

EL «MICROCOSMOS LUL·LIA», DEL PROF. PRING - MILL

POSIBLE ESTATUTO DE UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

I.—*Las preguntas sobre el hombre*

Pese a la diversidad de respuestas que la Historia de la filosofía ha dado al problema antropológico, la pregunta misma sobre el hombre ha tenido tres fórmulas fundamentales de planteamiento. Cada una de ellas, por otra parte, coincide con tres distintos momentos configurativos del pensamiento occidental.

La primera fórmula hace incapié en el *¿Cómo es el hombre?* y cumple, principalmente, con la filosofía medieval. Es una pregunta que configura un humanismo de tipo naturalista-teológico. Naturalista, porque la descripción del hombre se lleva a cabo en términos de naturaleza cósmica: «pequeño mundo». Teológico, porque la explicación del «pequeño y gran» mundo hay que buscarla en los conceptos de «semejanza» y de «imagen» divinos. Así el concepto de «microcosmos» no es tanto una afirmación sobre la realidad humana cuanto una condición de inteligibilidad; es decir, que la pregunta por el «*como*» del hombre implica una respuesta que haga razonable las condiciones de posibilidad de un discurso sobre el hombre desde unos conceptos cosmológicos que, a su vez, tienen una fundamentación teocéntrica.

La segunda fórmula resalta el *¿Quién es el hombre?* Corresponde al planteamiento de la Antropología moderna, iniciada por Descartes y llevada al extremo por los existencialismos. El hombre no es ya un mundo-cósmico a escala, sino un yo-sujeto del que hay que desentrañar el «quien». Estamos en un humanismo subjetivista porque el hombre se explica «a-sí-mismo» y sólo desde su «sí-mismo» puede iniciarse la «lectura del gran libro» de la naturaleza.

La tercera fórmula inquiere el *¿Qué es el hombre?* Se plantea en términos objetivistas hasta el punto de que en las ciencias humanas el hombre aparece a la vez como objeto y sujeto o, en expresión estructuralista, «cosa y representación», observador y observación. Nos movemos en un objetivismo en el que el sujeto se

disuelve entre los significantes. En este caso el humanismo se presenta como un «concepto ideológico» en el que el «cógito» se encuentra bajo la forma objetivada de un inconsciente estructural. En todo caso, pese a que el sujeto sea una «cosa entre cosas» (Lévi-Strauss), una «malla suelta en el discurso del Otro» (Lacan) o una figura que se desvanece al desvanecerse la «episteme» que lo ha alumbrado (Foucault), cabe una «reapropiación» de este sujeto en el sentido de que asuma como tal las operaciones hermenéuticas que conllevan el sentido objetivado y materializado de los signos (P. Ricoeur). Y es a través de esta «reapropiación hermenéutica» como Pring-Mill quiere mostrarnos el auténtico significado de la respuesta luliana a la pregunta *¿Cómo es el hombre?*

El presente artículo no es más que una breve meditación sobre el libro *El microcosmos lul.lià* del profesor de Oxford, Robert Pring-Mill. En ningún momento pretendemos una crítica del mismo ni un comentario doctrinal ni tampoco una recensión. Incluso lo que menos nos interesa en este caso es la doctrina luliana que comenta. Nuestra intención es poner de relieve, con motivo del tema luliano del hombre, la posibilidad del estatuto de una antropología filosófica, cuestión tan traída y llevada en nuestros días. Por esta razón, más que por la temática antropológica que contiene el libro de Pring-Mill, estamos interesados por la conformación estructural con que el profesor de Oxford la trata.

II.—Historia cronicada y reconstrucción ideológica

La intención de Pring-Mill es una intención hermenéutica: encontrar el sentido de la pregunta luliana *«Home, com és home?»*. Pero desde el primer momento cae en la cuenta que el problema del sentido de la pregunta es un problema vinculado a otros, porque el tema del hombre es sólo el «punto central» o, mejor aun, el «punto culminante» de un horizonte de significación más amplio: el de la «visión ejemplarista del cosmos» en el contexto de la Edad Media.

