su totalidad, asestando un duro golpe a la primera fuente de riqueza de la población. Ello trajo como consecuencia una notable disminución del comercio de cabotaje y un considerable número de propietarios y cosecheros sumidos en la miseria por el paro forzoso, los cuales optaron por emigrar siguiendo los pasos de la generación anterior y estableciéndose como comerciantes — e incluso como productores — de frutas, unos en el sur de Francia (Marsella, Cotic...), Bélgica, Suiza, y otros, en la región valenciana. Se trataba de una emigración emprendedora y a la vez especializada que pronto montaba sus negocios mercantiles en aquellos países para abandonarlos luego en manos de sus hijos y regresar a Sóller a disfrutar las ganancias. En este sentido, dice el P. Rullán en su *H.<sup>a</sup> de Sóller*: «...van a establecerse a Francia, para llevar después las ganancias al seno de su familia. He aquí el cómo y por qué Sóller se ha convertido en una pequeña ciudad.»

A esta corriente emigratoria hay que atribuir, pues, el progreso y vitalidad de Sóller en el cambio de siglo. Por un lado proporcionaba una buena parte de los ingresos de la población y por otro, la ponía en contacto con un mundo culto y de signo burgués, impregnado de las corrientes de la época. Sóller, en estos momentos, se nos presenta como una sociedad dinámica y próspera, atenta a todos los fenómenos de vanguardia, como deseando salir del aislamiento en que había vivido durante siglos. En todos los escritos de la época se puede apreciar una euforia que proviene de su feliz situación económica y que se cifra en un impulso de ponerse al día. Aparecen dos semanarios: *EL SOLLER* (1885) y *EL GRANO DE MOSTAZA* (1912); se constituye un banco propio que maneja los capitales acumulados (1890); se produce gas para el consumo y en 1903 se inaugura una central eléctrica particular; pero el gran logro es el enlace de Sóller con Palma mediante una línea de ferrocarril que se inaugura en abril de 1912. Se sabe también de la existencia de 14 sociedades locales con intereses que van de lo económico, a lo cultural y político.

Este es el marco en el que tuvo lugar la aparición de una serie de edificios monumentales, que, juntamente con otras construcciones más sencillas en su arquitectura, pero no por ello menos ricas y fastuosas en su decoración, son evidentes testimonios de la próspera situación que vivía la ciudad de Sóller a fines del siglo XIX y principios del XX.

## EL ECLECTICISMO

El siglo XIX fue un siglo de cambios que afectaron profundamente la estructura de la sociedad. La burguesía, nacida de la Revolución Francesa, impulsada por su progreso económico, se convierte en la nueva clase rectora, que condiciona y determina el modo de pensar, de vivir y de expresarse de la nueva sociedad industrial.

Tampoco la arquitectura permanece ajena a tal influencia y aparece una forma de construir a base de elementos de diferentes estilos, sin ninguna expresividad visual. Los arquitectos dejan de ser creadores para convertirse en copistas del pasado, al servicio de los nuevos ricos que necesitan una arquitectura ostentosa.

Este amañeramiento de las formas, que se ha llamado eclecticismo, tuvo su origen en los estudios arqueológicos, que desde mediados del siglo XVIII venían ofreciendo las ruinas evocadoras de un pasado glorioso, y se afianzó por el empuje del Romanticismo, que se recreaba en la reproducción de épocas pasadas. Todo ello contribuyó a que la esencia del eclecticismo viniera dada más por sus valores asociativos que por los puramente visuales.

En Mallorca, que durante este siglo XIX logró en parte superar el aislamiento en que vivía, reponer su economía y afianzar su pequeña burguesía, el eclecticismo cristalizó en dos tendencias principalmente:

a) el neorrenacimiento; plasmado en fachadas monumentales en las que los elementos arquitectónicos tienen una función principalmente decorativa. Los ejemplos más representativos son la fachada del Teatro Principal y las obras de los arquitectos Miguel Ferrá y Juan Sureda.

b) el neogótico; a partir de la segunda mitad del siglo XIX hasta 1921, fecha en que se construyó la iglesia de las Carmelitas en Palma. El principal representante del neogótico mallorquín fue el palifacético Bartolomé Ferrá y Perelló, que no se limitó a copiar las formas medievales, sino que las adoptó viviendo profundamente su significado religioso. Fue un hombre de espíritu góticista, porque creyó en la capacidad de este estilo para producir espacios sagrados que favorecieran la religiosidad de los fieles. Cabe mencionar tam-

bién al arquitecto Joaquín Pavía y Birmingham que tiene su obra más admirada en la fachada de la Diputación Provincial, y a Gaspar Bennásar, que juntamente con José Barceló, realizó los planos de la iglesia neogótica de Manacor.

## RENAIXENÇA Y MODERNISMO

Dentro de la primera mitad del siglo XIX se produce en Cataluña un profundo cambio estructural y mental que llamamos Renaixença y que se verá proyectado en parte sobre los demás países del área cultural catalana. José M.<sup>a</sup> Llompart al hablar sobre la Renaixença hace hincapié en que es un hecho «de toma de conciencia de la sociedad catalana, que conduce a la rehabilitación de los valores culturales autóctonos», ya sean éstos de orden lingüístico, literario y artístico, o de orden político, económico y jurídico.

