

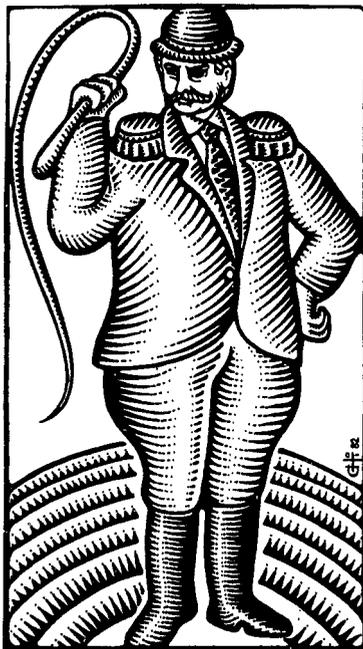


TAULA

quaderns del pensament

2

TAU



TAULA

Rv 00496

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA.

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101521095

"TAULA"

**REVISTA DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
DE LA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA**

ABRIL 1983

CONSEJO DE REDACCION (provisional):

**Gabriel Amengual, Antoni Barber, Camilo J. Cela Conde, Bernat Estelrich,
Jesús García Marín, Pere A. Gómez, Bartolomé Prohens Perelló.**

**© AMENGUAL, Gabriel
BERGA, Andreu
CASASAYAS, José Carlos
FONT, Margalida
GAYA, Jordi
GOMILA, Antoni
PETRUS, Joana M.
SABIOTE, Diego
SANCHEZ, Ramón
SERRA, Cristobal**

**SERVICIO DE PUBLICACIONES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
UNIVERSIDAD DE PALMA DE MALLORCA
C/ Gregorio Marañón, s/n**

Grabados extraídos de la obra de Giorgio Ghidoli (1982)

Información y solicitud de ejemplare a:

**Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Palma de Mallorca
c/ Gregorio Marañón, s/n. Tfno. 278845
Apart. 598**

**Reservados todos los derechos. Ninguna parte de este libro
puede ser reproducida, almacenada en un sistema de informá-
tica o transmitida de cualquier forma o por cualquier medio
electrónico, mecánico, fotocopias, grabación o otros métodos
sin previo i expreso permiso del propietario de copyright.**

**ISBN: 84-600-2671-X
Dep. Legal: PM- 373-1982**

INDICE

La cosmología de Platón al Timeu

Antoni Gomila Benejam

5

Larrea y la visión hebraica del tiempo

Cristobal Serra

25

La cartografía mallorquina y la polémica de su literatura

José Carlos Casasayas Talens

33

*Sobre algunos aspectos filosófico - científicos de Oriente y Occidente.
Su oposición y alternativa a través de la medicina*

Joana Ma. Petrus Bey

43

Marcuse: La dialéctica del principio del placer y el principio de realidad

Diego Sabiote Navarro

53

Ernst Jünger y Platón: La "Chambre Double"

Ramón Sánchez Ramón

69

El continuo ciencia - filosofía segun Quine

Andreu Berga Oliver

79

Del infinito y sus ideas (nota breve)

Jordi Gayà Estelrich

85

Galileo y el telescopio

Margalida Font

89

Bibliografía

Gabriel Amengual

103



LA COSMOLOGIA DE PLATO AL TIMEU

ANTONI GOMILA BENEJAM

CONSIDERACIONS GENERALS

Característiques

El Timeu és un dels darrers diàlegs de Plató, tenia devers setanta anys en escriure'l; pertany, per tant, al període de vellesa. Aquesta etapa de la seva obra es caracteritza per l'accentuament de la problemàtica de les relacions entre les Idees i el Món Sensible, entre coneixement i sensació. Aquesta preocupació pel món físic no es desvincula, sinó que està connexionada a la preocupació ètico-política, fonamental al llarg de tot el seu pensament. S'ha de tenir en compte que Plató no pretén formular un sistema filosòfic coherent, sinó una visió global del món i de la vida; el seu pensament es va desenrotllant progressivament.

A aquest diàleg s'ocupa fonamentalment —després d'una breu introducció— primer del Cosmos, després de la Terra i de l'home. Comprèn una àmplia temàtica: cosmologia, física, antropologia, psicologia, medicina, anatomia,... Recull molts de materials presocràtics, especialment pitagòrics. Es el primer d'una trilogia que havia de constituir juntament amb el *Critias* (inacabat) i l'*Hermócrates* (no començat).

Com a tòpics, podem repetir qué de diàleg en té poc: és una exposició contínua de *Timeu* —per això se'l classifica com a diàleg "dogmàtic": no és la dialèctica qui fa sorgir el coneixement; és l'exposició d'un coneixement—; i el to de l'exposició és mític, oscur, en el sentit que el coneixement que aporta aspira a ser simplement versemblant, creïble (encara que a vegades no ho aconsegueixi), obert sempre a acceptar una explicació millor, si bé la recubreix de misteri i de dificultat.

Sentit de l'obra

Aquest misteri que envolta l'obra, ha fet dir que el *Timeu* "es la obra más oscura de Platón, y una de las más difíciles de desentrañar que ha salido de manos de filósofo alguno" ¹. Aquesta foscor és reconeguda de fet per tots els qui s'han dedicat a estudiar-lo, i crec que ha influït en les opinions que sobre ell s'han format, de forma determinant.

Agruparia aquestes postures en dues fonamentals:

a) Uns han acceptat el que es diu al peu de la lletra: aquesta és l'actitud dels primers estudiosos. El *Timeu* va ser l'obra que més influència va exercir al llarg de l'Edat Mitjana ²: s'estudiava a la Universitat i era considerada "la verdadera enciclopedia de los conocimientos de su tiempo" ³. Però des del punt de vista de la ciència moderna (mecanicista, no finalista), les explicacions són purs disbarats: **Francisco Vera** la qualifica de "extravagante" ⁴, **Farrington** de "fantástico" ⁵, i **Hull** de "especulaciones despreciables" ⁶; per **Russell** "no té importància filosòfica, només històrica" ⁷, que per **Farrington** és desgraciada "ya que destruyó por completo la tradición galénica e hipocrática en medicina" ⁸.

b) Però quedar-se a aquest nivell crec que no serveix de res; per què analitzar una obra si són només purs disbarats? Per això crec que l'altra postura és més interessant i vàlida: analitzar no només el que es diu, sinó també el que es vol dir, el per què, el sentit profund de l'obra, sense que això impliqui haver d'acceptar les seves doctrines. Aquesta és l'actitud de **Crombie** ⁹, **Chatelet** ¹⁰, **Cornford** ¹¹, entre altres.

Aquest sentit, per Copleston i Chatelet, és el d'explicar com participa el món material de les Idees; per Chatelet això significa un canvi, una evolució dins el pensament platònic: abans Plató només es preocupava del món ideal. A aquesta etapa —que comença al *Teetete*— i concretament a aquest diàleg, tracta de donar raó del món sensible, d'aclarir les se-

(1) BERGUA: *Noticia preliminar al Timeo*. Ed. Ibéricas, Madrid 1960, p. 147.

(2) SAMARANCH: *Prólogo al Timeo*. Ed. Aguilar, Buenos Aires 1966, p. 9. Recordem que a "La Academia", el quadre de Rafael Sanzio, Plató sosté el *Timeu* i que, en el procés de la constitució de la ciència moderna, el corrent organicista s'hi inspirava: el món com a misteri que el savi tracta de desxifrar (amb bases matemàtiques) sense revelar-ho a tothom (to oscur i místic); Kepler i Ticho Brahe en són representants.

(3) BERGUA: Op. cit., p. 142.

(4) VERA: "Introducción a Platón" en *Científicos Griegos I*. Ed. Aguilar, Madrid 1970, p. 251.

(5) FARRINGTON: *Ciencia y filosofía en la antigüedad*. Ed. Ariel, Barcelona 1980, p. 194.

(6) HULL: *Historia y filosofía de la Ciencia*. Ed. Ariel, Barcelona 1973³, p. 71.

(7) RUSSELL: *Història social de la cultura i la filosofia I*. Ed. 62, Barcelona, p. 163.

(8) FARRINGTON: Op. cit., p. 195.

(9) CROMBIE: *Análisis de las doctrinas de Platón*. Alianza ed., Madrid 1979.

(10) CHATELET: *El pensamiento de Platón*. Ed. Labor, Barcelona 1973.

(11) CORNFORD: *Plato's Cosmology*. Citat per Copleston, p. 107.

ves relacions amb l'altre ¹¹. Copleston no considera aquest canvi, sinó com un aspecte més de la teoria ¹².

El fet és que se'n pot parlar d'aquest món material, és objecte de coneixement, perquè no és "irracional", participa de les Idees, i per tant, és susceptible de ser conegut, si bé d'una manera només versemblant. Així adquireix sentit el projecte de la República —que és recordat a la Introducció—, la construcció de la Ciutat Ideal. En efecte, per a ser possible aquest objectiu és necessari que el món i l'home —objecte i subjecte del procés— "*sean obra de la razón; es necesario que el mundo esté ordenado racionalmente*" ¹³. Si el món no és racional, no hi ha cap possibilitat d'organitzar els homes racionalment. La cosmologia és, idò, l'intent platònic de demostrar la racionalitat del món, premissa que dóna sentit a l'interés envers l'home.

Punts de partida

Els elements dels quals es servirà Plató per a edificar la seva Cosmologia, per a demostrar aquesta racionalitat en el món físic, són:

— La creença en què ha estat ordenat racionalment per una intel·ligència; per tant, es tractarà de cercar aquest ordre. Una font d'inspiració fonamental serà la matemàtica: la geometria i els números.

— La distinció entre dos tipus de realitat: la formal i la sensible. La segona participa de la primera, però no n'és còpia exacta perquè intervé la necessitat ¹⁴.

— La correspondència que es dóna entre formes d'ésser i formes de coneixement ¹⁵: la realitat sensible ordenada ha de ser coneguda mitjançant l'opinió versemblant. Se diferencia del coneixement autèntic en què només persuadeix, mentre que aquest demostra (de manera universal i immutable) ¹⁶.

— La teleologia: la intel·ligència ordenadora fa que cada cosa sigui de la millor manera possible ¹⁷. Cercar el per què de les coses consisteix en descobrir perquè ser de tal o qual manera és la millor per aquella cosa. Es cercar la seva finalitat, la seva funció dins el tot.

Tractament personal

Abans de passar a examinar fil per randa la Cosmologia, vull fer unes breus indicacions de la pauta que he seguit per estructurar i desenrotllar el tema.

(11) CHATELET: Op. cit., p. 108.

(12) COPPLESTON: *Historia de la Filosofía I*. Ed. Ariel, Barcelona 1980⁵, p. 248.

(13) CROMBIE: Op. cit., p. 200.

(14) CROMBIE: Op. cit., p. 157.

(15) "*Al tener los razonamientos un parentesco con los mismos objetos que explican*". Timeo, 29b.

(16) Aquesta diferenciació és afirmada varies vegades en el Timeo: 28a-b, 29a, 30c,...

(17) Timeo, 29e.

No he seguit l'esquema general de l'obra, sinó que he ordenat els materials cosmològicament: abans de la creació, la creació, i el món que en resulta.

Les dificultats més grans que això ha suposat són de tipus sincretitzador i conceptual: saber explicar les coses en el moment adequat dins la síntesi evitant les repeticions i reiterations de Timeu, i precisar els termes explicatius, les "categories", amb prou claretat.

L'ETERN: LES CAUSES

Per a demostrar que el món és ordenat racionalment, ha d'estudiar perquè és com és, i que això és lo millor. El món és sensible i, per tant, creat; i com que "*todo lo que nace, nace necesariamente por la acción de una causa*"¹⁸, el primer pas consistirà en veure quins són els elements necessaris per a explicar-lo —les causes—, per a passar després a com és i com funciona. Les causes, idò, són aquests elements que ens fan comprendre el món, el seu origen i la seva bondat, la seva racionalitat. Són "*todos aquellos factores que son necesarios para explicar un proceso cualquiera*"¹⁹, en aquest cas el món. En distingeix dos tipus de causes: la necessària (la matèria), i les intel·ligents (les Idees i el Demiurg)²⁰.
L'"*ananke*" (la necessitat)

Es la matèria eterna, caòtica, que està "*colmada de fuerzas que no eran ni uniformes ni equilibradas, es sacudida irregularmente en todos sentidos y sufre trastornos de estas fuerzas*"²¹. Es a dir, està en moviment, desequilibrat. S'ha de fer notar que això significa concedir possibilitat de moviment a una cosa que careix d'ànima (el motor), si bé és una activitat desordenada²². Aquest moviment actua com una espècie de criba separadora que tendeix a unir les coses semblants; amb aquest procés, els elements "*tenían ya algún rasgo de su propia forma*"²³, malgrat que "*se comportaban sin razón ni medida*"²⁴. Es així que tot era canvi desordenat (= sense finalitat).

Com a lloc on estan les coses i com a substrate d'aquest canvi continu, Plató intro-

(18) Timeo 28a.

(19) NAVARRO y CALVO: *Historia de la Filosofía*. Ed. Anaya, Madrid 1978, p. 38.

(20) Plató duu a terme el desig que Sócrates expressa al Fedó explicant el seu descobriment de la Ment d'Anaxàgoras i que aquest no havia realitzat totalment: "*Regocijéme con esta causa y me pareció que, en cierto modo, era una ventaja que fuera la mente la causa de todas las cosas. Pensé que, si eso era así, la mente ordenadora ordenaría y colocaría todas y cada una de las cosas allí donde mejor estuviesen. Así, pues, si alguno quería encontrar la causa de cada cosa, según nace, perece o existe, debía encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para ella ser, padecer o realizar lo que fuere*" (97c).

(21) Timeo, 52e.

(22) Sembla entrar en contradicció amb que és l'ànima el principi del moviment, com recull Aristòtil a *De Anima I*, cap. 3, 406b - 407a.

(23) Timeo, 53b.

(24) Timeo, 53a.

dueix un nou concepte, la "Xora", l'espai en el qual s'hi dona. No és un espai buit, ni geomètric, sinó com "*espacio en el que algo se da continuamente*"²⁵. Se'l defineix metafòricament: receptacle, matriu, mare, recipient,... Es "*una cierta especie invisible y sin forma, que lo recibe todo*"²⁶. O sigui, que no és res però pot ser-ho tot: rep les formes sense ser-ne cap. Per tant, no pot ésser coneguda directament, sinó a través d'un "*razonamiento híbrido*"²⁷, entre raonament i sensació. Per Plató, és la tercera forma de Ser. Es el substracte permanent qui fa possible el canvi, i per tant l'opinió: "*es la condición última que hace posible el devenir*", "*el espacio que introduce lo múltiple*"²⁸. També se'n diu "*no es nada antes de ser determinada, pero lo que lo determina está, en cierta manera, afectado por él*"²⁹, indicant així el seu caràcter indeterminat, —que recorda l'apeiron d'Anaximandro— i el seu caràcter actiu: és la causa del moviment desordenat (és moviment desordenat), què afecta als continguts³⁰ (com ja hem vist, els separa). Espai i matèria són íntimament lligats; són separables només per abstracció.

La necessitat, en fi, es caracteritza per la seva irracionalitat, per la manca de finalitat en els seus moviments; és l'element que permet passar de l'orde ideal al sensible. Es la causa material.