La pregunta antropológica sólo puede formularse, por tanto, en el punto de intersección hermenéutica de la historicidad radical del hombre con la perspectiva historiográfica del sujeto. De esta forma responde a la conjugación del hombre como objeto-sujeto del pensar filosófico.

Las observaciones anteriores nos sugieren que Pring-Mill juega con dos tipos de factores: Los que matizan una organización de elementos —«puntos»— en franca interdependencia y vinculación funcional —habla de «centro» y de «culminación»—, y los que señalan, en el ámbito del pensamiento, unos límites de temporalidad y unos planos o capas de historicidad.

Empecemos por la historicidad. Pring-Mill distingue entre límites de temporalidad y capas de historicidad. En el primer caso habla de «*período*», mientras que en el segundo usa los vocablos «*superficie*» y «*sustrato*». El concepto de «*período*» entra en juego terminológico con las expresiones «*marco*» y «*contexto*». Con ellas quiere indicar Pring-Mill el área epocal de ambiente; en el fondo, una unidad de coexistencia de una determinada «*visión*». El «*período*», por tanto, sin dejar de tener un tono cronológico, toma más radicalmente una matización epistemológica: el de *marco ambiental de una ideología*. Por esta razón hablará Pring-Mill de «*situar el período en perspectiva*»¹ como posibilidad cognoscitiva de revelar los sustratos ideológicos de una visión. Está convencido de que todo pensamiento filosófico «*depende del marco común que lo incluye*». Esto quiere decir que el «*período*» goza de cierto isomorfismo que garantiza la coincidencia ideológica subyacente a este pensamiento filosófico característico y personal. Pero hay que añadir que el «*período*» imposibilita, por otra parte, en cierta medida, una auténtica concienciación de la ideología compartida, porque la conciencia misma es un elemento más del «*período*». «*Mientras uno está hundido en el período, le es difícil advertir la existencia de este sustrato de lugares comunes*»,² porque el sustrato corresponde, dentro de los límites del «*período*», a aquello que un locutor no tuvo que decir a sus contemporáneos ya que «*lo presuponían ellos y él*». De ahí la necesidad de ese *perspectivismo diacrónico* como única fórmula de conocimiento de una ideología.

El «*período*» es, por tanto, una unidad epistémica-epocal que contextualiza semánticamente una determinada visión del mundo. Nos referimos a la dependencia del sentido respecto a un contexto-temporal, al hablar Pring-Mill (pág. 13) de aquél referido a éste en un dentro o un fuera (*fora*) —período como continente— de su tiempo. No cabe pensar sin embargo que el concepto de «*período*» coincida, por ejemplo, con el concepto foucaultiano de «*episteme*».³ El «*período*», pese a que toma matices de estructura histórico-cultural y lo refiera Pring-Mill a la «*historia de las ideas*», no es, a diferencia de la episteme, un sistema cerrado, sino que acepta lo que la episteme, precisamente, excluye: una «*tradición cultural*» (pág. 17), una «*herencia intelectual*» (pág. 14) y un *vaivén* de «*influencias v repercusiones*» (pág. 14), aunque —eso sí— al amparo de una «*mutua dependencia ideológica*» de los factores que incluye. Por otra parte, a pesar de que el isomorfismo del «*período*» comporta igual-

¹ PRING-MILL, R. *El microcosmos lul·lià*. Col. Raixa. Ed. Moll. Palma de Mallorca; 1961. En lo sucesivo, al referirnos a esta obra, citaremos entre paréntesis exclusivamente la página.

² Pag. 43. Traducimos literalmente, y en lo sucesivo, el texto catalán.

³ FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Ed. Siglo XXI. Madrid; 1971.

mente una cierta infraestructura «inconsciente» (un no «adonarse» = «aigua de l'oblit» (pág. 13) del sustrato colectivo) permite una asunción consciente en cuanto la «puesta-en-perspectiva», en la comparación de períodos, hace aparecer aquel sustrato inconsciente de donde brota la significación en las visiones del mundo. Pring-Mill usa aquí, refiriéndose al período-histórico, la metáfora del iceberg: «como icebergs, con una décima parte a la vista y las otras nueve bajo el agua del olvido; y, como sucede con el iceberg, la décima parte que se ve sólo es visible porque hay las otras nueve que la sostienen. La visión de lo que se ve *presupone* la existencia de lo que no vemos» (pág. 13); es decir, lo *consciente-histórico* se explica por lo *inconsciente-ideológico*.

La metáfora nos introduce inmediatamente al problema de las capas históricas para explicarnos que la historicidad no es más que la conjunción de lo consciente-histórico con lo inconsciente-ideológico. A continuación pone de relieve Pring-Mill el concepto de «capas de historicidad» con el concepto de «perspectiva del período», mediante un ejemplo. Se refiere a la oposición controvertida entre las escuelas culterana y conceptista, oposición en tanto en cuanto no se las coloca en perspectiva con cualquier otra escuela de Romanticismo, porque en este momento lo más remarcable es, en realidad, lo que las dos compartían.

Aquí se plantean como puede deducirse dos cuestiones diferentes, pero vinculantes. Por una parte, la controversia efectiva entre unos y otros y, a la vez, un fondo real de identidad. Es el problema de la historicidad de las ideas. Por otra parte, la puesta-en-perspectiva es ya la mirada desde el presente en tanto estructuración de aquella historicidad. Comporta un problema historiográfico que afecta a las dos dimensiones de la historicidad. En Pring-Mill ambas cuestiones quedan perfectamente delimitadas, aunque emplee otros conceptos distintos a los nuestros: «público/privado», refiriéndose a la historicidad, y «crónica/reconstrucción», atendiendo a la historiografía.

Respecto a la historicidad de las ideas lo «privado» es «lo-dicho», aquello que se «dijo a sus contemporáneos porque no lo sabían» (pág. 14 y 42) por ser propio e individual de quien lo dijo. Precisamente por esta razón, «lo-dicho» es original —en cuanto exclusividad de origen—, pero también controvertible. Se refiere a los aspectos *diferenciales* de un sistema ideológico o de un pensamiento filosófico. Frente a esto la «público» es «lo-no-dicho», lo que nunca se tuvo que decir porque se suponía constantemente (pág. 14 y 42).. Compone un «sustrato de lugares comunes» (pág. 44). como «depósito de opiniones sólidas y fundadas» (pág. 46) o como «presuposiciones filosóficas» (pág. 47). Es un sustrato ideológico con unas características objetivas y subjetivas bien determinadas, vinculadas respectivamente mediante el concepto de «creencias compar-

tidas». A lo largo del texto de Pring-Mill cabe recoger como notas objetivas, las siguientes:

- Principios que constituyen una herencia cultural (pág. 24).
- Herencia común (pág. 47).
- Ideas fundamentales de la cultura general (pág. 115).
- Base de universidad ideológica (pág. 120).

Por parte del sujeto este sustrato supone un «reconocimiento implícito» (pág. 101) en cuanto se presenta ante él como:

- Argumentos generales, a nivel de conocimiento, y sentencias, a nivel de conducta (pág. 44).
- Por ser no sólo los más usados, sino también creídos plenamente por la comunidad (pág. 44).
- Presuposiciones básicas (pág. 45).
- Puntos de vista generales (pág. 45).

Paralelamente a esta historicidad se corresponde una doble historiografía. En primer lugar, la de la «crónica» o «superficie crónica». Responde a una historia controvertida, de controversias filosóficas, porque resalta, fija e informa de las diferencias. Hace aparecer las distinciones pretendiendo evaluar el concepto o sistema de conceptos que han dado a un pensador un lugar en el interior de la tradición filosófica al buscar un orden abierto de doctrinas y de ideas diferentes.⁴ Brevemente: esta historia responde a la tendencia natural de estudiar «lo que se discutía, porque es explícito» (pág. 42).