Ve en la Revolución Industrial y en el Romanticismo los factores determinantes del movimiento. El primero como factor socio-económico que ha producido una nueva estructuración de la sociedad catalana a raíz de un profundo cambio que se opera en la técnica y en la economía. Esta nueva sociedad, bajo el predominio de la burguesía industrial de ideología romántica, exige una literatura, una cultura y un arte nuevos, libres frente a las exigencias unificadoras y centralistas de la cultura neoclásica. El Romanticismo, que la burguesía ha tomado como ideología propia, fija su atención en lo popular, en lo tradicional, creando un sentimiento de nacionalismo.

La Renaixença catalana presenta dos características que le dan una personalidad tan acusada y trascendente que la distingue de la de los movimientos extranjeros en cierto modo paralelos. La Renaixença es un hecho cultural de base, arraigado en la realidad social del país y sus manifestaciones no son estrictamente literarias.

El Modernismo representa un intento de aplicar la ideología de la Renaixença en el campo de las artes plásticas al luchar por la creación de un nuevo lenguaje arquitectónico. Entre 1880 y 1885 se da el primer paso para apartarse del eclecticismo en el que había caído el movimiento romántico en su intento de acercamiento a las formas medievales, que reivindicaba para la nueva sociedad.

El resultado fue la aparición de un estilo nuevo, progresista, europeizante y a la vez original y genuino, basado en una preocupación por la técnica y fundamentalmente en lograr una expresividad pictórica y escultórica de los materiales arquitectónicos. Se rompe con todos los presupuestos académicos y se aboga por una concepción más libre de los espacios. En las obras modernistas encontramos un deseo de dramatismo formal mediante el tratamiento

plástico-dinámico de las composiciones. Es de notar la importancia que dieron los artistas modernistas a los valores de orden moral y su esfuerzo para contribuir a solucionar los grandes problemas sociales, nacidos de los profundos cambios operados por la revolución industrial, al propugnar una vuelta a las artesanías (hierro forjado, muebles, cerámica...).

La Renaixença al proyectarse sobre Mallorca dio unos resultados distintos, porque aquí no se trata de un movimiento estructural de base. En Mallorca la Revolución Industrial no dio lugar a un cambio en la sociedad, porque sus repercusiones apenas si se dejaron notar. No se llegó a formar una sociedad nueva, capaz de suscitar una mentalidad y un arte nuevos. La Renaixença se dio en Mallorca como un hecho de élite, como simple reflejo de lo que ocurría en Cataluña y no supo incorporar al movimiento ni el pueblo, ni la débil burguesía, que además, queriendo renegar del medio campesino y provincial del que procedía, se apartó de todo lo autóctono. En Mallorca pues, la Renaixença se manifiesta como un hecho estrictamente literario, sin quedar plasmada en ningún otro campo de la cultura.

El Modernismo de Mallorca no es sino una continuación del estilo surgido en Cataluña y realizado por muchos mallorquines o por mallorquines influenciados por aquéllos. En ningún momento Mallorca contribuyó con una aportación original de su propia personalidad.

Miguel Seguí sitúa las obras modernistas de Mallorca en tres sectores: Palma y su periferia, Sóller y el Santuario de Lluc.

## ECLECTICISMO Y MODERNISMO EN SOLLER

Hemos visto ya en el primer apartado de este trabajo cómo la emigración fue el principal factor de desenvolvimiento económico y cultural de la ciudad de Sóller, y cómo proporcionó los capitales necesarios para llevar a cabo toda una serie de reformas y construcciones de nueva planta que le convertirían más moderna, más progresista y también más suntuosa. La emigración y el posterior enriquecimiento que conllevó, despertó la sensibilidad de los nuevos ricos sollerenses hacia un mundo culto y refinado, si bien por motivos de esnobismo y ostentación. Como en toda Mallorca, tampoco en Sóller el progreso económico del siglo XIX representó un cambio en la constitución de la sociedad, sino solamente el enriquecimiento de unos pocos que quisieron plasmar su vanguardismo en una serie de obras de carácter importado, a despecho de los propios valores y de la peculiar fisonomía de la ciudad.

Se emprenden obras para la alineación de calles, se pretende el ensanche de la plaza de la Constitución y la cubrición del torrente que separaba el nú-