El Vivent en sí (les Idees)

Al *Timeu* es defensa clarament l'existència del Món de les Idees: etern, immutable, perfecte, autosuficient, invisible...; és "*un sistema perfectamente ligado de esencias eternas, bajo la ley del Bien*"³¹. No és simplement un conjunt d'idees, és el Vivent perfecte, el Vivent en sí, organitzat i jerarquitzat.

L'argument que Plató usa al *Fedó*³² i que repeteix aquí per a demostrar llur existència és el següent: si es dona la intel·lecció com a coneixement vertader cal que el seu objecte, les idees, siguin reals: "*si la intelección y la opinión son dos géneros distintos, esos objetos invisibles existen en sí; son las Ideas, que nosotros no podemos percibir por los sentidos, sino solamente por medio del entendimiento*"³³. És el realisme exagerat: els universals existeixen en sí mateixos³⁴. Però el Món de les Idees no només garanteix la cièn-

(25) FRIEDLANDER: *Plato, an introduction*. Series Lix-Pantheon Books, New York 1958, p. 249.

(26) *Timeo*, 51a.

(27) *Timeo*, 52b.

(28) REY: *La madurez del Pensamiento científico en Grecia*. Ed. Uteha, México 1961, p. 165.

(29) REY: *Op. cit.*, p. 166.

(30) FRIEDLANDER: *Op. cit.*, hi insisteix dient "*parece lo que llamamos energía, proceso o actividad*", p. 250.

(31) RIVAUD: *Introducción al Timeo*. "Les Belles Letres", París, 1956, p. 33.

(32) *Timeo*, 79d - 80b.

(33) *Timeo*, 51d.

(34) Posteriorment, Aristòtil postularà un realisme moderat: els universals tenen una base en la realitat; serà recollit per St. Tomàs i criticat per Ockham, en el nominalisme: els universals careixen de fonament real; s'expliquen per la semblança entre els individus.

cia, sinó també l'opinió versemblant, ja que el món sensible en participa. Si no fos així, tot el què es digués sobre les coses sensibles i canviants, no serien més que "*creencias falsas e inestables*"³⁵, "*al tener los razonamientos un parentesco con los mismos objetos que explican*"³⁶.

El món ideal és així la garantia de la racionalitat del món físic: és el model a imatge del qual s'ordenarà el sensible. És la causa exemplar o formal.

El Demiurg

Plató, tot misteriós, comença dient: "*Descubrir el autor y el padre de este Cosmos es una gran hazaña, y una vez se le ha descubierto, es imposible divulgarlo de modo que llegue a todo el mundo*"³⁷. Vegem tot seguit, com l'explica.

El Déu de Plató no és un déu creador omnipotent, sinó un Artífex, un Artesà³⁸, que ordena els fets bruts segons el model: "*su actividad consiste únicamente en combinarlos según ciertas leyes de orden y belleza*"³⁹. Actua sobre el Caos preexistent, i l'ordena "*poniendo sus miradas en el modelo eterno*"⁴⁰, —sobre tot en els principis matemàtics: números, geometria: és un déu geòmetre—, amb la qual cosa resulta que "*el Cosmos es lo más bello de todo lo que ha sido producido*"⁴¹. Una vegada acabat "*vuelve a su acostumbrado reposo*"⁴².

Quin és el per què d'aquesta intervenció? Perquè el Demiurg "*es la más perfecta y mejor de las causas*"⁴³, perquè "*era bueno y en cuanto bueno no nace en él ninguna envidia respecto a nadie*"⁴⁴, perquè "*ha querido que todas las cosas fuesen buenas*"⁴⁵, i "*lo más semejantes a él posibles*"⁴⁶. Bondat i bellesa s'identifiquen i consisteixen en el món sensible, en assemblar-se al model etern, en participar-hi, en ser-ne imatge, en la mesura què la necessitat es deixa persuadir.

Al *Timeu* també es parla⁴⁷ dels déus subalterns què el demiurg crea perquè col.labo-

(35) RIVAUD: Op. cit., p. 34.

(36) *Timeo*, 29b.

(37) *Timeo*, 28c.

(38) Artífex perquè crea segons el model etern, en front de l'artista, que crea segons el model canviant i engendrat.

(39) RIVAUD: Op. cit., p. 36.

(40) *Timeo*, 29a.

(41) *Timeo*, 29a.

(42) *Timeo*, 42e.

(43) *Timeo*, 29a.

(44) *Timeo*, 29e.

(45) *Timeo*, 30a.

(46) *Timeo*, 29e.

(47) *Timeo*, 69c.

rin en la creació dels homes: són encarregats de fer les ànimes humanes. El seu paper és molt secundari.

El Demiurg, idò, *"ha empleado como auxiliares las causas que existían en ellas (las cosas), pero él personalmente ha unido a todo lo que ha sido generado el bien. Por esta razón, hay que distinguir dos especies de causas, la necesaria y la divina"*⁴⁸. El demiurg és la causa productora o agent.

LA CREACIO

Anam a veure ara quina és l'activitat que el Demiurg realitza de cara a la formació del Cosmos. Se'n distingeixen dues fases: primer, construeix l'Anima del Món, perquè *"advirtió que partiendo de cosas por su naturaleza visibles (la matèria informe), jamás podría surgir un Todo carente de inteligencia que fuera más bello que un Todo inteligente. Y, por otra parte, que el entendimiento no puede producirse en ninguna cosa si se le separa del Alma"*⁴⁹, és a dir, que l'intel·ligent és millor que el que no ho és, i que l'enteniment és una funció exclusiva de l'Anima; i a continuació, actua sobre *"toda esa masa visible desprovista de todo reposo y quietud, sometida a un proceso de cambio sin medida y sin orden, y la ha llevado del desorden al orden, ya que estimaba que el orden vale infinitamente más que el desorden"*⁵⁰. Aquest és l'ordre de la seva actuació ja que és l'Anima qui governa el cos, i per tant, ha de ser més antiga⁵¹.

La formació de l'Anima⁵²

Els elements que el Demiurg utilitza per a la seva composició són: la substància indivisible (la naturalesa del Mateix), la substància divisible (la naturalesa de l'Altre), i la mescla d'ambdues, la substància intermitja. De la combinació harmonitzada en una forma única d'aquestes tres substàncies en resulta l'Anima.

Per Crombie, això és així perquè *"el alma debe captar a la vez los principios a los cuales debe conformarse y la situación particular a la cual debe aplicarlos"*⁵³. Les dificultats d'interpretació són moltes, però potser ho vegem més clar considerant les funcions que l'Anima té encomenades. En primer lloc, el coneixement. Com diu Aristòtil, Plató és

(48) Timeo, 69a. Un problema no resolt és el lloc que ocupa el Demiurg: és una cosa independent o està incluit en el món ideal?

(49) Timeo, 30b.

(50) Timeo, 30a.

(51) El procés explicatiu al Timeu és invers, però: primer explica l'ordenament del món i després la formació de l'ànima, però a 34c diu clarament: *"esta Alma de la que ahora nos ponemos a hablar luego de haber hablado del cuerpo, el Dios no la ha formado en su mecanismo, en fecha más reciente que el cuerpo. Pues al hacerla, no hubiera tolerado que el término más antiguo estuviera sometido al más joven"*.

(52) L'explicació de la formació de l'ànima es concentra des de 34c fins a 37c.

(53) CROMBIE: Op. cit., p. 214.

d'aquells qui pensen que les coses han de ser semblants per a conèixer-se ⁵⁴: és la important relació entre tipus d'essència i tipus de coneixement. Per tant, que l'Anima estigui composta d'aquests principis pot referir-se que és capaç de conèixer lo inmutable, lo que no canvia, lo que sempre és lo mateix per una part, i per l'altre, lo que sempre està sotmés a canvi (la sensació); la tercera substància, la intermitja, seria la capacitat de reconèixer lo inmutable en lo mutable, l'ordre sensible, que és lo que es realitza al Timeu (l'opinió versemblant). Coneixent la imatge podrem reconèixer-hi el model, malgrat que no de forma perfecte: no hi lloc, per tant, a la demostració, només a la persuasió.

L'altra funció és la del moviment, la de ser motor que es mou a sí mateix. Aquesta funció ve determinada per les següents explicacions. La mescla *"es dividida en tantas partes como convenía"*, segons proporcions harmòniques. Les explicacions de Plató han estat traduïdes a llenguatge matemàtic modern ⁵⁵.

En primer lloc, de la mescla se'n fan set parts, segons els valors 1, 2, 3, 4, 8, 9 i 27, o sia, el demiurg n'agafa una part, a continuació una de doble, de triple,... Cal notar que els termes corresponen a dues progressions geomètriques: la de raó 2 (la doble): 1, 2, 4, 8 i la de raó 3 (la triple): 1, 3, 9 i 27.

Seguidament dins cada interval s'hi fiquen dos termes mitjos per a lligar els extrems: *"el primero excedía de ellos o era excedido por ellos en una misma fracción de cada uno de ellos. El segundo excedía de los extremos en una cantidad igual a aquella en que el mismo era excedido"* ⁵⁶. La primera és la mitja harmònica i la segona és l'aritmètica.

En llenguatge modern diríem que la mitja harmònica és aquella en què el terme mig sobrepassa al primer extrem en una fracció d'aquest igual a la fracció del segon extrem en què aquest el sobrepassa, o sigui, si "x" és el terme mig harmònic i "a" i "b" els extrems, la mitja harmònica ve donada per la fórmula:

$$x = \frac{2 \cdot a \cdot b}{a + b}$$

I la mitja aritmètica és aquella en què el terme mig sobrepassa el primer terme en una cantitat igual a la que el segon el sobrepassa; utilitzant els mateixos símbols d'abans, la mitja aritmètica s'expressa mitjançant la fórmula:

$$x = \frac{a + b}{2}$$

Això tan pels intervals dobles (de raó 2) com triples (de raó 3). Fent els càlculs resulta:

(54) "De Anima", I, 3.

(55) Segons diu BERGUA: Op. cit., p. 173, el primer que ho va fer va ser Boeckh: "Kleine Schiften", 1886; Rivaud recull les seues explicacions a la "Introducció al Timeo", d'on ho ha agafat Bergua per a la seva "Notícia preliminar". Al manco lo de Bergua és excessivament complicat i a més, s'hi troben equivocacions.

(56) Timeo, 36a.

Intervals dobles

Mitja harmònica

Mitja aritmètica

1 : 2

$$x = \frac{2 \cdot 1 \cdot 2}{1 + 2} = 4/3$$

$$x = \frac{1 + 2}{2} = 3/2$$

2 : 4

$$x = \frac{2 \cdot 2 \cdot 4}{2 + 4} = 8/3$$

$$x = \frac{2 + 4}{2} = 3$$

4 : 8

$$x = \frac{2 \cdot 4 \cdot 8}{4 + 8} = 16/3$$

$$x = \frac{4 + 8}{2} = 6$$

Intervals triples

1 : 3

$$x = \frac{2 \cdot 1 \cdot 3}{1 + 3} = 3/2$$

$$x = \frac{1 + 3}{2} = 2$$

3 : 9

$$x = \frac{2 \cdot 3 \cdot 9}{3 + 9} = 9/2$$

$$x = \frac{3 + 9}{2} = 6$$

9 : 27

$$x = \frac{2 \cdot 9 \cdot 27}{9 + 27} = 27/2$$

$$x = \frac{9 + 27}{2} = 18$$

I surten dues noves successions:

—La doble: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 6, 8.

—La triple: 1, 3/2, 2, 3, 9/2, 6, 9, 27/2, 18, 27.

Lo que ve a continuació ja es complica més; diu "con estas relaciones que acabamos de señalar, nuevos intervalos de uno y un medio, de uno y un tercio, y de uno y un octavo. Con ayuda del intervalo de uno y un octavo, el Dios relleno todos los intervalos de uno y un tercio, dejando subsistir de cada uno de ellos una fracción tal que el intervalo restante viniera definido por la relación entre el número 256 y el número 243"⁵⁷.

Si anomenam els termes primers (1, 2, 4, 8), "a", els mitjos harmònics (4/3, 8/3, 16/3), "b", i els mitjos aritmètics (3/2, 3, 6), "c", veim que:

—Les relacions c/a i a/b creen els intervals d'un i un mig: 3/2:1 = 3/2, 3/2, 6:4 = 3/2, 2:4/3 = 3/2, 4:8/3 = 3/2, 8:16/3 = 3/2.

—Les relacions de a/c i b/a, creen els d'un i un terç: 2:3/2 = 4/3, 4/3, 8:6 = 4/3; 4/3:1 = 4/3, 8/3:2 = 4/3, 16/3:4 = 4/3.

—Les relacions de c/b, les d'un i un octau: 3/2:4/3 = 9/8, 3:8/3 = 9/8, 6:16/3 = 9/8.

(57) Tímeo, 36b.

Aquesta darrera és la relació que predomina servint per a omplir els intervals d'aquesta manera:

1, $9/8$, $81/64$, $4/3$, $3/2$, $27/16$, $243/128$, 2, $9/4$, $81/32$, $8/3$, 3, $27/8$, $243/64$, 4 , $9/2$, $81/16$, 6, $27/4$, $243/32$, 8.

Les relacions que resulten entre els termes $4/3$ i $81/64$, 2 i $243/128$, 8 i $81/32$, 4 i $243/64$, $16/3$ i $81/16$, i 8 i $243/32$, son sempre de $256/243$.

Les relacions descrites per Plató s'ajusten perfectament als intervals dobles. I és que aquestes formulacions resulten de l'extensió de l'escala musical pitagòrica: una octava —que és lo que abarcava—, se definia per la relació 1:2, és a dir, l'octava d'una nota havia de ser el doble, i les proporcions d'aquest interval eren les mateixes que les de Plató: 1, $9/8$, $81/64$, $4/3$, $3/2$, $27/16$, $243/128$, 2; les relacions d'un i un octau són els tons, cinc, i les de $256/243$ són els semitons, dos. (L'extensió d'aquests càlculs als intervals triples ja no presenta aquesta justesa i perfecció; tal vegada Plató només es proposava recollir aquestes proporcions pitagòriques i aplicar-les de manera versemblant a tot).

Tots aquests intervals que hem vist són harmoniosos i tenen molt que veure amb la música. En certa manera, podríem dir que retrobam la "música celestial" dels pitagòrics. El sentit, però, que Plató pugui donar a aquestes explicacions vendria a ser més ample: l'Anima és el principi del moviment, el motor que es mou a sí mateix, i el moviment que regeix ha de ser harmoniós, perfecte. La perfecció per Plató és matemàtica. Les proporcions musicals aporten la versemblança a la perfecció dels moviments de l'Anima: si la harmonia musical és matemàtica, no ha de ser cap disbarat, "és versemblant", que el moviment de l'Anima ho sigui també. Així, després Anima i Cel s'identificaran: els moviments astronòmics són regits pels de l'Anima i, per tant, també són perfectes.

Seguidament "*toda esta composición el dios la cortó en su sentido longitudinal, y habiendo cruzado una sobre otra las dos mitades, haciendo coincidir sus puntos medios, como una X, las curvó para unir las en círculo, uniendo entre sí los extremos de cada una, en el punto opuesto al de su intersección*"⁵⁸. Com si tingués una cinta, la talla en dues parts i construeix dos cercles concèntrics, amb moviment circular. Al cercle exterior domina la substància de lo Mateix, a l'interior, la de lo Altre. La revolució exterior és la més important.