Pero hay otra historia: la que «pone de relieve las cosas que quedaron implícitas»; la que esfuma las controversias personales por resaltar el sustrato de creencias compartidas como fundamento de todo sistema individual. No es, por tanto, como en el caso anterior, una crónica de sistemas personales, sino la «reconstrucción ideológica» (pág. 14) sobre la base de una previa reconstrucción del «ambiente de la época». Como una reconstrucción —paciente y laboriosa— supone una doble verdad la verdad de lo sucedido y la verdad del historiador. Y este doble juego de la verdad hace que la historia-reconstrucción se nos aparezca como:

- Esfuerzo por comprender las presuposiciones de una época.
- Poder de valorar la relación entre lo-dicho y lo-no-dicho.
- Comprensión de la interacción entre tradición y originalidad.

⁴ Sobre esta idea está montada la reciente historia de la filosofía de CHATELET, F. *Histoire de la Philosophie. Ideas, Doctrines*. Hachette. Paris. 1972-73.

Se descubre de lo dicho una doble inseparabilidad entre la historia-cronicada y la historia-reconstrucción. Por una parte, porque la verdad de la «superficie cronicada» se apoya fundamentalmente —como en el caso del iceberg— en esa parte invisible que debe reconstruir el historiador. Por otra parte, porque la reconstrucción puede servirse como punto de partida de los hechos que la crónica resalta, valiéndose de «que el aspecto diferencial es el que más preocupa a las personas de la época» (pág. 42). Más concretamente: la pregunta *¿Cómo es el hombre?* es el juego conexivo de la objetividad ideológica y la subjetividad individual, del «aspecto público y el aspecto personal» (pág. 41), de un sustrato ideológico impersonal e implícito y una superficie explícita y personal. En estas coordenadas cabe todavía, como veremos luego, una Antropología abierta que, anclando sobre la objetividad estructural de un sustrato cultural, de entrada a la subjetividad conflictivamente original.

III.—Estructura y modelo

En las líneas precedentes hemos advertido dos planos distintos: el de la realidad histórico-cultural y el de un conocimiento historiográfico; es decir, hemos señalado un hecho. Es necesario ahora justificarlo: Explicar porqué «la vista de aquello que se ve *presupone* la existencia de aquello que no vemos» (pág. 13). En otras palabras: averiguar la «reconstrucción» del sustrato ideológico; inquirir por el *¿cómo* la historicidad puede hacerse historiografía? En el fondo el problema es el de la relación entre lo real y lo racional. *¿El pensamiento es sistematizador de una realidad amorfa y variable o se reduce a traducir al plano del conocimiento una realidad ya en sí misma estructurada?* *¿Existe una vinculación entre la estructura como sintaxis (*structural*) y la estructura como realidad (*structurel*)?* Lévi-Strauss apunta hacia un superracionalismo dirigido a integrar lo sensible en lo inteligible sin sacrificar, no obstante, sus propiedades.⁵

R. Pring-Mill, desde el concepto griego de «salvar los fenómenos», nos orienta hacia la comprensión de la «estructura del universo» (pág. 110, 114) y de la «estructura de la sociedad» (pág. 110, 111) como también hacia un «pensamiento sistematizado». «Salvar los fenómenos» no es sino «encontrar una explicación racional de los fenómenos físicos observables en el mundo..., una teoría que los explique sin perder nunca de vista los fenómenos ni negar sus atributos; una explicación que los sistematice lógicamente» (pág. 60), entendiendo por esta sistematización lógica la exposición en la que cualquiera de los aspectos depende de la comprensión simul-

⁵ LEVI-STRAUSS, C. *Tristes Tropiques*. Plon Paris: 1965. pag. 50.

tánea de casi todos los otros (pág. 26). ¿Quiere decir esto que no se da un nivel «structurel», sino que todo depende de la función «structural»?