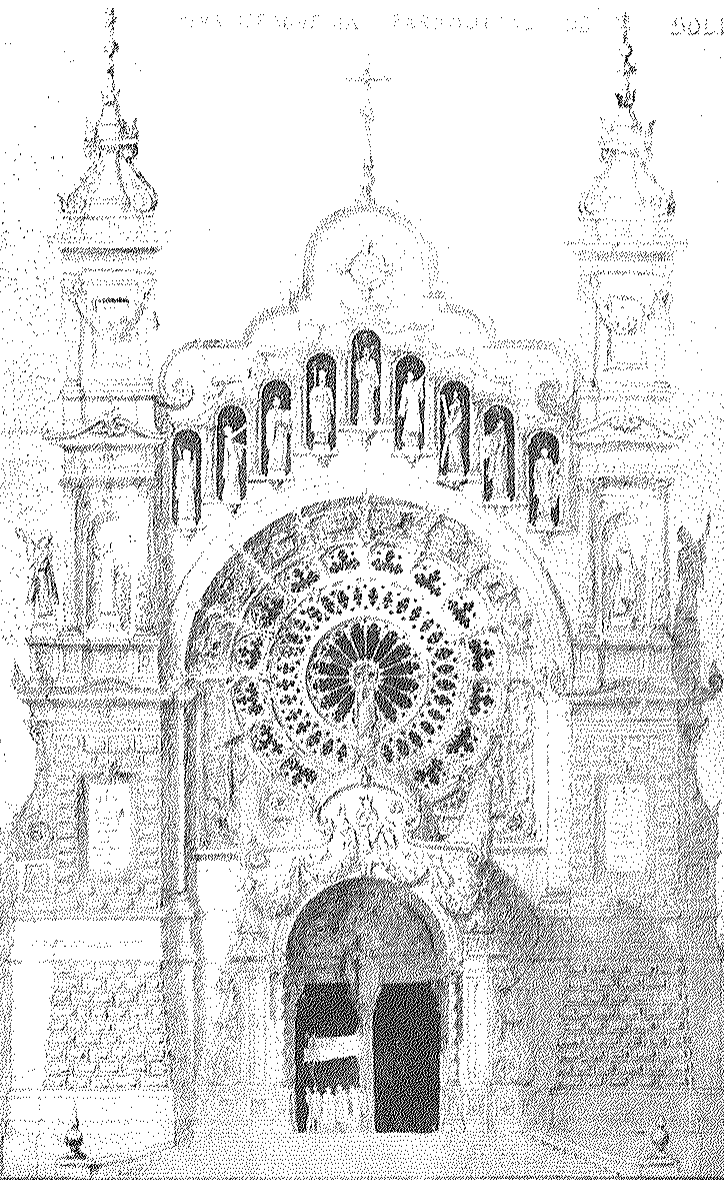
cleo urbano en dos, se construyen varios edificios monumentales, palacetes con cierto aire presuntuoso y muchos chalets de dos plantas de líneas arquitectónicas muy sencillas, pero que denotan en su decoración interior una riqueza palpable.

Tomamos como punto de partida en la visión de las principales obras de esta época, las reformas y la terminación del campanario de la iglesia parroquial, llevadas a cabo en 1891, según el proyecto neogótico de un autor anónimo — como se deduce de los planos —, pero revisado por el insigne Bartolomé Ferrá.

La ampliación de la iglesia parroquial y la construcción de una nueva fachada van unidas a la figura del párroco Sebastián Maimó, gran amigo del entonces obispo de Palma Dr. Campins, quien hizo venir a Gaudí para llevar a cabo la restauración litúrgica de la catedral. Como colaborador suyo en materia de cálculo y estabilidad vino también en 1904 Juan Rubió y Bellver, uno de los seguidores más inmediatos de las directrices señaladas por el gran maestro. A él se le encargan en este mismo año los proyectos de reforma y ampliación de la iglesia parroquial, a la que debe dotar de una nueva fachada. Presenta un primer croquis de fachada que es un claro exponente de sus «revivals» historicistas. Inmediatamente se inician las obras bajo su dirección. En 1905 Rubió debe de ausentarse de Sóller sin haber presentado el proyecto definitivo del frontis, y D. Sebastián Maimó encarga la interpretación de la primera idea de Rubió sobre la fachada a Gabriel Moragues, tal como se desprende de su correspondencia mantenida en febrero de 1906 con el canónigo de la catedral Antonio M.<sup>o</sup> Meoyer, al tiempo que decide prescindir de los servicios del arquitecto catalán, por lo elevado de sus honorarios. Enterado el obispo Campins de las intenciones de Maimó, manda en marzo de este mismo año suspender las obras hasta que Rubió envíe el proyecto definitivo de la fachada. Remitido éste más tarde, se reanudaron las obras, aunque ya sin la supervisión directa del propio Rubió, que se limitó a aconsejar y orientar a los encargados de la obra. En 1913 por causas de tipo económico se paralizó la construcción de la fachada y no volvió a reanudarse hasta 1916 con la edificación del atrio, que quedó definitivamente terminado en 1917. Cuatro años más tarde, el escultor mallorquín Tomás Vila Mayol se ofreció al párroco Juan Canals para ultimar el proyecto con la colocación de 18 estatuas en diversos puntos de la fachada ya dispuestos para ello por el propio Rubió. Sin embargo, debido a la precaria situación por la que atravesaba el erario parroquial después de las obras realizadas, la talla y colocación de las imágenes no se llegó a realizar, quedando así la decoración exterior de la fachada inconclusa.