Per Crombie⁵⁹, aquests cercles simbolitzen la doble existència, unitària i diversificada, en sí i sobre la matèria, dels universals. Per altra part, el cercle interior és dividit en sis parts amb la qual cosa resulten set cercles, desiguals ja que es corresponen als intervals dobles i triples (1, 2, 3, 4, 8, 9, 27): n'hi ha tres de cada classe, amb moviments de diferent sentit i velocitat "*siempre según relaciones regulares*"⁶⁰. Aquestes divisions i moviments seran els reguladors dels moviments astronòmics.

(58) Timeo, 36c.

(59) BERGUA: Op. cit., p. 216.

(60) Timeo, 36d.

Es a dir, resumint, que l'Anima té com a funcions primordials:

—El coneixement, pel qual ha d'estar composta de les diferents essències, per a "*poner de manifiesto respecto de qué, cuándo y cómo las cosas que devienen llegan a ser y a padecer las unas por relación a las otras o en relación con las cosas que siempre son inmutables*" ⁶¹. Per mitjà del cercle del Altre es produeix l'opinió vertadera i el cercle del Mateix la intelecció o ciència. La divisió harmoniosa permet també reconèixer l'harmonia en les coses.

—El moviment harmoniós i ordenat de l'Univers: ha d'estar, per tant, segons proporcions harmòniques-matemàtiques construïda, i els seus moviments han de ser perfectes (circulars, "*dando vueltas sobre sí mismo*").

Així, assumeix plenament el seu papel preeminent sobre el món sensible, que també ha estat ordenat.

L'ordenament de la matèria (els elements).

Recordem que des del principi existeix la matèria caòtica: no és cap element encara, si bé lo semblant se va agrupant, i està sotmés al moviment desordenat. Idò bé, el Demiurg ha actuat sobre aquest caos i "*lo ha llevado del desorden al orden*" ⁶². Aquest serà un orde geomètric, matemàtic, ja que està inspirat en el model etern, en l'inmutable, sense canvis.

En primer lloc s'ha de veure quins seran els elements als que el déu havia de donar forma. Com que són corporals, serà necessari que "*sea visible i tangible*" ⁶⁵. Per ésser visible cal que hi intervingui el foc, i per ésser tangible, la terra. Però aquesta mescla ha d'estar harmonitzada: manca un terme mig, "*pues es necesario que en medio de ellos haya algún lazo que los relacione o vincule a los dos*" ⁶⁴. I en el cas dels sòlids (tres dimensions), "*No basta jamás un solo medio, antes siempre son necesarios dos*" ⁶⁵. Aquests dos termes mitjos necessaris són l'aire i l'aigua, i la relació en què estan tots quatre és aquesta:

$$\frac{\text{foc}}{\text{aire}} = \frac{\text{aire}}{\text{aigua}} = \frac{\text{aigua}}{\text{terra}}$$

Amb això, el món està harmonitzat per una proporció, de manera indisoluble; no necessita res ja que conté tot el foc, l'aire, l'aigua, i la terra, segons proporció.

Crombie ⁶⁶ creu que tot lo que diu és un poc en broma (perquè no s'especifica entre

(61) Timeo, 37b.

(62) Timeo, 30a.

(63) Timeo, 30b.

(64) Timeo, 30c. Es la proporció $a = b$

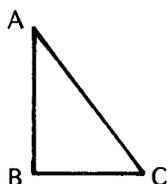
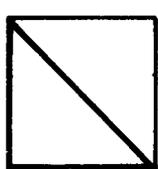
(65) Timeo, 32b.

(64) Timeo, 30c. Es la proporció $\frac{a}{b^b} = \frac{b}{c}$

què es dóna aquesta proporció: volum, pes, tamany,...). Lo que sí seria en serio és la conclusió: que entre els elements existeixen raons matemàtiques.

Però Plató no creu que aquests elements siguin els últims components del Món, ja que el Foc en sí,... no existeixen més que al Món de les Idees, i que, de fet, els elements es mesclen i es transformen, i no pot haver-hi dues coses diferents a un mateix lloc. Creu que aquests elements també estan composts per unes partícules més petites, els autèntics principis de la realitat. Per tant, es proposa cercar aquests principis, ja que totes les coses es componen d'aquests principis ⁶⁷, i així poder-los distingir i explicar els seus canvis i transformacions.

Aquests principis seran triangles, perquè els cossos posseeixen espessor per essència, i l'espessor pot descomposar-se en superfícies, i *"toda superficie de formación rectilínea está compuesta por triángulos"* ⁶⁸. Els triangles, en darrer terme, es poden reduir a dos tipus fonamentals: el rectangle isósceles, i l'escaleno, concretament *"aquél que utilizado dos veces, nos permite formar el tercer triángulo, que es el equilátero"*, aquell *"que tiene siempre el cuadrado de su lado mayor igual a tres veces el cuadrado del menor"* ⁶⁹, ja que per Plató és el més bell. Aquest és el que té un costat doble que l'altre:



El costat AB es doble que el BC; aplicant el teorema de Pitàgoras i substituint, es demostra el que diu Plató:

$$\begin{aligned} AB &= 2BC ; & AC^2 &= AB^2 + BC^2; \\ AC^2 &= 2BC^2 + BC^2 . & AC^2 &= 3BC^2 \end{aligned}$$

El primer és la mitat del quadrat. Si n'hi hagués algun altre de principi, aquest *"sólo Dios lo conoce"* ⁷⁰.

Per la combinació d'aquests triangles es formen el cossos regulars, que són els diferents tipus de sòlid:



TETRAEDRE

4 cares; cada cara és un triangle equilàter únic, format per sis triangles bàsics.

(65) Timeo, 32b.

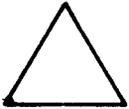
(66) BERGUA: Op. cit., p. 203.

(67) Tot això s'explica, subratllant les dificultats i invocant als déus, a 48b-e.

(68) Timeo, 53c.

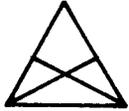
(69) Timeo, 54b.

(70) Timeo, 53d.



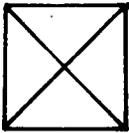
OCTAEDRE

8 cares; cada cara és un triangle equilàter format per dos triangles bàsics.



ICOSAEDRE

20 cares; cada cara formada per un triangle equilàter únic.



HEXAEDRE

6 cares; cada cara formada per 4 triangles bàsics del segon tipus.

Aquests cossos s'associen als elements: foc, aire, aigua i terra, del més mòbil al més estàtic i equilibrat.

"Quedaba aún una sola y única combinación: el Dios la reservó para el Todo, cuando esbozó su disposición final" ⁷¹. Aquesta misteriosa referència s'ha interpretat com el *Dodecaedre* (ja que Plató el cita a la *República*): és el cos més semblant a l'esfera, es compon de 12 cares que correspondrien als signes zodiacals, es pot descomposar en 360 triangles bàsics, corresponents als graus d'una circumferència; però no és construïble mitjançant els triangles bàsics, ja que les cares són pentagonals. Malgrat tot, Crombie creu que Plató és bastant arbitrari en la distribució dels cossos, i que si li hagués interessat utilitzar aquest darrer cos, ja hauria introduït els principis necessaris ⁷². Es el problema de fins quin punt està determinat el Demiurg a crear, a donar forma, a aquests quatre cossos. Segons podem entendre, l'espai ja estava format pels triangles fonamentals abans de la seva intervenció, perquè diu: *"el fuego, el agua, la tierra y el aire tenían ya ciertamente algún rasgo de su propia forma"* ⁷³; potser els cossos formats per les sacudides de l'espai no eren perfectes i el Demiurg només els va acabar de perfeccionar; en qualsevol cas, sembla que l'utilització i associació d'aquests elements-cossos és —havia de ser—, bastant arbitrària. La importàcia real està en mostrar l'ordenament geomètric de la matèria: *"hay que considerar que el Dios, en la medida en que el ser de la necesidad se dejó convencer espontáneamente, las ha realizado en todo de manera perfecta y exacta, y así ha armonizado matemáticamente los elementos"* ⁷⁴.

Per altra part, aquestes figures són tan petites *"que ninguna puede nunca ser percibi-*

(71) *Timeo*, 55c.

(72) BERGUA: *Op. cit.*, p 226.

(73) *Timeo*, 53b.

(74) *Timeo*, 56c.

da por nosotros individualmente a causa de su pequeñez"⁷⁵. Només es fan visibles quan s'agrupen.

Hi ha que distingir del cossos purs, dels diferents tipus que s'han format: de foc, flama, llum, calor,...; d'aire, boira, fosca, éter,...; d'aigua, els líquids, gel,...; de terra, argila, sal, metalls,...; i llurs mescles. Les causes d'aquesta diversitat són, per una part, que els triangles fonamentals no són tots de la mateixa mida, sinó que n'hi ha de diferents tamanys, i per l'altra, la mescla d'elements; en conjunt, "*la variedad que resulta de ello es ilimitada*"⁷⁶. L'estudi d'aquests composts és una simple diversió, ja que "*no resulta difícil discurrir sobre ellos, cuando uno se contenta en buscar en ello la verosimilitud*"⁷⁷.

A continuació s'explica el canvi, la transformació d'uns elements en altres: les molècules —les figures geomètriques— es rompen i s'agrupen de formes noves. La no uniformitat, la desigualtat és la causa d'aquests canvis. Aquesta desigualtat està produïda per:

—Els moviments de l'espai, la rotació periòdica, circular, que "*presiona así unos contra otros todos los elementos y no permite que quede ningún lugar vacío*"⁷⁸.

—Les propietats dinàmiques dels elements, que tendeixen al seu lloc natural: el foc es dirigeix a la capa més exterior, i la terra al centre; entre ambdós se situen l'aire i l'aigua.

Es a dir, cada element tendeix al seu lloc natural, però entre els intersticis que deixen els elements més grosos s'hi fiquen els petits pel procés de compressió de la rotació i la por al buit. El moviment, la no uniformitat, es perpetua així per la tendència dels elements al seu lloc que els és propi i per la impossibilitat del buit, "*que echa los cuerpos pequeños en los intersticios de los más grandes*"⁷⁹, impedit assolir llur propòsit.

El següent pas és l'explicació de les impressions i sensacions de l'home: com es produeixen, en què consisteixen... En aquest aspecte ja no hi entrarem, no interessa.

En síntesi, podem dir que el que caracteritza les coses, el que fa que siguin lo que són, aquella figura, aquella forma, és l'estructura dels seus triangles bàsics. Aquests són els principis, que s'agrupen en quatre formes bàsiques: *Tetraedre-Foc*, *Octaedre-Aire*, *Icosaedre-Aigua*, *Hexaedre-Terra*, que poden tenir diferents mides i mesclar-se, surgint noves estructures, nous elements secundaris. Així s'explica el canvi químic: el substracte del canvi són els triangles bàsics i es produeix per la pressió d'unes figures sobre les altres per impedir el buit. I, com diu Crombie⁸⁰, no ens podem demanar de què són aquests triangles, si són de foc, o d'aire,... Són, simplement, triangles. El món està ordenat segons el model etern perquè la geometria, els números, hi pertanyen —declaren veritats inmutables— i

(75) Timeo, 56c.

(76) Timeo, 57d.

(77) Timeo, 59c.

(78) Timeo 58b.

(79) Timeo, 58b.

(80) BERGUA: Op. cit., p 223.

són els principis als quals s'ajusta al món. Per això l'interès platònic per la matemàtica i el cartell de l'Acadèmia: "*Ningú entri aquí sense sebre geometria*"⁸¹.

Creació o recurs explicatiu?

L'estructura d'aquest treball segueix l'ordre cronològic de la creació del Cosmos. El primer apartat ha estat l'estudi de les coses que no havien sigut creades. Ara bé, Plató creia certament en aquest moment previ a la creació? O és només una manera d'explicar les coses?

Segons es desprèn del diàleg, sembla clar que sí hi creia en una fase precreativa, i així ho creuen Aristòtil i Crombie⁸². Però l'Acadèmia posterior a Plató (Proclo, Simplicí) va creure que era un simple recurs explicatiu (amb excepcions: Plutarc, i Atic), degut a les necessitats d'exposició, a fi de poder comprendre millor l'Univers, però sense suposar que hi hagués hagut un moment d'inici de l'existència del Cosmos. Coppleston s'inclina també cap aquesta creença, que per altra part era la comú en els temps de Plató (l'eternitat del món). Si fos així, el Demiurg quedaria reduït a "*un símbol de la Intel·ligència Operante en el món*"⁸³, i la seva separació del Món de les Idees no seria tan radical.

EL COSMOS

L'harmonització del cos i l'Anima

Una vegada organitzat el Caos, el déu va col·locar l'Anima en el centre del Cos del Món, i "*haciendo coincidir el punto medio del cuerpo y el punto medio del Alma, los armonizó*"⁸⁴ i "*hizo que se extendiera a través de todo el cuerpo y que llegara incluso más allá del cuerpo, y con ella envolvió el cuerpo*"⁸⁵.

Déu va donar ànima al cos perquè "*jamás podría surgir un Todo carente de inteligencia que fuera más bello que un Todo inteligente*"⁸⁶; li va donar així, la màxima bellesa –bondat– possible: "*totalmente homogéneo, igual en todas sus partes desde su centro, un cuerpo completo, perfecto, compuesto de cuerpos perfectos*"⁸⁷. Engloba la totalitat dels elements, no hi ha res fora d'ell; així no envellaix ni emmalalteix, no li manca res. És el Vivent perfecte perquè és autosuficient, "*se basta a sí mismo*"; per tant, la forma que

(81) Plató ja valorava la matemàtica com a mitjà per aprendre a captar les veritats absolutes, pel seu caràcter abstracte i no material, i també com a mètode deductiu aplicable a qualsevol branca del sebre: serveix per a demostrar. HULL: Op. cit., pp. 71-72, qualifica aquesta actitud de "gran pedanteria", i pensa que la seva influència posterior sobre la concepció de la matemàtica va ser "esterilizadora": pel misticisme que rodetja els números i per refusar les aplicacions pràctiques.

(82) BERGUA: Op. cit., p. 202.

(83) COPPLESTON: Op. cit., p. 252.

(84) Timeo, 36e.

(85) Timeo, 34b.

(86) Timeo, 30b.

(87) Timeo, 34b.

li correspon per afinitat, és també la perfecte, l'esfèrica (no necessita d'orguens de peus ni mans,...), *"la figura que contiene en sí todas las figuras posibles"*⁸⁸. I l'ànima no necessitarà res tampoc, es dedica a conèixer-se i estimar-se a sí mateix suficientment, essent així feliç, en el moviment perfecte, el circular: aquest moviment *"está principalmente relacionado con el entendimiento y la reflexión"*⁸⁹.

Aquest Vivent ha de ser còpia única del Vivent Perfecte *"en orden a que fuera semejante por su unidad "al Viviente Absoluto"*⁹⁰. És únic, tot sol dins la seva espècie, i engloba tots els altres vivents *"que son por naturaleza de la misma clase que él"*⁹¹, o sia, creats. D'aquesta forma, el Món de Plató és un món tancat.

Sobre aquests vivents, el déu va decidir, segons el model etern que *"este mundo debe igualmente contenerlo de la misma especie y en el mismo número"*⁹². N'hi ha de quatre espècies: els déus, els volàtils, els aquàtics i els terrestres. Els més importants són els déus —que sembla que s'identifiquen amb les estrelles—, ja que ajuden al déu a crear l'home: són els encarregats de donar-li l'ànima.