Quizás pueda parecer que estamos desquiciando la hermenéutica de Pring-Mill y llevando a un contexto demasiado actual su interpretación de R. Llull. Sin embargo pensamos que se pueden encontrar en R. Llull sugerencias aprovechables para una epistemología estructural moderna,⁶ aunque no estructuralista. Creemos que Pring-Mill las ha aprovechado al referirse, por ejemplo, a la «visión luliana definida» como a una *red* que «constituye la estructura del ser y al mismo tiempo la estructura permanente de toda ciencia humana» (pág. 39). ¿Significa esto que, para Pring-Mill, el pensamiento traduce simplemente una realidad estructurada? ¿La respuesta a la pregunta «*Cómo es el hombre*» constituiría así una Antropología que refleja tan sólo la realidad «structurel»? Evidentemente que no.

Distinguimos hoy claramente entre *estructura* y *modelo*. La primera pertenece al objeto y es un sistema de relaciones invariantes bajo ciertas transformaciones,⁷ mientras que el modelo es una presentación hecha por el investigador para dar a entender a los demás lo que es la estructura.⁸ No obstante si reducimos la estructura a un mero sistema relacional corre el peligro de quedar condenada a una exagerada sincronía. Claramente Pring-Mill admite los dos conceptos anteriores. Concibe la estructura —ya sea la estructura del universo o la estructura de la sociedad— como una red de relaciones *activas* (pág. 123) y de correspondencias entre las relaciones de los distintos elementos que las componen (pág. 27). Es decir, que no se estatifica en una sincronía cerrada, sino que, por un sentido de «actividad», se abre a una diacronía ineludible. ¿Qué tiene esto que ver con el concepto de *sustrato ideológico* que hemos esbozado? Tiene que ver porque el «sustrato ideológico» constituye una red de ideas y creencias en íntima interacción y convivencia, abierta a unas etapas de evolución como sistema.

«Salvar los fenómenos» no es sino construir un *modelo* que relacione intermediariamente clases de observables —localizados en diferentes momentos temporales o en diferentes regiones del espacio— con el pensamiento. El *modelo*, dirá Pring-Mill, es el «medio» que hace comprensibles las teorías, dotadas de una forma concreta, y, a la vez, el «paso» imprescindible entre la explicación científica de un fenómeno y la exploración posterior de otros aspectos (pág. 72). Pero el concepto de «modelo» es muy complejo. Puede, desde un idealismo hegeliano, confundir la reconstrucción conceptual de

⁶ BRESSON, F. ha escrito en *Las estructuras y los hombres* (Ed. Ariel. Barcelona, 1969) que «asimismo, filósofos como R. Llull o como Leibniz han sido antepasados del estructuralismo» (pag. 32).

⁷ BRESSON, F. Loc. cit. pag. 29.

⁸ BRESSON, F. Loc. cit. pag. 12 y 54.

la realidad con su construcción o puede, en una ilusión dogmática, confundir el modelo provisorio con una verdad absoluta y consumada. El modelo puede ser, en expresión de Pring-Mill, una *hipótesis* descriptiva de los fenómenos o una *representación* de la misma realidad (pág. 74-75). En el primer caso el «modelo» se reduce a un instrumento» de conocimiento de las relaciones estructurales. Bajo esta perspectiva el «modelo» debe ir modificándose al «producirse nuevas observaciones de los fenómenos, más detalles no alcanzados por el modelo primitivo. En el segundo caso el «modelo» se identifica con la misma realidad hasta el punto de que cumple en las cosas como una más entre ellas.

En realidad Pring-Mill no ha hecho más que servirse de un *modelo* como «medio» de comprensión de la estructura del sustrato ideológico y de la superficie doxológica y como «paso» entre su teoría de las características diferenciales y de las preguntas comunes y la exploración posterior del tema del hombre. El «modelo» que ha empleado Pring-Mill es la metáfora del iceberg y de su visión:

	<i>Iceberg</i>	
	es	
Parte flotante	<i>Sostén</i>	Nueve partes hundidas
Lo-visto-a-flote	<i>Presupone</i>	Lo-no-visto-hundido
	comprende	
	Visión del	
	iceberg	

La teoría no es sino la extensión del significado del modelo cuando se lo sitúa en un nuevo marco; es decir, la evocación del sistema de tópicos que acompañan al modelo al aplicarlo al sistema de aserciones que corresponden a los conceptos de «obra» o de «cultura». Su forma esquemática sería:

	Obra o Cultura	
	es	
Superficie ideas	<i>Sostén</i>	Sustrato ideológico
específicas	<i>Se fundamenta en</i>	colectivo
Visión peculiar	Comprende	Aceptación previa de
	Visión cultural	presuposiciones básicas.