CROQUIS DEL PROYECTO DE FACHADA

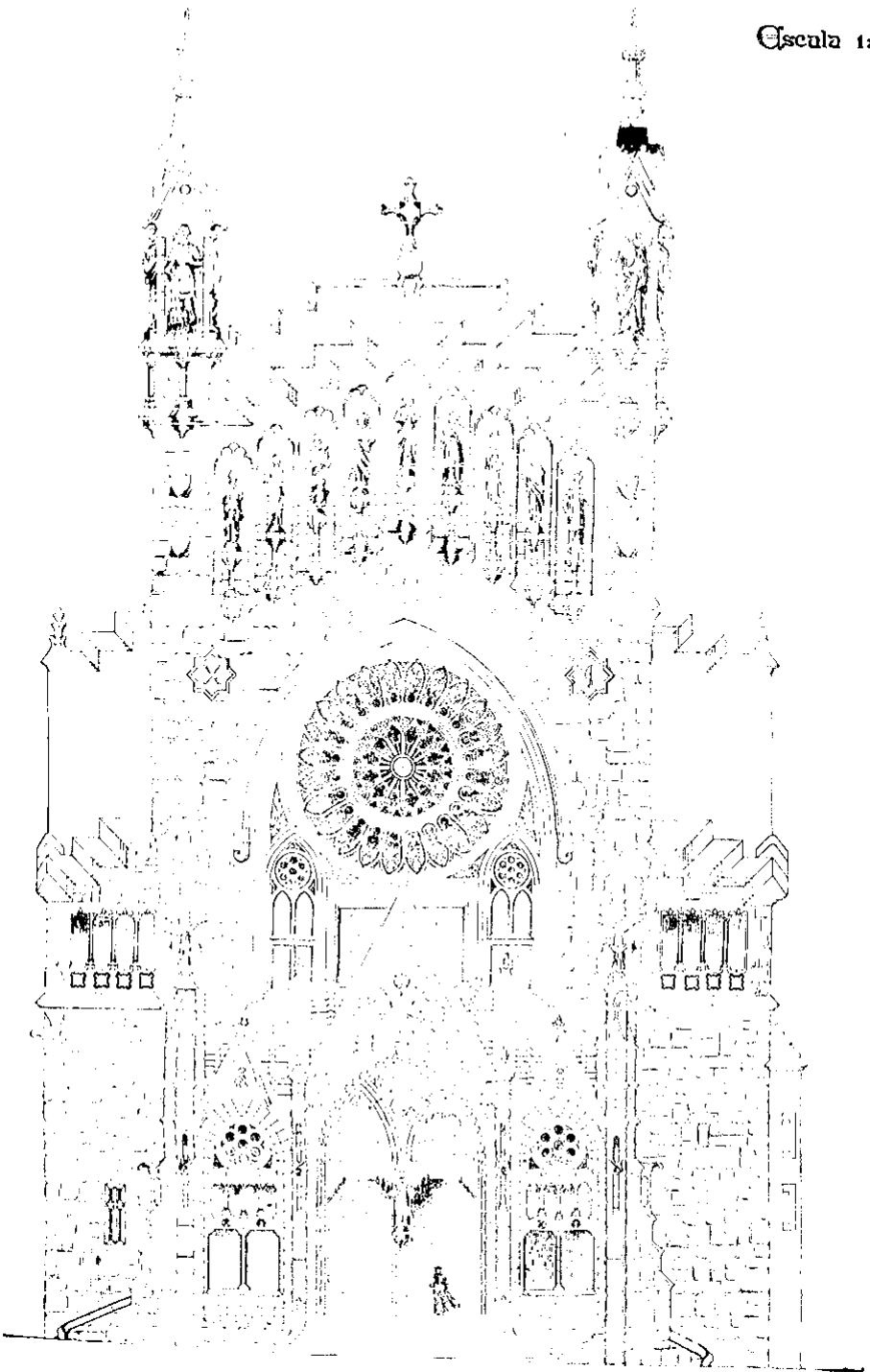
DE LA PARROQUIA DE SÓLLER



Sóller. Parroquia: Un proyecto de la fachada.  
Colección particular.

# Iglesia de Soller

Escala 1:50



Sóller. Parroquia. Dibujo de la fachada, Archivo parroquial.