El Món de Plató resulta ser un Vivent únic, ja que es compona de cos i ànima. D'aquesta manera, el dualisme antropològic es correspon amb el dualisme cosmològic.

L'Astronomia

Amb l'harmonització de Cos i Anima, *"nacieron, por una parte, el cuerpo visible del Cielo, y por otra parte, el invisible, pero partícipe del cálculo y la armonía, el Alma"*⁹³.

L'astronomia s'ocupa dels moviments celestes; per tant, és una ciència preminent: els seus objectes són "simbòlics i estereotipats" (són esferes perfectes), els moviments que estudia estan governats per l'ànima, i per això *"manifiestan simplemente armonía"*⁹⁴. L'estudi de l'astronomia està, per tant, molt lligat al de l'ànima.

Recordem-ne alguns aspectes: l'esfericitat del Cosmos, els dos cercles, el de la Substància del Mateix i el de la de l'Altre, la divisió d'aquest cercle en set, segons les proporcions 1, 2, 3, 4, 8, 9 i 27, i que *"mandó a esos círculos que caminaran en sentido contrario los unos de los otros y quiso que tres de entre ellos se moviesen con una velocidad igual, y los otros cuatro con velocidades distintas a la vez entre sí y de la de los tres primeros, pero siempre según relaciones regulares"*⁹⁵.

Tot això és important tenir-ho en compte perquè *"una vez formado el cuerpo de cada uno de ellos (dels estels), el Dios los ha colocado en las siete órbitas que describe la sustan-*

(88) Timeo, 33b.

(89) Timeo, 34a.

(90) Timeo, 31b. És una rèplica a la pluralitat de mons dels atomistes.

(91) Timeo, 31a.

(92) Timeo, 39e.

(93) Timeo, 37a.

(94) CROMBIE: Op. cit., p. 236.

(95) Timeo, 36d.

cia de lo Otro”⁹⁶. D'aquesta manera l'astronomia mostrarà l'harmonia de l'ànima del món. Per tant, tots els cossos seran esfèrics i llurs moviments circulars.

Amb la qual cosa resulta que el Cosmos queda organitzat de la següent manera: és esfèric, i al centre s'hi troba la Terra/1; a continuació ve l'òrbita de la Lluna/2, la del Sol/3, la de Mercuri/4, la de Venus/8, la de Marte/9, i la de Saturno/27. Aquesta adjudicació sembla arbitrària, ja que no sabem si es refereix amb aquests nombres a la distància, al volum,... Per altra banda, hi ha el cercle exterior, què és el dominant; en ell s'hi situen les estrelles fixes.

Aquests cossos estan en moviment, el qual està en relació amb el Temps, segons Plató. El temps és *“una especie de imitación móvil de la eternidad (...) que progresa según las leyes de los números”*⁹⁷ que déu va fer perquè el Món fos encara més semblant al model. El temps, així, es vincula al canvi: és una concepció lineal en front del mite de l'etern retorn, del temps cíclic.

Dies i nits, mesos i estacions,... són la manera de midar el temps, i estan produïts pels moviments dels astres, els quals els defineixen i garanteixen la conservació per sempre del temps: *“El tiempo ha nacido con el Cielo, a fin de que, nacidos a una, se disuelvan también al mismo tiempo, si alguna vez se han de deshacer”*⁹⁸.

El moviment del Mateix *“viene a ser el del Ecuador celeste”*⁹⁹, i el de l'Altre, l'elíptica. El principal és el de l'exterior ja que determina els dies i nits. Els mesos depenen de la Lluna: quan *“recorrida su órbita alcanza al Sol”*¹⁰⁰, ha passat un mes. *“Cuando el Sol ha dado la vuelta a su círculo”*¹⁰¹, ha passat un any. L'any perfecte es dona *“cuando las ocho revoluciones, habiendo llegado a igualar sus velocidades, regresan al punto inicial”*¹⁰². Es un concepte teòric, ja que Plató no s'ha preocupat de midar realment si aquesta situació es dona, i cada quan.

Dels altres moviments —recordem que havia parlat de diferents sentits i velocitats en els cercles-òrbites— apenes en diu res. Per una part, explica un poc els moviments de la Lluna, el Sol, Mercuri i Venus. Dels altres, diu que *“quizás más adelante podremos, con tiempo suficiente, hacer sobre ellos una exposición adecuada”*¹⁰³, però es veu que no l'ha trobat a aquest temps que necessitava, perquè no en torna a parlar. Per una altra part, reconeix que per manca d'observació dels moviments dels estels errants, no s'ha pogut donar-els nom, són desconeguts, malgrat que *“también existe un Tiempo para estas revoluciones*

(96) Timeo, 38c.

(97) Timeo, 37d.

(98) Timeo, 38b.

(99) SAMARANCH: Op. cit., p. 32.

(100) Timeo, 39c.

(101) Timeo, 39c.

(102) Timeo, 39d.

(103) Timeo, 39d.

errantes, que alcanzan un número increíble y son maravillosamente variadas"¹⁰⁴. En qualsevol cas, l'estudi del Cel és possible gràcies a que déu ha fet que el Sol fos lluminós, à fi de que "*hubiera una medida visible de su lentitud y de su rapidez relativas*"¹⁰⁵.

La importància que Plató dona a l'astronomia no és de caire pràctic (calendaris...), ni màgic (predicció,...). No li interessa conèixer en detall els moviments que els estels descriuen. Simplement veu en els moviments celestes la manifestació de l'harmonia, que és el que cerca, per a fonamentar la racionalitat del Món.

CONCLUSIONS

El mètode científic

El mètode científic que Timeu segueix al llarg de l'obra és aquest:

- a) Observació astronòmica, que condueix a pensar que el món està ordenat racionalment.
- b) Distinguir el que produeix la raó del que no: els sers racionals i els moviments harmoniosos per una banda, i la necessitat i l'espai per l'altra.
- c) Investigar com actua la raó sobre els fets bruts per a aconseguir els seus propòsits, sabent que el resultat ha de ser el nostre món. Es a dir, s'han d'explicar els fenòmens naturals (i, per tant, s'han de conèixer), d'acord amb els fins de la raó.

Aquestes respostes hauran de ser versemblants, econòmiques (mecanisme explicatiu simple); però una vegada es cumplesquin aquestes condicions, les especulacions possibles seran múltiples.

Per tant, "*Platón no quería que tomáramos en serio todo el Timeo. El diálogo se ofrece como una ilustración concreta del tipo de descripción del mundo que Platón creía que debíamos buscar... No importa si la descripción de Timeo es insostenible en algunos casos siempre u cuando sirva para ejemplificar lo que sería necesario para presentar al mundo como un sistema satisfactorio racionalmente*"¹⁰⁶.

La racionalitat del món

Al cap i a la fi, idò, aquest és l'objectiu que Plató té al llarg de tota l'obra: mostrar la racionalitat del món (Crombie defineix el Timeu com a "manifest racionalista"). El món de Plató resulta ser racional en varis sentits:

- a) "*En primer lugar, el mundo contiene cosas en cuya existencia tiene interés la mente: almas, figuras regulares y "armoniosas", cuya expresión queda garantizada por la construcción en el alma de razones armoniosas*".
- b) "*En segundo lugar, el mundo se conforma al principio de imparcialidad, de acuerdo con el cual si hay que crear alguna criatura viviente, hay que crearlas a todas*".

(104) Timeo, 38e. Als planetes se'ls anomenava estels errants ja que a simple vista seguien una trajectòria circular. Plató creu que sí que la segueixen, ja que és necessari segons la seva racionalitat, i per explicar que encara que no ho sembli, ho són, monta aquesta teoria dels cercles i velocitats...

(106) CROMBIE: Op. cit., p. 230.

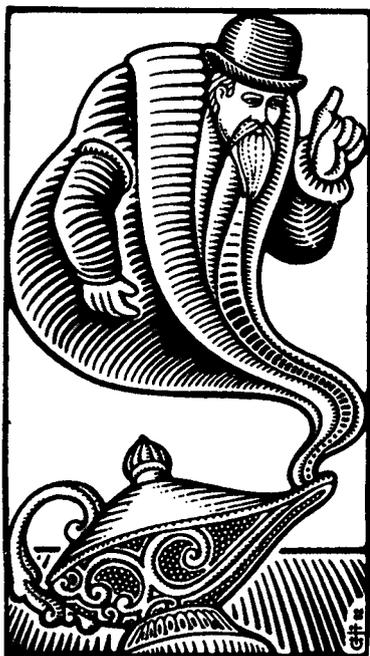
c) *“En tercer lugar, el mundo se conforma a todas las necesidades físico-matemáticas que pudiera haber”.*

d) *“En cuarto lugar, el diseño del Universo es tal, que con su movimiento da expresión externa simbólica a la doble existencia, unitaria y diversificada, que poseen los universales u objetos del pensamiento una vez determinado que se han de encarnar en múltiples particulares”*¹⁰⁷.

e) També és racional en un altre sentit: *“es el resultado inevitable del funcionamiento de una máquina eficiente”*¹⁰⁸. Tendeix a realitzar el millor, és a dir, les exigències de la raó, en un material donat. Així s'explica que la creació no sigui una cosa arbitrària, sinó necessària per a la perfecció de la raó.

(107) CROMBIE: Op. cit., p. 217.

(108) CROMBIE: Op. cit., p. 232.



LARREA Y LA VISION HEBRAICA DEL TIEMPO

CRISTOBAL SERRA

En distintas ocasiones, **Juan Larrea** ha dicho que su obra de ensayo era lo que más le interesaba, porque, según él, los libros de poesía eran los caminos que había tenido que pasar, para llegar a las conclusiones (que son sus libros en prosa). Por eso, queda manco **Larrea**, si sólo se conoce de él su faceta meramente poética.

La obra en prosa de **Larrea** no es un "bibelot" de la cultura, como pueda serlo la obra de **Ortega** o de **Valery**. No es un producto amable, como pueden ser éstos, y además el autor, a través de su obra, tan sólo persigue transmitir unas experiencias muy suyas, sin ánimo de buscar el renombre literario. Fijémonos que **Larrea** se negó a publicar durante mucho tiempo. Observemos lo poco que el hombre ibérico le conoce. De hecho, es más ignorado de lo que creemos. Es una dialéctica la suya que no entra en la conciencia popular. Al realista que en el fondo es el español, le suena a leyenda. Y es que realmente parece que estamos leyendo en él leyendas. Quiero con ello significar que para los más **Larrea** sigue siendo algo así como un iceberg que sólo deja ver una pequeña parte de su contenido total.

Larrea es importante por su singularísima calidad verbal, que nos conduce a un más allá en el reino de la palabra. Poeta de la Cultura, poeta del Verbo, del Advenimiento, su portentosa imaginación no anduvo enemistada con la cultura judeo-cristiana, sino que en ella prendió como en campo alucinado. (El campo alucinado de "*la Divina Comedia*" también prendió en ella). Así lo estimo y posiblemente compartan los lectores mi opinión. **Larrea**, subido sobre el escabel de su experiencia bio-poética, da testimonio del Ad-

venimiento del Espíritu; pero no lo hace en los términos literales del cristianismo medieval, sino en los propios de una nueva conciencia del *Ser*. Para los aferrados al sentido común, **Larrea** no pasa de ser un desplazado, como tantos otros, como sus antecesores tan queridos y estudiados por él: **De Maistre**, **Berdiaeff**, **Bloy**, **De Fiore**. Fijémonos que todos ellos se inspiraron en la historia profética de Israel. Observemos que el lenguaje apocalíptico de Daniel y de Juan es el de todos ellos, aunque a su hechura.

Sin embargo, en **Larrea** hay una *singularidad*. Desligado del Viejo continente, por sentir en las inmensas Américas inéditas el “foco de una cultura nueva”, alumbra la polis poética del mañana, sin desvivirse demasiado por lo inmediato que devora a los hombres como fieras. Ayer noche releía “*Corona Incaica*” y lo que dice allí de los muros de piedra nadie lo ha dicho en un estilo tan lapidario y poético a la vez. Allí, como en tantos libros, no se cansa de repetir que la Historia sólo puede comprenderse como es debido, mediante el espíritu poético, o sea, mediante el ejercicio adivinatorio de la Imaginación.

Sus conocimientos de las lenguas muertas le han hecho profundizar poéticamente en la cultura esencial de la cual venimos y a la que vamos: *La judeo-cristiana*.

Su concepción del israelismo llevará a **Larrea**, en “Singularidad del judeo-cristianismo”, a llenarse la boca con la escatología judeo-cristiana y a advertir a las retardatarias mentes anglosajonas donde radica el vicio mental de su archiconocido conservadurismo.

Para **Larrea**, el Espíritu creador no es propio de la cultura helénica, y menos de la hindú o de la china (a las que con la otra considera estáticas). Sólo este espíritu es propio de la cultura judeo cristiana. Y es más, en lo relativo al futuro de la humanidad, sólo esta cultura se sitúa por derecho propio en el campo “cualitativo”.

Su concepción del israelismo difiere de la que pueda haber tenido la Iglesia a lo largo de la historia. Reacia a las concepciones porveniristas, la Iglesia se aleja un tanto de **Larrea**, que es decididamente “milenarista”. Para él, tan embebido del profetismo del **Vidente de Patmos**, el Milenio es un concepto que, descartándolo, nos incapacita para entender la historia. **Larrea**, durante siete años de riguroso aislamiento en Norteamérica, recién acabada nuestra última guerra civil, bucea en el libro del **Vidente**, y allí encuentra la clave de la civilización, la verdadera realidad histórica que yace oculta bajo las extrañísimas figuras de ese libro tan mal interpretado (desde el siglo II) que se denomina *Apocalipsis de San Juan*. **Larrea** ve tantas cosas en él que llega a escribir: “*Descartar su cuerpo de figuras como carente de valor en el estudio acerca del sentido de la historia, es un ultraje inferido a la naturaleza humana, dando por sentado que ésta se reduce al homo faber...*”

En “*Rendición de Espíritu*”, ve **Larrea** como el águila del Apocalipsis se advierte vinculada al mito español de Santiago Apóstol. Así dice gráficamente: parece haberse traído por las plumas expresamente *ad hoc*. Está segurísimo del destino milenarista de España porque:

- a) Los mahometanos son arrojados del territorio peninsular y el número 666 = Bestia que materializa la fuerza.
- b) Se suceden en España las etapas apocalípticas: vencimiento de la Bestia y descubrimiento de la universalidad cifrada en el Nuevo Mundo.
- c) En España se realiza la *Unidad*. España se desprendió de los dos elementos de la dualidad del mundo de Abraham: moros y judíos.

Cuando este conjunto solidario de hechos se realiza, el escudo de los Reyes Católicos ostenta, no menos sintomáticamente, el águila del Apocalipsis, que implica el fin de la multiplicidad babilónica con su confusión lingüística. Una sola lengua nacional reina desde entonces, el Verbo de la Unidad, el castellano.

Todo esto y mucho más se encuentra subrayado en la *"Religión del Lenguaje Español"*.

Para **Larrea**, años claves son el 1492 y el 1936, momento del estallido de la Guerra Civil. **Lorca**, en 1936, 444 años después del rescate de la ciudad simbólica de Granada, será turbiamente asesinado. Allí en Granada, en su Granada natal, ciudad del pasado, de gitanos y clerecía. Con la guerra de España del 1936 se manifestó el sentido profético de **Larrea**. Ningún español supo dar a aquella contienda el sentido que él le ha otorgado.