IV.—Estatuto teórico de una Antropología filosófica.

Tres series de conceptos básicos está barajando Pring-Mill, correspondientes respectivamente dos a dos a una realidad histórico-

cultural y a un plano epistemológico. Es decir, que el estatuto teórico de la antropología que esboza está construido sobre una dialéctica histórica delimitada entre los polos de lo racional y de lo empírico. Estos polos que fijan las series de los conceptos básicos son:

- a) Conceptos de «superficie» y de «conocimiento-específico»
- b) Conceptos de «sustrato-ideológico-colectivo» y de «aceptación-de-presupuestos»
- c) Conceptos de «período» y de «situación-en-perspectiva» del mismo.

El desarrollo teórico de una antropología filosófica es siempre un «conocimiento-en-superficie» que supone una «aceptación-ideológica» como fondo de conformación. Pero tanto el conocimiento-en-superficie como la aceptación-ideológica quedan delimitados por un «período» como unidad epistémica-epocal. Si el conocimiento-en-superficie sólo se explica por la aceptación-ideológica, que es, precisamente, lo que no dijo por ser el pre-supuesto común del sustrato-ideológico de un período, su comprensión no sólo se lleva a cabo analizando la red de relaciones que comporta su estructura (sincronía) primordialmente inconsciente, sino, precisamente para llegar a ella, formulando una «puesta-en-perspectiva» histórico-epistemológica (diacronía).

Según las bases anteriores el estatuto teórico de una antropología filosófica debe conjugar las presuposiciones ideológicas de un «período» con la originalidad de la superficie. No es nunca, por tanto, un estudio aislado en que el hombre entra como tema, sino que el tema del hombre es el resultado de resaltar *perspectivamente* las *interrelaciones* de todos los hilos de la red tejida a base de correspondencias. Por esta razón no podemos olvidar la historia y encerrarnos en unas estructuras intelectuales. La posibilidad de la *perspectiva* de un período es lo que permite a Pring-Mill significar la pregunta «¿Cómo es el hombre?» no desde un mundo devenido, sino desde la conciencia del sujeto que deviene, convirtiendo aquella perspectiva en condición histórico-teórica de la misma antropología. Pero también la *aceptación* de un *sustrato ideológico colectivo* da objetividad a aquella perspectiva expresando fases reales del movimiento histórico y de sus conexiones estructurales. En el fondo, el *status* epistemológico de la antropología filosófica es el resultado de una configuración simultánea sincrónico-analítica e histórico-diacrónica.

Según lo que llevamos dicho, Pring-Mill no ha hecho en *El microcosmos lulianà* más que establecer el estatuto epistemológico de la pregunta luliana sobre el hombre. De ahí su necesidad de «poner-en-perspectiva» el triple sustrato ideológico (herencia medieval común, encuadre socio-cultural y religioso, tradición agustiniana) de

la misma con el fin de fundamentar la originalidad luliana de la respuesta. Pero, a la vez, ha sugerido la posibilidad de una antropología filosófica, esbozando la posibilidad de su estatuto ontológico-epistemológico. Efectivamente, la conexión de la epistemología del modelo con la ontología del sustrato-ideológico permite una antropología filosófica en la que los «fenómenos humanos», en vez de ser captados en sus relaciones inmediatas a nivel de conciencia de sujeto, son estructurados por la razón histórica desde la estructura no consciente de las relaciones percibidas en superficie, explicando aquellos fenómenos humanos en superficie sólo sacando a luz la estructura del sustrato-ideológico.

S. Trias Mercant