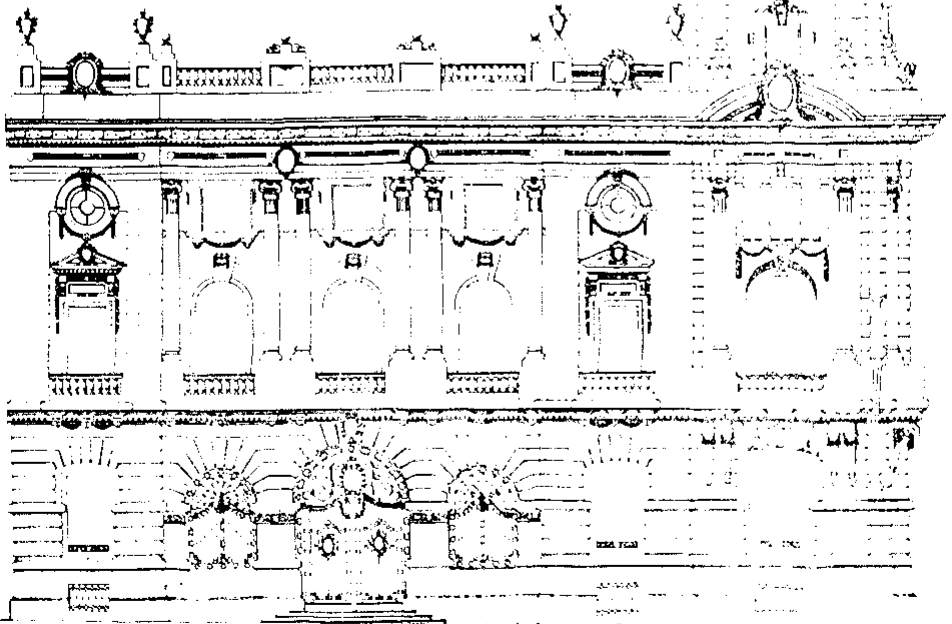


# FACEDADA PRINCIPAL

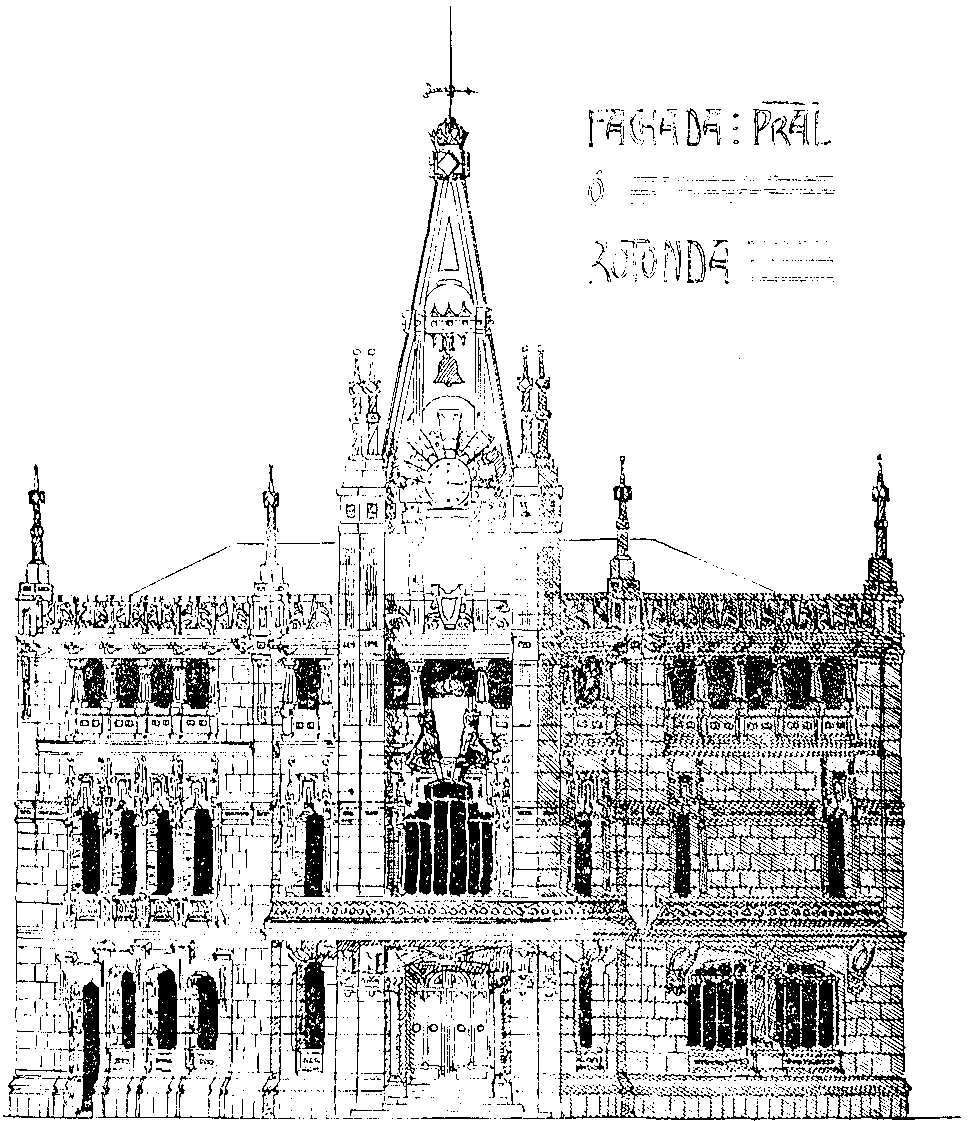
ESCALA DE 1:100

*El Ayuntamiento*

*Francisco Roca*



Sóller: Ayuntamiento (proyecto de Francisco Roca)  
Archivo municipal



FACIADA: PRAL

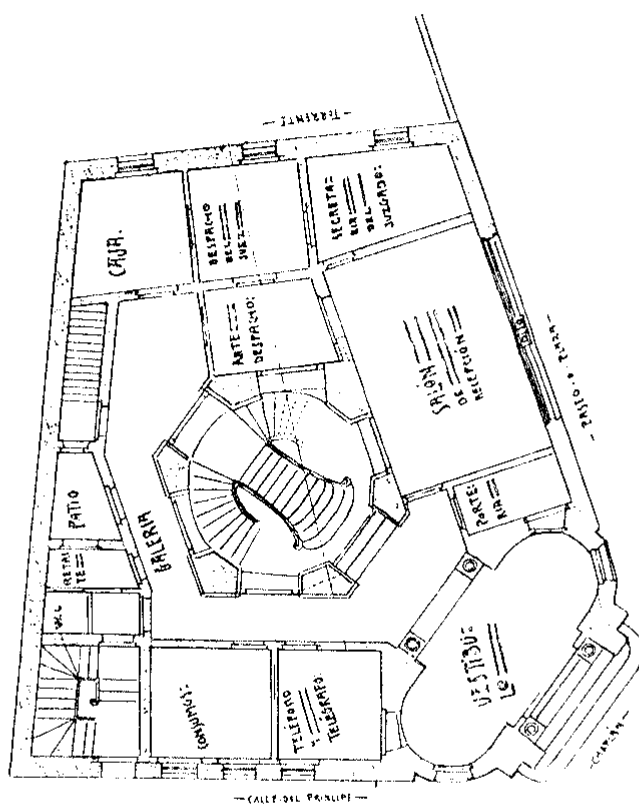
o —————

ROTONDA —————

EXTERIOR: L. A. N.

*Enrico Perini*

Sóller: Ayuntamiento (proyecto modernista). Archivo municipal.