Aquella guerra es un fenómeno misterioso, como misterioso es todo lo apocalíptico.

Larrea le ha atribuído tal importancia apocalíptica, que ésta ha parecido exagerada a los espíritus superficiales. La guerra civil española forma parte del misterioso orden que **Larrea** escudriña, siempre en vigilia de valores.

Más que ningún otro escritor español del exilio, ha dado a comprender al mundo (aunque éste a decir verdad no le ha hecho demasiado caso) que en la reciente deshegemocratización de Europa y en la transfiguración del mundo, un papel singularísimo ha sido encomendado a España.

Téngase en cuenta que para **Larrea** tan apocalíptico es Hitler, como el Cardenal Gomá o el Cardenal Pacelli, entonces Secretario de Estado (26 de febrero del 1936).

Larrea trabaja, asistido siempre por una intuición apasionada, de signo milenarista, y está seguro, sin petulancia, que sus predicciones se darán. De hecho, se dan, para quién sepa leer los signos de los tiempos.

Sus dos libros capitales, *"Rendición de Espíritu"* y *"La Espada de la Paloma"*, no se explican sin el Apocalipsis, y menos sin España y la última guerra civil. *"La Espada de la Paloma"* es de todas sus obras, la que más vínculos tiene con el poema del visionario de Patmos. Al convertírsele su interpretación en hallazgo y en clave, **Larrea** piensa haber tocado con el dedo en el cielo. Considera que las conclusiones a que ha llegado son el acontecimiento más importante de su vida. Asombrado de los resultados alcanzados, se lo hace saber a Luciana, su hija, que había de morir en trágico accidente. Un poeta de hoy, **Felipe Daniel Obarrio**, albacea de la obra larreana, ha escrito acerca del enigma de esta hija de **Larrea**, tronchada en la flor de la vida por un accidente de aviación:

*"Una niña abrió entonces en la tierra peruana
Sus ojos encendidos y llamóse Luciana.
Su nombre estaba escrito en un árbol llameante
Por la mano profética y amorosa del Dante"*.

En *"La Espada de la Paloma"*, obra escrita a vuela pluma, febricitante, hallamos el examen más a fondo que hasta hoy se ha escrito del milenarismo apocalíptico, en su relación con la Sophia o sabiduría del poeta alemán **Novalis**, con la que Luciana se sentía afín. En la sección central de este libro explora el texto del *Apocalipsis*, en un estudio que combina una imaginación libérrima con una erudición verdaderamente asombrosa.

Aquí queda manifiesta la importancia del Milenio como idea motriz de la historia. Sabemos por ese libro que, sin esa idea que trajo el **Vidente de Patmos**, inscrita por lo demás en toda la corriente judía, falta el dinamismo, que no cabe en la mente hindú.

Para el orientalizante, la India no dejará de ser nunca el laboratorio de la espiritualidad viva. En cambio, para el escritor vasco —viveza sólo la tiene lo judeo— cristiano bien entendido.

El Milenio es, en los textos larreanos, una idea-símbolo originada por un sentimiento de finalidad. Vamos, que este mundo está muy maltrecho, muy averiado y un nuevo comienzo ha de venir. La historia terráquea, pues, tiene un sentido trascendental.

Ante este sublime profetizar, ante esta situación que un día ha de acabarse, se me dirá que huelga la acción del hombre, y que lo mejor es dejar hacer, dejar pasar. Pues no, porque, según el sentir de **Larrea**, la historia va hacia su fin para un nuevo comienzo. Subrayemos eso. No es el acabóse, el finiquito, que fue el coco de pretéritas edades. Vamos hacia el fin del ciclo psicosomático en que aún vivimos, ebrios de razón filosófica, segmentados del Todo. Por eso, **Larrea** gustaba de repetir el verso de **Vallejo**:

*(Oh, unidad excelsa! oh, lo que es uno por todos!
Amor contra el espacio y contra el tiempo).*

Ustedes (los que me leyeren) me dirán que esto no es enteramente nuevo. Naturalmente, nuevo del todo no es, porque, como antes ya dije, existe una visión hebraica del tiempo, y a ésta siempre se remitió **Larrea**.

Para la visión hebraica, el Tiempo no es un retorno perpetuo de los mismos acontecimientos, sino una flecha que avanza, empujada por un impulso invencible y que, en un determinado momento, se precipitará sobre una diana. El tiempo (para el profetismo hebreo) es, pues, dinámico, dirigido. Y por otra parte va a terminar en un momento dado, cuando se realice lo que los judíos creyentes llaman el mesianismo. Con la llegada del Mesías la flecha alcanzará su diana y todo deberá pararse.

Con esta visión y la más matizada aún del *Apocalipsis* (por pertenecer ya al profetismo judeocristiano) sabemos que los hombres se hallan metidos en el tiempo de manera paradójica: crucificados en un punto, arrastrados hacia un futuro “suprareal” e incognoscible. Gracias a esta noticia, no podemos contentarnos con la visión corriente de la historia ya sea ésta común o científica. Hay que ampliar la noción para que la historia deje de ser exclusivamente la ciencia de lo que ha sido.

Hagamos más hincapié sobre las aportaciones de los judíos al mundo, y resumámoslas en una: la afirmación de que el Eterno está presente en la Historia. Los cristianos no añaden mucho más, pero sí afirman que Jesús es el centro de toda la historia. Para el cristiano la historia se encamina hacia el hecho de la 2ª Venida y parte de la 1ª Venida de Cristo. El cristiano, lo confiese o no, ve la historia como proceso cruento y catastrófico, en el que existe la libertad para el mal, para las tinieblas. Esta concepción de la historia como tragedia es extraña a la conciencia griega y arranca indudablemente de la concepción hebrea.

De este modo, pensadores judíos y cristianos, por su concepción profética de la historia han dado a conocer que el proceso histórico tiene un sentido. Esta idea ha influido en la mente occidental.

Larrea ha podido escribir que *“cuanto en la historia tiene movimiento, intención y esperanza, es milenarista a su manera”*. Todos los sistemas se sirven del Milenio para jugar su carambola. Cuando, por ejemplo, pretende el socialismo instaurar una sociedad nueva, se inscribe dentro de los límites del Milenio, una de cuyas promesas es la instauración de la Nueva Jerusalem o ciudad universal.

Si leemos el evangelio de **Juan** (16, 11), sabemos que el Príncipe de este mundo está condenado. Por lo tanto, la historia no es sólo un proceso que llegará a un último acto en que todo será juzgado, sino que la historia es ya este juicio que se está haciendo. La historia está como en tensión en orden al juicio universal. Es profundo el pensamiento de **Hegel**: "*La historia del mundo es el juicio del mundo*". Por eso, podemos preguntarnos si toda parcela de la historia, en la medida en la que tiende a su fin, no es un apocalipsis virtual.

Y eso es lo que **Larrea** supo como nadie de nuestra época contestar: Cumpliendo con su autoprofecía de su poema "*Evasión*":

*Finis Terre la
soledad del abismo
Aun más allá
Aún tengo que huir de mí mismo*

Se aleja de la Europa surrealista, engréda en su papel de protagonista de la historia. **Larrea** se siente impulsado a salir de aquella geografía terrible, ya preparada para servir de decorado a la tragedia que se avecinaba. Atrás, como en carnavalesco y onírico baile de máscaras, quedaban danzando, dándose las manos, André Breton y Adolfo Hitler, Chamberlain y el fantasma pobre y patético de Chaplin, el mandibular César romano y el Vicario divino que saludaba al César como al hombre enviado por la Providencia (Pío XI, discurso de diciembre de 1926):

Y al alejarse de esta Europa agonizante que se aprestaba a "rendir su espíritu" en el apocalíptico diluvio de fuego cuya inminencia se respiraba, inicia **Larrea** la ruptura. Descubre lo que **Novalis** había dicho: "*El Amor es el fin del universo, el Amén de la historia universal*".

El Advenimiento del Amor, esa energía unificante del universo que **Juan** identifica con Dios en su epístola, ha sido el Nuevo Mundo que **Larrea** vino a descubrir, tras su periplo ultraeuropeo por los laberintos de la mente, a partir de su primer viaje a Perú, en 1930.

Acto seguido llegaría el desencadenamiento de los sucesos cruciales de este siglo, a los que de forma misteriosa se encuentra ligada la experiencia de **Juan Larrea**:

- a) Nacimiento pacífico de la república española.
- b) Aniquilamiento tremendo y fatal de la misma, cuya triste empresa gozó de la complicidad del Viejo Mundo.

No es extraño, pues, que el pensamiento de **Larrea**, su cosmovisión, su teoría de la historia, arranquen del nacimiento y muerte de la República española. Es la sangre de Hispania fecunda, cantada por **Rubén**, las trágicas jornadas hispánicas, las que le convierten en historiador-poeta. La poesía de **Cesar Vallejo** en "*España, aparta de mí este cáliz*" es el otro fruto hermano, de la misma vendimia. De igual cepa es la poesía fulminante de **León Felipe**, para quién el libro de cabecera era la "*Espada de la paloma*".

*¡Toda la sangre de España
por una gota de luz!
Toda la sangre de España... por el
destino del Hombre!*

exclamaba la voz enajenada, por la indignación y el dolor, de uno de los poetas españoles que más cerca estaban de **Larrea**.

Hay una idea central (como dijimos) que debe quedar bien grabada, si queremos abrirnos a la esencia de la Realidad: que la historia no es ningún *iterativo retorno eterno*, como propuso la antigüedad clásica y creyó el nihilismo desesperado y existencialista de **Nietzsche**, sino que se mueve desde un origen hacia un fin. Todo en la vida es creación teleológica, creación providencial, impulsada por ley misteriosa, que a la razón escapa. La guardan recóndita los mecanismos de la naturaleza, como esa semilla diminuta que ya contiene el futuro esplendor del árbol.

El cristianismo, a través del cálamo de Pablo, propuso "el hombre nuevo". Hombre nuevo y Mundo nuevo, frutos de la misma heredad judeocristiana, dominaron también en el mundo poético cultural de **Larrea**.

Digamos, para ser más precisos, que, según el visionario vasco, la Cultura ha venido evolucionando, desde el Asia paterna, mediante los 20 siglos del Mundo del Hijo, o antítesis europea de aquella tesis oriental, en una dramática búsqueda de la síntesis, para llegar al Mundo Nuevo del Espíritu. Según **Larrea**, este mundo advino a los ojos de **Colón** en su forma física, con las formas palomarias o aquilinas de América, el continente no sin razón llamado desde entonces "Nuevo Mundo". De **Colón** se conoce, hacia 1500, esta frase sugestiva:

"... del nuevo cielo y tierra de que decía nuestro Señor en el Apocalipse, después de dicho por boca de Isaías, me hizo dello mensajero y amostró el cual parte".

No se me oculta que simplificaciones de este género no suelen convencer de inmediato al hombre lógico, pero, en el orden de los valores que trascienden la superficie cotidiana, los acontecimientos históricos adquieren categoría de símbolo. Ya lo decía **Rubén Darío**, verdadero profeta y visionario de este tiempo:

"Es incidencia la historia. Nuestro destino supremo está más allá del rumbo que marcan fugaces las épocas, y Palenque y la Atlántida no son más que momentos soberbios con que puntúa Dios los versos de su augusto Poema".

Por lo general, los hombres sensatos y "realistas", inmersos en los problemas que a la humanidad atosigan, suelen repetir con aires de suficiencia esta frase acerca del poeta: está en las nubes. Para tales hombres la realidad es un mundo acotado, donde asienta su imperio, por lo general esclavizante, el anecdotario sociopolítico, con su cortejo de ambiciones, pasiones y malicias.

No. El sentido de la verdadera Realidad es otro. Estamos desde siempre (como ya dijimos al principio) viviendo en el misterio que se encamina hacia su revelación.

Pero sólo ahora, tras la experiencia reveladora del drama español, que vino a preceder el ocaso de la hegemonía europea, y abrió de esta suerte la balbuciente universalidad —omega de la aventura histórica— el hombre empieza a estar en condiciones de comenzar a ver la realidad profunda.

Larrea bien que insiste en que nos encontramos en las vísperas del Advenimiento del Ser que somos. En eso coincide con el grito de "Ven" que clamaba **Rubén Darío**, seguro

de que nuestro siglo —eléctrico y ensimismado— vería venir Aquél que fue anunciado por Juan, el de suaves cabellos.

Del conjunto de los escritos larreanos se desprende que tanto España, como Hispanoamérica, y tras ellas el resto total de las Culturas, tendrán que volver los ojos a los torrentes de auténtica pasión de la sangre de Hispania fecunda. No con el ánimo de reabrir viejas heridas y enconos, sino para encontrar —por su mediación— por fin la Unidad amorosa que a todos nos atañe, el Ser infinito que somos, cuyo advenimiento ya despunta en el horizonte matinal de la historia.

Desde la atalaya de nuestros días confusos, nos es dado ver la inminencia de la universalidad a nivel material. La tierra (esto no por dicho es menos cierto) se está achicando con el influjo maravilloso de las máquinas y de la tecnología. El cientificismo, hijo legítimo de Occidente, ha cumplido su tarea.

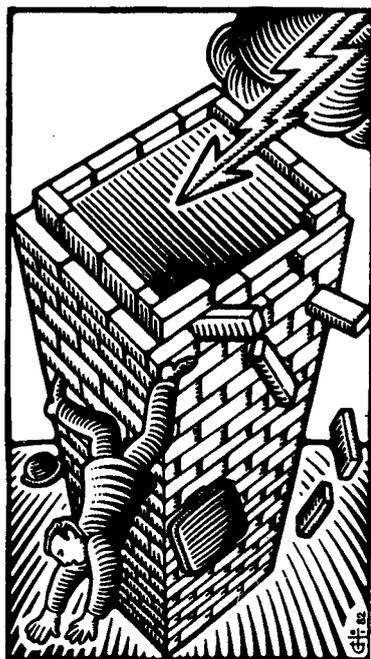
¡Que inventen ellos!, decía **Unamuno**, como si sospechara que al destino español no le estaba reservada la función “cuantitativa” y sí la otra: la cualitativa. Si los otros pueblos aportaron sus genios “cuantitativos”, sus aptitudes racionales, prácticas, parece que España que tantas culturas acogió y vio pasar —*romanismo, israelismo, islamismo, cristianismo*— está madura, tras el martirio del pueblo español, para alumbrar lo cualitativo, para dar nacimiento a la nueva cultura universal que venga a humanizar a los mecanismos sociológicos, industriales, políticos, tan huérfanos de espíritu. La situación, si no igual, es semejante a la de las fieras paradisíacas que aguardan que Adán (el hombre-tierra, es otra metáfora de **Larrea**) las sople con el verbo o palabra universal, que las solidarice con las luminosidades de la bondad, la piedad, la libertad, en fin, el Amor.

Ese dulce Amor que impregna el Paraíso que la intuición profética de **Dante** situó en América, la tierra antípoda de Judea, intuición de la que se percató **Rubén Darío**, quien en “*La Salutación al Aguila*”, decía:

*“Muy bien llegada seas a la tierra pujante y ubérrima,
sobre la cual la Cruz del Sur está, que miró Dante
cuando, siendo Mesías, impulsó en su intuición sus bajeles
que antes que los del sumo Cristóbal supieron nuestro cielo”.*

Pues, vean ustedes lo que son las cosas. En este mundo de falsos valores, **Larrea** murió oscuramente. Como ha escrito su albacea, el poeta **Obarrio**, ningún teletipo se hizo eco de la infausta noticia, que tenía por protagonista a uno de los cerebros más lúcidos, robustos y penetrantes del planeta. Ninguna guardia de corps académica se sintió obligada a rendir los postreros honores al infatigable pensador, que traspuso, con impresionante audacia, las fronteras del conocimiento. Ninguna caravana de hombres y mujeres conmovida por la noticia, se apresuró a dar público testimonio de admiración y respeto por la irrepetible personalidad de quién, a través de su obra, abrió un sentido *esperanzado* de la vida.