Sóller: Planta modernista del proyectado Ayuntamiento.  
 Archivo municipal.



Esta fachada está realizada toda a base de piedra caliza de Sóller, toscamente labrada, que da al conjunto de formas góticas una nueva expresividad.

En 1909, una junta de la entidad del Banco de Sóller encargó a Rubió la confección de un proyecto para un nuevo edificio burocrático. Al año siguiente se inician las obras que se concluyen dos años más tarde, en 1912. La expresividad de esta obra radica en el manejo del material constructivo y en la solución dada a los elementos arquitectónicos mediante una técnica audaz, como la que ofrecen los dos balcones circulares y el arco de la puerta principal.

En 1956 se le debieron amputar al edificio los remates de la fachada, por razones de estabilidad de la techumbre, quedando así mermeada la esbeltez del conjunto.

En una sesión celebrada por el Ayuntamiento el día 27 de enero de 1906 se tomó el acuerdo de realizar el engrandecimiento de la plaza de la Constitución y de reformar la fachada de la Casa Consistorial, en la parte que daba a esta plaza. Como resultado de las gestiones llevadas a cabo por el Sr. Alcalde se nombró a Francisco Roca y Simó para la redacción del proyecto de las obras. El primer proyecto realizado es un edificio de líneas eclécticas de tendencia neorrenacentista, dotado de un campanario de modelo ultrapiemontés. Meses más tarde, presenta un segundo proyecto modernista para la construcción de una Casa Consistorial de nueva planta, con una fachada principal en chafflán y dotada de todos los elementos característicos de este tipo de edificios públicos. Lamentablemente el proyecto no llegó nunca a realizarse, en primer lugar porque Francisco Roca se ausentó de Mallorca en 1909, y en segundo lugar porque las obras de ensanche y cubrición del torrente de las que dependía la realización del proyecto de la nueva Casa Consistorial por demoras en las tramitaciones legales, no llegaron a empezarse hasta 1911 y para entonces Sóller, que empezaba a sufrir las consecuencias de la guerra europea, no podía embarcarse en una obra de tal envergadura, que muchos sollerenses juzgaban como presunción.

Finalmente conviene destacar por su peculiaridad dentro de Sóller, tres edificios de carácter privado, destinados a vivienda de familias enriquecidas por el comercio, durante la época que nos ocupa:

La casa de Juan Magraner, propietario de una sociedad comercial, en la calle General Mola, 33. La fachada del edificio, terminada en 1911, según una inscripción de la parte superior, es de estilo modernista y está construida toda a base de piedra gris de Sóller. Las incurvaciones caprichosas que ofrece la balconada y las originales formas de puertas y ventanas de los pisos superiores dan a esta fachada el encanto de una nueva estética visual. Contribuye también a ello la extraordinaria barandilla del balcón, de hierro forjado, que

con sus movilidad plástica contrasta sobre el fondo plano, proporcionando al conjunto un profundo dramatismo de formas, muy típico del modernismo.

No se ha logrado encontrar ningún plano y se desconoce el autor del proyecto; a pesar de que los actuales propietarios aseguran que quien realizó los planos es Juan Rubió, hasta el momento no se ha encontrado ningún testimonio documental que pruebe tal afirmación.

--- La casa de Paula Casasnovas, en la Avda. General Goded, 24, construida por Francisco Roca en 1920-21 (?) (Los propietarios no han podido precisar la fecha por falta de documentos). El trazado presenta la monumentalidad de la mayoría de las construcciones burguesas y una ambigüedad de estilo, propia del eclecticismo. Sin embargo, es de una exquisitez notable de pureza de líneas la verja que protege la entrada al edificio.

--- Y, por último, la casa que lleva el número 37 de la misma Avda. General Goded. A pesar de que no se nos ha podido proporcionar ninguna información para una fijación cronológica exacta o para atribuirla a un arquitecto determinado, podemos ver cierto aire modernista que se desprende del empleo de las posibilidades decorativas del ladrillo rojo — que aparece en toda la fachada, en trazos horizontales — y de unos apliques de cerámica coloreada.

## BIBLIOGRAFIA

- P. RULLAN: *Historia de Sóller*.
- BARCELO, BARTOLOME: *El siglo XIX en Mallorca*. Boletín de la Cámara de Comercio.
- A. ALONSO y S. SEBASTIAN: *Arquitectura Mallorquina y Contemporánea*. Palma, 1973.
- JOSEP M.ª LLOMPART: *Literatura Mallorquina Contemporánea*. Historia de Mallorca de Mascaró Pasariús. Palma, 1973.
- BOHIGAS ORIOL, L.: *Arquitectura Modernista*. Ed. Lumen. Barcelona, 1968.
- SEGUI AZNAR, MIGUEL: *El Modernismo en Mallorca*. Boletín de la Cámara de Comercio.
- MELIA, JOSEP: *Els Mallorquins*. Ed. Dardalus, Palma, 1967.
- Semanario «SOLLER» (1890-1911).
- Libro del estante 27 del Archivo del Ayuntamiento de Sóller.
- Libro de Hechos del Archivo de la Parroquia de Sóller.
- Legajo de la Parroquia de Sóller en el Archivo Diocesano.

NOTA: Agradezco al culto vicario don Juan Canals cuantas atenciones me ha dispensado en esta investigación.

# Sobre el uso de los protomos femeninos, de terracotta, en el mundo griego

Por ALBERTO BALIL

Es conocida la semejanza existente entre ciertos protomos femeninos, modelados en terracotta, hallados en Ibiza,<sup>1</sup> y otras piezas que aparecen en Magna Grecia y Sicilia.<sup>2</sup> Sin embargo, no se ha apurado hasta ahora el estudio en vistas a precisar hasta que punto estas semejanzas superan lo simplemente formal o iconográfico.

Tampoco el estudio de los ejemplares de Magna Grecia y Sicilia ha llegado a precisar sus relaciones con materiales de la Grecia propia y, en especial, su origen.

En parte estas terracottas pueden ser votivas<sup>3</sup> si bien se ha observado que existe una identidad entre piezas votivas y otras halladas en el interior de viviendas o en tumbas.<sup>4</sup> Para algunas piezas de Olinto puede sostenerse con Higgins que fueron concebidas para ser colgadas de los muros de las casas o apoyados en los mismos pero no para ser depositadas en el piso de las tumbas. Es probable, sin embargo, que en algunos casos fueron compradas expreso puesto que, como en Fikellura, algunas piezas obtenidas del mismo molde aparecen reunidas en una sola tumba.<sup>5</sup> Sucede por tanto algo análogo a lo que se observa en los vasos que aparecen en tumbas y *favissae*.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Para la colección del Museo Arqueológico de Barcelona véase CÉROMINAS, *Les terracuites cartagineses d'Eivissa*, 1933. Para las colecciones del Museo Arqueológico Nacional de Madrid, VIVES, *Estudio de arqueología cartaginesa. La necrópoli de Ibiza*, 1917. GARCÍA BELLIIDO, *Fenicios y Cartagineses en Occidente*, 1942. *Historia de España* (dir. R. Menéndez Pidal), I-2, 1952. Museo de Ibiza, ROMAN, *Antigüedades Ebusitanas*, 1913. MAÑA, *Guía del Museo Arqueológico de Ibiza*, 1957. *MJS* I, n.º 20, 23, 58, 68, 80, 91.

<sup>2</sup> P. e. Ferrandina, *Not. Sc.*, 1936, 336. Capaccio, *idem*, 1937, 333. Salerno, *idem*, 1952, 109. Paternó, *idem*, 1954, 136, 1957, 203. La publicación tradicional es KEKULE VON STRA DONITZ, *Die Terrakotten von Sizilien*, 1881.

<sup>3</sup> HIGGINS, *Catalogue of the Terracottas in the... British Museum*, I, 1954, 7 s.

<sup>4</sup> ROBINSON, *Olynthus*, XI, 1942, 195 ss.

<sup>5</sup> *o.c.*, tumba 11, n.º 67, 135 y 142.

<sup>6</sup> Lamento no haber podido utilizar a este propósito el estudio de ROUSE, *Greek Votive*

La técnica de fabricación de los ejemplares griegos es bastante bien conocida y, en líneas generales, puede aplicarse a otros lugares. El barro se prepara con los procedimientos habituales del ceramista griego<sup>7</sup> pero con la variedad, respecto a los vasos, del uso de materias como arenillas, cascajo e incluso fragmentos de cerámica que se introducen en la pasta para detener o disminuir la contracción de las piezas durante la cocción.

En general estas terracotas no fueron modeladas sino fabricadas con molde.<sup>8</sup> Este procedimiento exige la existencia de un prototipo sobre el cual se obtiene el molde. Este prototipo puede ser modelado expresamente o tratarse de una pieza obtenida a su vez con molde.<sup>9</sup>

Tras el moldeado y antes de la cocción las piezas recibían un engobe y ulteriormente, podían ser pintadas. Los engobes blancos acostumbran a ser de tierra blanca, no de cal o yeso, diluída en forma de barro muy acuoso. Los engobes amarillos se utilizaban, generalmente, como base para las pinturas.<sup>10</sup> La cocción se efectuaba a una temperatura comprendida entre 750 y 950°.<sup>11</sup> El color final dependía, fundamentalmente del barro utilizado y, como es natural, del tipo de fuego, reductor u oxidante. Aún así, como ha señalado Higgins, el uso del fuego oxidante podía dar lugar a numerosas variantes del color rojo enumerando en su estudio nada menos que nueve, comprendidas entre el rojo teja y el gris pardo.

Tras las excavaciones de Olinto puede concluirse que, al menos en ciertos momentos, las máscaras fueron más utilizadas que los protomos.<sup>12</sup> También se debe a los resultados de los trabajos de Robinson que la idea de un uso principalmente funerario es debido a que en general se han excavado más necró-

#### Offerings.

<sup>7</sup> Cfr. RICHTER, *The Craft of Athenian Pottery*, 1923, 1 ss.

<sup>8</sup> Cfr. NEUTSCH, *Studien zur vortagräisch-attischen Koroplastik*, 1953, 1 ss. Aunque basado, principalmente, sobre relieves, ofrece noticias muy interesantes el estudio de JASTROWS, *Opuscula Archaeologica*, II, 1911, 1 ss.

<sup>9</sup> Cfr. los moldes publicados en *AA*, XXXVI, 1936, col. 295, fig. 22-24. NEUTSCH, *o.c.*, 1 s. DAVIDSON y THOMPSON, *Small Objects of the Phys.*, I, 165 ss, n.º 138. *Corinth*, XII, lám. XLVI, n.º 432 ss.