No es extraño este silencio póstumo, ya que el silencio acompañó su vida y su obra. Este hombre grande, que llevó al máximo la tensión del espíritu, vivió prácticamente ignorado. Qué pocos siempre le citaron, qué pocos comentaron o discutieron sus atrevidos puntos de vista...



LA CARTOGRAFIA MALLORQUINA Y LA POLEMICA DE SU LITERATURA

JOSE CARLOS CASASAYAS TALENS

Considerar la ciencia como parte de un proceso histórico cuyas variables son la integración de sus diversas facetas y la acumulación sobre todo conocimiento anterior, puede resultar aleccionador. Pero concebir la cartografía mallorquina bajo sus estrictos presupuestos históricos y geográficos (remontándonos al 2º milenio a Cto.) puede parecer pretencioso. Los detractores del historicismo científico disculparán este enfoque justificándolo por la autoría del mismo e incidiendo en su carácter neófito y profano. Si bien es cierto que para tratar un tema hay que conocerlo a fondo, el análisis de lo globalizador lo consideramos esencial. Si el cientifismo visceral degenera en un “*contar las técnicas*” sin perspectiva histórica, el historicismo radical pervierte la propia naturaleza de la Ciencia convertida en un anecdotario de nombres e inventos cuyo único fin es satisfacer la curiosidad del bicho y su método la acientificidad.

Estas dos tendencias se manifiestan en nuestra historia y contribuyen a desprestigiarla. La cartografía mallorquina es uno de nuestros temas que mayor literatura han aportado, tanto de escritores autóctonos como extranjeros. La pretendida originalidad de las cartas náuticas y la intempestiva polémica de su origen encendieron las pasiones ya antes del siglo XIX, desde toda la Edad Moderna hasta la Ilustración, recogida y mitificada por la oratoria ochocentista. En este momento se delimitarán las posturas —antagónicas—, se perfilarán las interpretaciones, y lo más importante, se comprenderá y acertará a definir la cartografía mallorquina como una reivindicación de lo singular de nuestras islas. Este

resurgir nacionalista se hará efectivo en el siglo XIX, gracias al bagaje cultural de sus intelectuales. Todo estará justificado para la retórica y el romanticismo, y la historia se convertirá en instrumento para conseguir esos fines. Así, Furió ¹ concebirá con muy poco rigor a Raimundo Lulio como el primer sabio de la Ciencia moderna al *“regalar a la navegación el descubrimiento de la aguja de marear”*. Y añade: *“esa gloria que falsamente han querido atribuirse naciones extrañas...”*. No es menester añadir que las posturas de Furió contienen fuertes dosis de intransigencia xenófoba y se nutren de los elementos más exaltados de aquella primera burguesía provinciana que aborda el pasado amoldándolo al orgullo de clase.

Los escritos apologéticos de Furió se diluyen forzosamente en la sociedad mallorquina sin ninguna trascendencia al exterior; en cambio, Ochoa ² y Fernández de Navarrete ³ realizan una labor más positiva catalogando e imprimiendo los mapas que existen dentro de nuestras fronteras. En el extranjero, el interés por la náutica favorece el estudio e investigación de las técnicas de navegación, y Tastu y D’Avezac impulsan a mediados de siglo el análisis de las cartas legadas al extranjero. Se produce en la primera mitad del siglo XIX el primer intento unificador de descubrir la autenticidad de esas cartas, fomentado no sólo por españoles, sino también por franceses, aprovechando que la joya cartográfica más preciada estuviese depositada en la Biblioteca Real de París ⁴. Los estudios del Vizconde de Santarem preludian lo que será el máximo exponente del resurgir de las letras lusitanas otorgando a Portugal un lugar prioritario en la evolución de la cartografía medieval.

Si a mediados del siglo XIX surgen los primeros ensayos serios sobre cartografía medieval, son estos bisoños estudios los que caen en los errores que después tanto costaron corregir. La opinión de relevantes autores, considerada como dogmas inmutables (Humboldt), estimulará la divulgación de ideas falsas y preconcebidas, sin que sus contemporáneos supieran corregir estas desviaciones. La ignorancia del proceso científico peninsular, la escasez de monografías y la falta de investigaciones más profundas ha dado pie a la frágil solidez de muchos estudios. El mismo Navarrete ⁵ origina la primera distorsión entre el objeto cartográfico y su interpretación al infravalorar los conocimientos náuticos catalanes en la Baja Edad Media, y por consiguiente, su primacía marítima a nivel mundial. En cambio, primero Santarem y después Bensaude otorgarán a Portugal un lugar prioritario en las aportaciones a la Ciencia moderna. Nace así la semilla de la polémica que será defendida con tanto ardor por la segunda generación de apologistas.

- (1) Antonio FURIO, en *“Memoria histórica sobre los adelantos que la Cosmografía y la Náutica hicieron en Europa desde los tiempos más remotos hasta el siglo XIV en que trazó los primeros fundamentos hidrográficos el piloto mallorquín Jaime Ferrer”*, Palma 1843.
- (2) Eugenio de OCHOA, en el *“Catálogo razonado de los manuscritos españoles existentes en la Biblioteca Real de París”*, París 1844.
- (3) Martín FERNANDEZ de NAVARRETE en *“Disertación sobre la historia de la Náutica y de las ciencias matemáticas que han contribuido a sus progresos entre los españoles”*. Madrid 1846.
- (4) Jean BUCHON y J. TASTU, en *“Notice d’un atlas en langue catalane manuscrit de l’an 1375 conservé parmi les manuscrits de la Bibliothèque Royale sous le n° 6816”*, 1848.
- (5) FERNANDEZ de NAVARRETE, en *“Biblioteca Marítima española”*, Madrid 1851.

Es a finales de siglo cuando se realizan las síntesis más logradas sobre cartografía, teniendo cabida en ellas a la segunda generación de escritores románticos y nacionalistas. Se resuelven desde una óptica cercana los problemas de los orígenes, las técnicas de navegación, los medios..., como reflejo de un sentimiento colectivo nacional. Lo irracional, lo emotivo del asunto no será más que una concesión al momento, ya que los escritores de la época comprendieron rápidamente —pese a los errores, los plagios encubiertos y la parcialidad—, la relación establecida entre cartografía y navegación con lo económico, militar y estratégico de las islas. Es dudoso que se concibiera aquí espontáneamente tal razonamiento, sin menospreciar a nadie, ya que hasta entonces el análisis histórico se abordaba bajo presupuestos diplomáticos, míticos, e incluso teológicos o bíblicos. Seguramente este pensamiento fue importado, primero por contacto europeo y segundo mediante la entrada a discusión de Nordenskjöld ⁶, Hamy ⁷ y Wagner ⁸ que inducen a considerar la cartografía mallorquina como la primera en línea cronológica con las demás. Estos tres autores, además de apoyar la versión autóctona sobre el nacimiento de la cartografía bajomedieval, ampliaron la extensión de la polémica que alcanzó un eco internacional. En ésta participarán franceses, alemanes, portugueses y sobre todo italianos, que ven reducida su posición antaño indiscutible frente a las pretensiones mallorquinistas. El enfrentamiento dialéctico engendrado en el siglo pasado acabó por convertirse en una mera sordina entre espectadores que ya no participaban en el núcleo argumental. García Camarero ⁹ descubrirá los auténticos móviles ideológicos de los polemistas y negará el carácter prioritario de las cuestiones aducidas. Sólo muy avanzado el siglo XX se comprenderá lo absurdo de tales opiniones resolviéndose la crisis en que había caído el estudio sobre las técnicas y la navegación en la Baja Edad Media.

Por parte mallorquina, Gómez Imaz, Gabriel Llabrés, Fernández Duró, Miguel Bonet y Antonio Blazquez heredan la óptica de Nordenskjöld y Hamy. Ellos establecen las bases para el análisis de la cartografía sin evitar a veces sus prejuicios científicos. Gómez Imaz ¹⁰ mantendrá la total identidad luliana en la impronta del atlas citado y la primacía económica de Mallorca apoyada por los catalanes. Fernández Duró ¹¹ avanzará el proyecto

- (6) A.D. NORDENSKJÖLD, en *“Periplus. An essay of the early history of charts and sailing-directions”*, Stokolm 1897, abrió una polémica que aún no se ha cerrado, porque no ha sido posible aclarar de manera definitiva el problema de la aparición de las primeras cartas náuticas.
- (7) Ernest Theodore HAMY, en sus obras *“Les origines de la cartographie de l’Europe septentrionale”*, París 1888, y en *“Cresques lo jueu. Note sur un géographe juif catalan de la fin du XIV siècle”*, París 1891, manifiesta que hasta el siglo XIII el Occidente mediterráneo fue dominio catalanoaragonés, rechazando la pretendida supremacía marítima de las repúblicas italianas.
- (8) Hermann WAGNER, en *“Leitfaden durch den Entwicklungsgang du See-Karten von XIII-XVIII Jahrhundert”*, Bremen 1895.
- (9) Ernesto GARCIA CAMARERO, en *“La escuela Cartográfica de Mallorca”*, Madrid 1960.
- (10) José GOMEZ IMAZ, en *“Monografía de una carta hidrográfica del mallorquin Gabriel Valseca”*, Madrid 1892.
- (11) Cesáreo FERNANDEZ DURO, en *“Los cartógrafos mallorquines Angelino Dulcert y Jafuda Cresques”*, Madrid 1891.

de latinización de Dulcert en Dalorto, evidenciado en su origen mallorquín. **Blazquez**¹² exagerará la supremacía político militar aragonesa realizando una lectura muy poco ortodoxa de sus fuentes. Este autor supone el inicio del resquebrajamiento de todo el montaje y el aislamiento de los aspectos que se creían más importantes, aunque una revisión total no se realizará hasta bastantes años después.

A nivel europeo, tanto Portugal como Italia participan por derecho propio en la polémica, aunque el primero se reserva un papel menos exaltado que el de sus antagonistas. Si Morel-Fatio realiza un estudio aséptico de los códices encontrados¹³, Bertelli o Desmoni toman una actitud más enconada invocando a los próceres del nacionalismo italiano. También participan franceses y alemanes en las discusiones, generalmente enfrentados en polos opuestos. Si La Roncière, Malte-Brun,... se ponen al lado de los mallorquinistas, los alemanes Fisher y Krestchmer apoyaron las tesis contrarias. Quizá, las noticias encontradas por **La Roncière**¹⁴ sobre Benedetto Zaccaria, almirante genovés, que trata sobre la construcción de portulanos a mediados del siglo XIII, den a esta república la primacía del origen, aunque también Ramón Llull nos narra que las cartas eran empleadas en esa época en Mallorca¹⁵. A finales del siglo XIX asistimos a la internacionalización de los debates que habían desbordado las fronteras por las exageradas dimensiones de la polémica.

Conclusión: el siglo XIX representa un exacerbado nacionalismo que reclama su propia personalidad histórica reivindicando parte de su pasado. Cualquier método u opinión será válido para alcanzar dicho fin. Este ensayo, en el apartado de la cartografía, consistirá en el primer intento de inyectar rigor científico a los estudios históricos mediante un análisis exhaustivo del tema y una formulación de los resultados. La mayoría de las conclusiones serán incorrectas por múltiples causas: la obcecación de los escritores involucrados y su xenofobia, la negativa a valorar las conclusiones de otras corrientes que no se amoldaran al esquema prefijado, los errores y las incoherencias de método,... Sin embargo, sus trabajos fomentaron el interés por la cartografía por la multiplicación de los estudios y por la búsqueda de nuevos enfoques. La competencia a la que estaban sujetos los autores estimularán las vías que desembocarán en la revisión global realizada en el siglo XX.

En este siglo, la polémica generada cede frente a nuevos planteamientos más realistas, aunque el proceso de cambio resulte lento. Incluso avanzado el siglo, encontraremos autores anquilosados que insisten en los eternos problemas que quedaron sin resolver sin que su pensamiento haya sufrido ninguna evolución, y que por supuesto, su aporta-

(12) Antonio BLAZQUEZ, en *"Estudio acerca de la cartografía española en la Edad Media acompañado de varios mapas"*, Madrid 1906.

(13) Alfred MOREL-FATIO, en el *"Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais"*, París 1892.

(14) Charles de LE RONCIERE, en *"Conference sur l'origine et evolution de la Cartographie Catalane"*, Madrid 1930.

(15) El sabio mallorquín menciona en *"Fénix de las Maravillas del Orbe"* que antes de 1286 catalanes y mallorquines se servían de cartas de navegar, y en Mallorca se construían instrumentos destinados a determinar el tiempo y la altura de los astros a bordo de los navíos.

ción fue prácticamente nula. Otros, como el erudito padre Llompart, partiendo de posiciones doctrinales y conservadoras, confieren a sus estudios soluciones originales y satisfactorias. Pero en general, la visión sobre los cartógrafos mallorquines cambia como cambian los métodos de la Ciencia moderna.

Ispizua¹⁶, realizador de una de las primeras síntesis sobre cartografía más gratificantes, logra conciliar dos factores en principio antagónicos: la larga tradición historiográfica del siglo XIX y la modernidad que la época imponía. El hecho de fijar el origen de la cartografía en Mallorca no es más que una herencia del pasado, ya que sus argumentos están tamizados por el irreductible nacionalismo de sus predecesores. Este autor abre una época nueva, como Blazquez cierra una antigua.

El tema que había centralizado todos los debates quedó desplazado rápidamente. Si Nordenskjöld había inaugurado la polémica subrayando el elemento de la unidad de escala como el factor discerniente del origen de las cartas náuticas (la lengua catalana era la unidad de medida), García Camarero señalará que es más apreciable tratar el desarrollo científico y técnico de los medios de navegación, en particular la "*carta de marear*", como expresión de la voluntad de supervivencia de un pueblo mariner. Ya **Bagrow**¹⁷ pocos años antes había centrado correctamente el problema y **Sarton**¹⁸ propugnaba un origen independiente y acompasado de las distintas escuelas náuticas del Mediterráneo. De hecho, el problema de los orígenes de la cartografía medieval, como indica **Vernet**¹⁹, ha sido desfasado y adulterado, confundiendo nacimiento con importancia. Actualmente, se tiende a indagar las posibles conexiones de linaje o de estirpe que emparente a los cartógrafos con ésta o aquella escuela²⁰, o incluso a descubrir las características tanto formales como de contenido para enlazarlo con un tronco o escuela más apropiado.

Otro de los conceptos heredados del romanticismo y que están siendo revisados es la aplicación del término "*escuela*" al conjunto de los cartógrafos mallorquines que coincidieron durante los siglos pertinentes. Incluso García Camarero publica en 1959 un libro titulado "*La Escuela Cartográfica de Mallorca*", aunque el uso del término simplifique la relación que se establecía entre las distintas escuelas (Sevilla, Sagres, Génova, etc.). Este ejemplo significa una diferenciación sólo espacial, sin referencia a ningún trasfondo connotativo especial.

(16) Segundo de ISPIZUA, en "*Historia de la Geografía y de la Cosmografía en las Edades Antigua y Media con relación a los grandes descubrimientos marítimos realizados en los siglos XV y XVI por españoles y portugueses*", Madrid 1922-26.

(17) Leo BAGROW, en "*The origin of medieval portolans*", Amsterdam 1955.

(18) SARTON, I.H.S., vol. II.

(19) Juan VERNET, en "*Influencias musulmanas en el origen de la cartografía náutica*", Barcelona 1979.

(20) La controversia sobre la nacionalidad de Angelino Dulcert todavía no ha sido solventada. Si M. Marcel y Hamy juzgan su mapamundi como prototipo de los siguientes formados en la escuela mallorquina, Amat di San Filippo reivindica para Italia la personalidad del autor y de la carta. La abundancia en Italia de su nombre de pila y la latinización de Dulcert en Dalorto o Dulceri en otros documentos acreditan su origen genovés. Pero Llabrés señala que no existe una marcada tendencia a italianizar la topografía del contorno.

Tal como se utiliza más a menudo, el término escuela tiene dos acepciones: conjunto de medios técnicos navales que mantienen un nexo de unión orgánica mediante unos objetivos concretos: el diseño o dibujo de la costa con fines náuticos; y también experiencia mecánica para adquirir destreza en el manejo de los aparatos y en la confección de mapas con objeto de aprovechamiento científico.

Es indiscutible negar que la primera acepción de su significado sea aplicable a los cartógrafos mallorquines; el rol de nombres, localizaciones y cartas que todo estudioso del tema debe conocer lo confirman. La segunda acepción es más obtusa, pero más tajante. No es necesario recordar el continuo rodaje de marinos y navegantes que trabajaban en Mallorca, siendo admirados por reyes de naciones vecinas (Enrique IV). Las realizaciones cartográficas, que nacen de un patrón o molde común, se van perfeccionando progresivamente al costado de los descubrimientos y de los adelantos técnicos que permiten una medición mejor. La cúspide de ese enriquecimiento técnico corresponde a la carta de **Gabriel Valseca** (1439), que observa unas dimensiones casi idénticas si lo comparamos con el perfil de un mapa actual ²¹.

El peligro de este planteamiento estriba en aceptar la noción actual y moderna sin tener en cuenta una proyección histórica necesaria para enlazar directamente con el pensamiento de los cartógrafos y dilucidar si éstos tenían conciencia de escuela, sin ser un añadido posterior. Lo atrayente sería demostrar los vínculos internos —si los hubiere— y orgánicos que amalgamaran las realizaciones individuales. No se podría recurrir a la sucesión ordenada de nombres y logros, ordenados geográfica y cronológicamente, pues daría la impresión de esquema prefabricado y ortopédico; no basta recordar que Jafuda Cresques, Viladestés o Valseca eran judíos, o que confeccionaban cartas náuticas. Esto sólo confirmaría el carácter de escuela a posteriori, es decir, después de haber examinado las condiciones internas, esenciales. La relación entre los cartógrafos sólo puede partir del análisis de los presupuestos mentales de cada uno de ellos. ¿Existe una conciencia común, un modo solidario de orientar los resultados, una homogeneidad mental? Entramos en el terreno de lo invisible en el que es difícil moverse a base de argumentaciones no probadas. Los datos útiles que nos proporciona la historia son escasos o nulos. Y para examinar el problema es necesario algún apoyadero para sostener las afirmaciones, sin abandonarnos en disquisiciones no refutables, y por tanto acientíficas. En resumen, el uso del término escuela no es aconsejable utilizarlo por su poca validez como término operativo.

A partir de la 2ª Guerra Mundial, los estudios sobre cartografía se renuevan gracias a las aportaciones de nuevos descubrimientos. La estancación de las investigaciones en las dos primeras décadas del siglo es superada por la renovación cultural que aporta actualidad y modernidad, a parte del vigor necesario para alcanzar tal empresa. La Edad Media pasa a ser definida como el periodo en que se desarrolló un florecimiento en las artes y las letras (en contra de la denominación anterior de los "*siglos oscuros*"). Dentro de este interés por lo medieval, el conocimiento astrológico de los antiguos adquiere una impor-

(21) GOMEZ IMAZ: Op cit. (nota 10), ha demostrado que la carta de Valseca sólo muestra un defecto de latitud, que provoca su achatamiento de los bordes de la tierra, y una imprecisión en el diseño de los continentes más alejados del centro mediterráneo.

tancia que nunca había tenido. Esta es la causa de que la investigación sobre astronomía, cartografía y náutica medieval se vea fortalecida con la incorporación de nuevos especialistas, historiadores o no, que aportan una visión estrictamente técnica al "arte de navegar".

El aspecto que más resalta es el incremento numérico de investigadores, muchos de ellos provenientes de países que antaño no habían participado en las controversias. Al renovado interés sobre cartografía se añade una ampliación territorial de los circuitos intelectuales que evita el monopolio de los escritores latinos, y como consecuencia, los excesos producidos por la polémica. En Inglaterra, los trabajos realizados en el siglo pasado por John Holmes son revisados por Taylor, Bagrow (fundador de la revista "*Imago Mundi*") y Tooley, que se dedican a examinar las cartas náuticas que bañan las islas británicas, principalmente. La tarea alemana es ímproba de esfuerzo; un gran caudal de investigadores —inútil citarlos a todos— participan en los estudios; destacan por su categoría internacional Hermann Winter y Brinken. Los franceses continuaron los estudios iniciados a principios de siglo por La Roncière. Incluso la revitalización y el empuje contagió a naciones fuera del continente europeo. Se puede citar a Canadá (Alonso), Estados Unidos (Freeman y George), Israel (Yoeli), Egipto (Kammarer), Argelia (Ahman y Kamal) e incluso Japón, como extremo más avanzado del interés por la cartografía medieval. Pero el centro de atención se localiza primordialmente en Italia y España. Ambos países cuentan, además de las respectivas legiones de especialistas, con las aportaciones de especialistas extranjeros. En definitiva, la mayoría de ellos tratan temas relacionados con la cartografía mallorquina o italiana (y minoritariamente, la portuguesa).

Vehículo de transmisión de ideas y de contacto entre investigadores son las revistas nacionales de geografía, que tuvieron un apogeo espectacular en la década de los años 50. A "*Imago Mundi*", la decana y con más categoría, le sucedieron "*Archeologia*", "*Revista da Universidade de Coimbra*", "*Current Geographi Literature*" (de Nueva York), "*Revue de la Geographie marocaire*", etc. El "*Bulletin de la Section de la Geographie*", la "*Union Geographie Internationale*" y el "*Bulletin de Comite Française Cartographie*", las tres editadas en Francia, se nutren de artículos de escritores de la cuenca oriental del Mediterráneo y del norte de Africa.

Es lógico que la internacionalización de las investigaciones evitase la polémica a que se había llegado en el siglo pasado y confiriese a los estudios mayor rigor y moderación. Los nuevos métodos contagian a los españoles que se ven imbuidos de modernidad, aunque ya algunos habían protagonizado esta revitalización científica. Gómez Imaz prelude, a fines del siglo pasado, los enfoques rigurosos y técnicos de **Rey Pastor** y **García Camarero**²², pese a recaer en errores de su tiempo. Cita la importancia de Ramón Lull en el perfeccionamiento de aparatos de navegar (sobre todo, la brújula), pero olvida indagar sobre la exacta correspondencia de la obra luliana en las técnicas de navegación de su tiempo. La obra del sabio mallorquín fue guía en la confección de los panegíricos de cartografía²³, y su

(22) Julio REY PASTOR y Ernesto GARCIA CAMARERO, en "*La Cartografía mallorquina*", Madrid 1960.

(23) Véase los estudios sobre mecánica celeste de la obra luliana hechos por Miquel MASSUTI i OLIVER en "*Estudios lulianos. Ramon Lull i la bruixola*".

nombre será constantemente aludido, si bien sus efectos fueron exagerados. Se le ha atribuido la invención del astrolabio, que él denomina "*sphera nocturni*", de la brújula y una innovación en el cuadrante, aparato para medir la altura de los astros. Este artilugio fue inventado o perfeccionado por el judío Proffeit Tibbon, en la ciudad de Montpellier en 1920, época en que pertenecía al Reino de Mallorca²⁴. Vernet desmitificará su figura señalando la deuda con las escuelas árabes. Los conocimientos astronómico-astrológicos del Beato mallorquín distan mucho de alcanzar el nivel científico de los medios cultos de su época.

Sin pretender abarcar en su total extensión todos los problemas, interrogantes y particularidades que ha generado el estudio de la cartografía mallorquina, hay que hacer mención a un tema que por su singular relieve ha saltado a las primeras páginas de las publicaciones especializadas. Su relevancia demuestra que la vitalidad permanece y la polémica, a otro nivel, continúa. Nos referimos al significado del calificativo de "*mestre de mapamundis i de brúixoles*", aplicado a los cartógrafos mallorquines. **Riera i Sans**²⁵ ha afirmado que el oficio de Cresques Abraham (el realizador del célebre Atlas Catalán) es el de un ilustrador de mapas y brújulas (o mejor, de las rosas de vientos), basándose en la idéntica confección que muestra la Biblia de Fahri, pintada por el mismo cartógrafo. Su categoría quedaría relegada a la de un ilustre pintor de corte en el reinado de Juan II. **Gabriel Llompart**²⁶, historiador actual del fenómeno estético, ha señalado una serie de coincidencias que permiten apuntar tal afirmación: las cartas náuticas abundan en iconografía representada en la proliferación de reyes y castillos que cubren todo el pergamino. **Marcel Durliat**²⁷ indicó que el arte de la miniatura estaba en manos de clérigos y judíos (convertos después del saqueo del Call en 1391), y éstos últimos tomaron parte en la construcción de astrolabios y en la confección de cartas náuticas. Por lo tanto, siguiendo las tesis de Llompart y Riera i Sans, la técnica cartográfica es un arte, comprendiendo el mapamundi "*pinctura ac scriptura*". El mapa es una obra de pintura realizada por un pintor, cual un iluminista colorea un códice.

Esta tesis, además de contener imprecisiones, no está correctamente formulada, pues queda en entredicho la relación pintor-cartógrafo, sin explicar cual de los dos oficios era el que superaba al otro. Sabemos que los manuscritos de la Edad Media eran dibujados por "*especialistas*", aunque el significado de las miniaturas era didáctico, de ayuda para comprender el texto, o simplemente de ornato, sin ningún afán intelectual o práctico. La imaginería libresca estaba supeditada a los contenidos del manual, que podían ser amplios y diversos, y que se alejan tanjencialmente de los objetivos de este examen. Este planteamiento puede interpretarse con respecto a la carta náutica. Esta era un instrumento

(24) Salvador GARCIA FRANCO, en "*Historia del arte y de la ciencia de navegar. Desenvolvemento històric de los cuatro términos de la navegación*". Madrid 1947.

(25) Jaume RIERA i SANS, en "*Cresques Abraham, jueu de Mallorca, mestre de mapamundis i de brúixoles*", Barcelona 1975.

(26) En "*La Cartografía mallorquina del s. XV*", Palma 1975.

(27) En "*L'Art en el Regne de Mallorca*", Mallorca 1964.

técnico, al servicio de la navegación astronómica, y fabricada por un especialista de oficio. Secundariamente era ilustrada con objeto de facilitar su uso a los navegantes. La afirmación de Llompart de que *“un cartógrafo es un pintor especializado”* es inexacta y genera confusión.

El significado de la iconografía de las cartas es de tipo económico. Eran destinados a las clases superiores de la sociedad (mercaderes y reyes) y su diseño virtuosista servía para distraer a estos estamentos con lujo y ornamentación. El precio de la carta dependía de su abundante decoración; a mayor imaginación, mayor ganancia, aunque esto se corresponde con la época de la decadencia (ss. XVI-XVII) ²⁸.

Lo cierto es que en cartografía es difícil verificar algo absolutamente, y nuestro conocimiento sobre los antiguos, sobre las técnicas de navegación, la orientación astronómica o el significado de las cartas es todavía pobre. Los estudios, pese a haberse multiplicado, no han cubierto todos los panoramas que se van descubriendo a medida que avanzan las investigaciones. Vernet lo comprendió y se dedicó a desentrañar los misterios que ocultaba la ciencia antigua; un planteamiento similar que sobresale por su lucidez apareció en una revista italiana especializada en temas medievales: *“Es difícil saber cómo y quiénes aplicaron los conocimientos científicos, astronómicos, a la técnica de la navegación. Probablemente serían pocos los marineros capaces de aplicarlos correctamente... Alguien a bordo del buque en que navegaba sabía la hora que era en plena noche, lo cual implica el empleo de algún tipo de nocturlabio; sabía navegar sin ver la tierra por un plazo de cuatro o más días y alcanzar el puerto de destino con escasa deriva, lo cual implica que tenía algún conocimiento para conservar el rumbo. Lo mismo podía decirse de otros navegantes de la misma época”* ²⁹. Guillem y Tato ³⁰ afirmará, en cambio, que *“Los Libros del Saber”* (se refería a *“Los Libros del Saber de Astronomía”* de Alfonso X el Sabio) contenían todo lo necesario para la navegación astronómica si la hora del primer meridiano la hubieran podido obtener. La contradicción es evidente.

La dificultad mayor para alcanzar el meollo del asunto radica, más que en la escasez de documentación para probar las tesis, en la imposibilidad de cuantificar y valorar una serie de componentes que resultaban esenciales para la navegación. García Franco ³¹ los resume así: *“En el cálculo de la velocidad del barco entraban como factores el conocimiento práctico de la fuerza del viento sobre el aparejo; el aspecto del mar, unas veces suaves, sin romper, y otras agitado por un duro viento que obligaba a disminuir la lona; el influjo de las corrientes; la marcha de las mareas cerca de las costas; si el casco estaba o no ensebado; el estado de la carga y estiba de la misma; una serie, en fin, de conjuntas circunstancias, que sólo podían unirse en un piloto a fuerza de tiempo y de repetidas veces de navegación.”*

Por lo tanto, interesa menos conocer que *“Los Libros del Saber de Astronomía”* con-

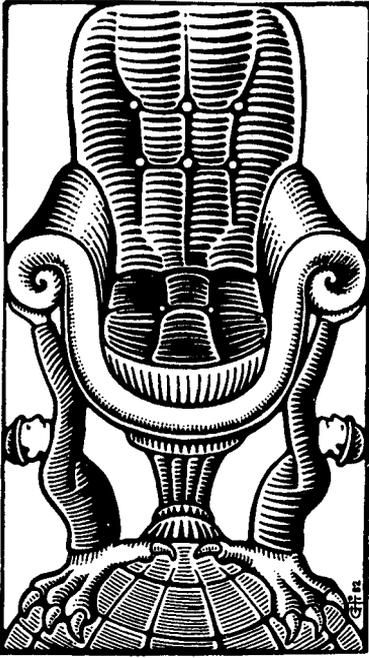
(28) GARCIA CAMARERO: Op. cit. (nota 9), observa que en la carta de 1413 de Viladestés el esplendor gráfico y el fino virtuosismo hacen decaer la precisión geográfica.

(29) Juan VERNET, en *“La navegación en la Alta Edad Media”*, p. 388.