<sup>10</sup> Una bibliografía sobre estas técnicas se halla en BESQUES-MOLLARD, *Les terres cuites grecques*, 1963, 120. Añádase *Corinth*, XV-2.6. KNOBLAUCH, *Studien zur archaisch-griechischen in Kreta, Rhodos, Athen und Böotien*, 1937.

Los colores empleados más generalmente fueron el rojo, de cinabrio, el amarillo, ocre, el azul, el verde, malaquita, el negro, carbón vegetal, y el blanco, de cal o yeso.

<sup>11</sup> HIGGINS, *o.c.*, 6. La temperatura de cocción es, por consiguiente, semejante a la alcanzada para cocer los vasos áticos. Sin embargo por ser la función tan distinta no se necesitaban en este caso de las terracotas pastas tan compactas como en los vasos. Por ello es de suponer que debían cocerse a la temperatura mínima, aunque solo fuera para ahorrar tiempo y combustible.

<sup>12</sup> En un depósito (*Olynthus*, II, 16 ss, IV, 1 ss., *AJA* XXXIII, 1929, 69 ss.) había 250 piezas (o fragmentos) y 500, o más fragmentos. De ellos solo 23 no correspondían a máscaras.



polis, o estas han ofrecido mayor número de objetos a museos, colecciones y mercados de antigüedades, que lugares de habitación.<sup>13</sup>

El cuadro de distribución de estas terracottas, concretamente el mal llamado tipo «rodio», se ha podido trazar desde el s. VI a.C.<sup>14</sup> Como ya señaló Smith se trata no de una difusión sino de una *koiné* aunque su popularidad variara. Así son más importantes en Locri o en Calcis que en Atenas o en el Peloponeso,<sup>15</sup> aunque su producción debe atribuirse en gran parte a los griegos orientales, sículos y de la Grecia Central. Se observan diferencias locales pero estas diferencias llaman menos la atención que lo uniforme de su desarrollo.

Aparte en las casas se usaron como ofertas volivas en santuarios y como ajuar en las tumbas. Por ello van desde Chipre hasta Cumas, de Cirene a Crimea y aparecen en el mundo púnico como en el asiático, Sardis.

Smith ha distinguido un tipo, o grupo beocio además del rodio. A estos añade Robinson otro de Olinto donde son extraordinariamente frecuentes y, en general, fuera de las tumbas.<sup>16</sup> Según lugares representan divinidades distintas, así Atenea, Afrodita y Artemis en Olinto, Hera en Delos, Afrodita en Naucratis, Atenea en Lindós y, en general, varias divinidades femeninas en Rodas. Tampoco el velo, como se ha creído, tiene que ser, forzosamente un velo nupcial.<sup>17</sup>

El origen del tipo plantea graves dificultades. Los numerosos hallazgos de Rodas<sup>18</sup> demuestran que el tipo fue introducido por griegos orientales en el último tercio del s. VI. No han faltado quienes hayan supuesto un origen egipcio,<sup>19</sup> y esto se ha dicho también de las piezas de Ibiza, pero esta idea es resultado del preconceito de considerar estas terracottas como imágenes de la muerte olvidando que en Egipto saíta ya no se producían protomos. Robinson las ha comparado con sarcófagos asiáticos<sup>20</sup> y se ha querido relacionarlas también con sarcófagos sidonios como el de E-lnunazar. En tal caso el puente habría sido Chipre aunque esta posibilidad se enfrenta con la oposición de numerosos investigadores.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> *Olynthus*, XI, cit. 66 ss.

<sup>14</sup> *o.c.*, en nota anterior, 69 ss.

<sup>15</sup> SMITH, *Studies in honor of T. L. Shear*, 1919, 353 ss. (I: *Hesperia*, SUPPLEMENT VIII).

<sup>16</sup> ROBINSON, *Olynthus*, XI, cit., 71 da cuenta que de más de trescientos ejemplares hallados en Olinto solo 48 aparecieron en tumbas.

<sup>17</sup> *Olynthus*, IV, A, XI, 72.

<sup>18</sup> *Cl. Rh.*, *passim*. *Lindos*, *passim*.

<sup>19</sup> ORSI, *Mon. Lincei*, I, col. 9935 ss. XVII, col. 637 ss. RIZZO, *RM*, XII, 1894, 301.

<sup>20</sup> *Olynthus*, XI, cit. 69.

<sup>21</sup> Smith, *o.c.*, 356, n. 12 las excluye. Sin embargo ténganse en cuenta los ejemplares de los «estilos V-VII» de Ayis Irini, *Svedish Cyprus Excav.*, láms. CCXV-1, CCXVIII, 1-5 y CCXXI.



## INDICE

Páginas

Hombre y Filosofía a nivel Arqueológico, <i>por S. Trias Mercant</i> . . . . .	5
Europa en la Cartografía Medieval, <i>por A. D. v. den Brinken</i> . . . . .	59 ✕
Los Siglos Oscuros de Mallorca, <i>por G. Rosselló - Bordoy</i> . . . . .	77
En torno a la Educación y el Castigo, <i>por Alfredo Gómez Barnusell</i>	101
Reflexiones sobre la Enseñanza Media en España. <i>por Jaime Oliver Jaume</i> . . . . .	113
Eclecticismo y Modernismo en Sóller 1840 - 1920, <i>por Salvador Bernet Bonals</i> . . . . .	127
Sobre el uso de los protomos femeninos, de terracotta, en el mundo griego, <i>por Alberto Balil</i> . . . . .	135