(30) Julio GUILLEN y TATO, en *“An unpublished atlas of J. Martines (1591)”*.

(31) S. GARCIA FRANCO: Op. cit. (nota 24).

tenían todo lo necesario para la navegación que los resultados prácticos a donde conducían estos conocimientos. Sería incluso prudente desechar momentáneamente los datos que nos proporcionan los documentos (almanaques, tablas de *martelagio*) que impiden una aproximación antropológica al tema, y analizar otros condicionamientos difíciles de contabilizar, como los determinantes para la configuración del escenario científico bajomedieval. Y dentro de estos presupuestos surgirán nuevos interrogantes; ¿Es la cartografía medieval una ciencia hecha para y por sabios o, por el contrario, el elemento social y empírico es predominante? ¿Conocían los pilotos las técnicas de navegación o se basaban mayoritariamente en su intuición y experiencia marinera? ¿Quiénes podían aplicar esos conocimientos y con qué precisión? Estas y otras preguntas ya han sido esbozadas por otros autores y sólo el tiempo dirá si se convertirán en los gérmenes de una nueva polémica que fomentará atractivas expectativas a los estudios sobre la cartografía mallorquina.



**SOBRE ALGUNOS ASPECTOS
FILOSOFICO - CIENTIFICOS
DE ORIENTE Y OCCIDENTE.
SU OPOSICION Y ALTERNATIVA
A TRAVES DE LA MEDICINA**

JOANA M. PETRUS BEY

Tal vez no se manifieste en ningún otro rasgo, como lo hace en el de la forma de vida, la contraposición existente entre el Mundo Oriental y el Occidental. Si esta oposición fuera reducible significativamente a dos palabras, qué duda cabe que éstas serían: "sintético" y "analítico".

Sin embargo, constituiría una solución poco satisfactoria oponer conceptos lingüísticos para dar cuenta de procesos que enfrentan no sólo dos modelos de sociedad, sino también dos culturas históricamente configuradas. Tal es así, que es precisamente ese carácter en sustancia distinto el que justifica el uso de estos y otros pares de adjetivos, a veces demasiado maniqueos, que, como norma y no sin intención, han servido para perfilar imágenes dudosamente exactas de la realidad.

Es por ello que si los términos aludidos pretenden ser algo más que simples ficciones, hemos de poder seguirlos necesariamente hasta sus orígenes y, a la vez, demostrar que la oposición descansa en algo más que en convenciones y desvaríos intelectuales. No obstante, ahora, antes de proseguir, conviene recalcar que no es nuestra intención hacer un estudio exhaustivo y pormenorizado de las distintas esferas que componen la cultura de medio mundo, explicando sus bases y valorando sus principios, a fin de contraponerlas a las del otro medio. Por más que ésto resultara interesante, se trata aquí de entresacar, respetando el contexto, aquellos aspectos que, habida cuenta del tema que nos ocupa, nos son poco menos que imprescindibles para argumentar con cierta licitud lo que de otro modo no sería más que infructuosa especulación.

Imagino sumamente evidente el hecho de que los aspectos a que es preciso referirse en este caso son, en la esfera del pensamiento, las concepciones filosóficas acerca del hombre y su relación con la Naturaleza; en el aspecto epistemológico, los problemas de la interpretación del mundo y del conocimiento de la realidad inmediata; y en el terreno metodológico, los criterios considerados como válidos para la construcción de un marco referencial que legitime la acción.

Por lo que respecta a Occidente, nuestro pensamiento actual reverencia aún las conquistas de los multiformes sistemas filosóficos que, por primera vez y de forma admirable, hallaron en la antigua Grecia su punto de partida. El "legado" principal es, al parecer, el hecho de haber desarrollado el pensamiento humano como instrumento suficiente y necesario capaz de aprehender, en el ejercicio de las funciones críticas y racionales que le son propias, la vasta realidad de la que, hasta el momento, sólo habían dado cuenta el mito y la religión.

La deslumbradora imagen, que quisieramos presuponer desinteresada, con que suelen presentarse tanto las construcciones filosóficas de **Platón** como las de **Aristóteles**, se convertirán, por espacio de muchos siglos, en los esquemas llamados a orientar y regir el pensamiento del hombre occidental. Pero el auténtico valor de la Filosofía griega no puede confundirse con algunas de sus soluciones; se olvida frecuentemente el decisivo papel que jugaron los pensadores llamados "Presocráticos" en esa común tarea de someter todo el conocimiento de la realidad al concepto fundamental de "logos".

Estos filósofos jonios indagaban acerca del *qué*, el *cómo*, y el *por qué* de todo cuanto les rodeaba. El marco de esta filosofía de la Naturaleza aseguraba la explicación de toda la realidad, captando, además, la intrarrealidad que la penetraba y sobre la que subyacía. No obstante, por más que la Naturaleza fuera *percibida* como un "todo" coherente y "armonioso" del que el hombre formaba parte, es mérito de **Heráclito** el haber dado respuesta a las mismas preguntas que se planteaban los jonios pero, precisamente, no guiado por la *percepción* sino por el "pensamiento", única vía por la cuál el hombre participa de esa Naturaleza racional siendo capaz de aprehender el *algo* Universal y divino que la preside, olvidando para siempre las meras opiniones especulativas, para decirlo como **Heráclito**, olvidando "la vía de la doxa".

La existencia de una Naturaleza común a todos los seres, regida por una Ley Universal que daba cuenta de la multiplicidad, el movimiento y el cambio, permitía al hombre explicar la realidad tal y como se le aparecía, porque la apariencia no era una mera presencia *estática*, sino *fluir continuo* donde se evidenciaba el carácter del Ser.

Sin embargo, esta visión de la Naturaleza como un "todo" armónico en el que Ser y Verdad quedan identificados, esa certeza inequívoca que disfruta quien escoje como forma de conocimiento la vía del Ser, va a ser sustancialmente alterada en el siglo V a.C. Las nuevas formas de gobierno surgidas en el marco de las polis griegas, trajeron consigo inevitablemente una preocupación por las Instituciones, las leyes y las normas. De ella surgió la idea de "convención" y la evidencia de que la vida no se veía sólo afectada por las Leyes de la Naturaleza, sino además por las Leyes Humanas que, como tales, obedecían a la común voluntad y al acuerdo entre los hombres.

El hecho de que las convenciones confieran a las cosas propiedades y relaciones de las que carecen *por naturaleza*, sumió los conceptos de "Verdad" y "Ser" en el escepticismo

y la relatividad. Con la intención de rescatar al Ser de las arbitrariedades de la apariencia sensible y de devolver a la Verdad su auténtica dimensión, surge —en sentido amplio— el “racionalismo”, pensamiento que elaborará una filosofía *estática* de la existencia, situando unas ideas inmutables frente al movimiento propio de la vida.

Salvando las diferencias, los dos sistemas —el platónico y el aristotélico— dan lugar a una concepción de la vida, a la vez *estática* y *dual*, cosa que justifica la aparición de una clara oposición entre el hombre y la naturaleza, entre su cuerpo físico y su alma. Esta idea de separación entre “materia” y “espíritu” es incorporada al Cristianismo a través de la Filosofía Neoplatónica. Es así cómo el *dualismo* con que la nueva religión concibe el mundo hará insalvable la escisión entre el hombre y la Naturaleza, entre lo Individual y lo Universal. Por más que no desaliente los esfuerzos por superar ese conflicto, la filosofía escolástica, incluso en su más depurada construcción —la “síntesis” tomista Naturaleza-Gracia, razón-revelación— no deja de ser un sistema artificioso incapaz de acordar la fe cristiana y la filosofía de los antiguos.

No extraña pues que el mundo medieval considerara la Naturaleza como algo inferior, como algo creado por un Dios implacable para que el hombre, administrador y beneficiario pero no propietario de la heredad divina, la utilizase y se hiciera responsable de su mantenimiento, a la vez que, despreciando los placeres que el *mundo material* le brindaba, buscaba su salvación en el *mundo espiritual*.

A fines de la Edad Media emerge una nueva imagen del mundo que otorga menos importancia a Dios y al mundo celestial. Los nuevos pensadores parecen haber salvado la última barrera que separaba el “mundo sensible” y el “mundo inteligible”. Apoyados en el saber antiguo, **Kepler** y **Galileo** dan a la “Ciencia Natural Matemática” un nuevo sentido capaz, al parecer, de superar las contradicciones a que había llegado la Física aritético-escolástica.

La Naturaleza es una sola, pues uno sólo es también el conocimiento del Universo y una sola la matemática universal. Filosóficamente, el sistema cartesiano de **Descartes** ha resuelto el conflicto entre el “mundo inferior” y el “mundo superior” y el Universo Matemático, en su orden y medida, agota todo el conocimiento. Este sistema metafísico de la matemática universal ni que decir tiene que constituyó un innovador impulso para la Ciencia y fue imponiéndose paulatinamente en nuevos campos del conocimiento. Sin embargo, el sistema tropieza a medida que avanza con el dualismo de las substancias —extensa y pensante— que actúa limitadoramente sobre el monismo cartesiano. La matemática universal es incapaz de explicar el origen común de estas dos substancias y no queda entonces otra solución que la vía de la ontología medieval; vía que, dando por supuesta la validez de los conceptos matemáticos, deduce del “ser” de las ideas, el “ser de la realidad formal”.

He aquí pues cómo con el pensamiento cartesiano el “análisis” llega a su máxima expresión. Los hechos se *analizan* como si el método fuera incapaz de abarcar la realidad como un *todo*, por ende, las determinadas parcelas que se pretenden conocer se estudian sin relación a su duración, a la historia, pues, sobre el mundo de los cuerpos impera sin limitaciones el pensamiento matemático que, por definición, es *atemporal*, abstracción suprema que marca la separación absoluta y definitiva entre materia y espíritu.

El racionalismo clásico no se conformó con conquistar la Naturaleza, sino que se ma-

nifestó poseedor del *único* sistema natural con que interpretarla, siendo a partir de entonces el espíritu humano subsidiario del pensamiento matemático. Por más que las contradicciones inherentes al pensamiento cartesiano intentarán ser superadas por filósofos posteriores (**Spinoza, Leibniz...**) en general, esta manera de pensar ha llegado hasta nosotros con escasas modificaciones, y pervive en forma del "Método Científico".

No se trata aquí de entrar en consideraciones metodológicas acerca de cuáles han sido los pasos por los que se ha llegado a la elaboración y mantenimiento de un patrón o método que calificamos como "científico" y del que nos servimos para *demarcar* las actividades humanas en "científicas" y "no-científicas", según la *ajustabilidad* que presenten a dicho modelo. No se trata tampoco de profundizar en el análisis formal de las estructuras de los conceptos y teorías que se elaboran a partir de él y que constituyen la Ciencia; dejaremos esa "metaciencia" para los filósofos.

Sea como fuere todo lo anterior, lo cierto es que la Ciencia, nuestra ciencia moderna y "occidental", lleva consigo la hipótesis de que la experiencia debe ser interpretada y la conducta humana guiarse por la razón. El cientifismo considera pues que el pensamiento consciente, lógico, conduce *necesariamente* a la Verdad, olvidando que la verdad es siempre relativa y, en este caso, relativa a los instrumentos de experimentación, a los supuestos previos que le sirven de base. De ellos se extraen juicios de valor e interpretaciones de la realidad que no dejan de ser, mal que les pese, subjetivas y particulares.

Esta interpretación cientifista de los fenómenos es de una utilidad innegable sobre todo en el campo de la tecnología y ciencias derivadas (medicina, ingeniería...) pero resulta excesivo erigir este "método" en "el método" —exclusivo y excluyente— de conocimiento de la realidad, pues, si bien se manifiesta operante y parece descubrir la estructura de lo real, lo cierto es que ésta es sólo la que el conocimiento le atribuye en virtud de una arbitraria definición.

La aventura del pensamiento occidental se ha resumido en una especie de duelo a muerte entre las concepciones míticas del mundo y las científicas, con preferencia indudable de éstas sobre aquéllas. La revolución científica y tecnológica de este siglo es el acontecimiento central de nuestra civilización, y querer ignorarlo es cerrar los ojos a la evidencia. Sin embargo, plantear este cambio revolucionario en términos de valoraciones "optimistas" o "pesimistas" carece, simplemente, de sentido. La era de la segunda Revolución industrial se valió de la "euforia" para integrar al individuo, primero productor, en la órbita de la sociedad de consumo y derroche. El alucinógeno de turno fué la "fe" en el Progreso, concebido como un fenómeno absoluto, regido por unas leyes inmutables, predecibles experimentalmente en laboratorios. Y es precisamente "ésa" y no otra la idea que está en crisis. Para salvar el viejo paradigma se utiliza ahora la ideología del "pesimismo" como nueva forma de integración. Fomentar la incertidumbre, relativizar el futuro, mitificar el regreso a la naturaleza en su versión burguesa, conjurar a la *crisis* y contener en un espasmo espectante la acción, no son más que algunas de las estrategias del industrialismo. El individuo, transfuga urbanícola, vuelve en su huida la mirada hacia el "lejano Oriente"; es así cómo lo *exótico* acaba siendo *vulgar* y cómo las mal interpretadas "filosofías orientales" actúan de lenitivos mentales.

Puesto que al parecer el individuo occidental se siente atraído por todo lo "oriental", sea filosofía, alimentación, religión o *medicina*, en la medida en que ésto le sirve para

manifestar su disconformidad con lo establecido, poco se preocupa de profundizar en el auténtico significado de los valores de ese *otro* mundo. Así, de Oriente se vende y difunde una imagen estereotipada, afectada y ritualizada que viene a consolar el desencanto de la razón.

Resulta francamente simple comprender que no quisieramos enfrentar Oriente y Occidente sin antes explicar cómo esta oposición podía no ser más que otra versión poco original del mito del orientalismo al que hemos aludido. Es por ello que ya de entrada rechazamos la tesis al uso de presentar al mundo occidental bajo la imagen escatológica del "Imperio de la Tecnología y la Investigación Científica" que conducen inexorablemente a la deshumanización, y rechazamos paralelamente la mística del orientalismo como panacea universal; a estas alturas, proponer un nuevo becerro de oro sería poco menos que insultante.

En general, para hablar del "oriente" nos referiremos a los rasgos más sobresalientes de sus filosofías por lo que tienen de peculiar y "chocante" para nosotros y en ese sentido nos serviremos del caso de la Medicina para comprender lo que son, en el fondo, planteamientos sustancialmente distintos tanto del hombre como de la Naturaleza.

La elección de este tema queda justificada por el hecho de que la Medicina, en su lucha entablada contra la *enfermedad*, ha sido el terreno más idóneo para la experimentación de los presupuestos científicos y, su puesta en práctica mediante la tecnología, ha dado prontamente resultados espectaculares.

La mortalidad catastrófica que un día diezmará la población en épocas anteriores por causas exógenas —fiebres, epidemias, enfermedades contagiosas, infecciosas y parasitarias— desapareció y, desde entonces, resultó incontrovertible el interés por el desarrollo de los conocimientos técnicos y científicos que, a la vez que hacían *avanzar* a la Ciencia, permitían al hombre no sólo *liberarse* de la enfermedad sino también disipar la sombra de la muerte.

Puesto que una de las características fundamentales del conocimiento científico es la explicación causal de los fenómenos, la práctica médica no fue ajena a este imperativo y resulta lógico que una de las bases de la medicina actual sea la "etiología", es decir, el estudio *científico* de las causas de las enfermedades. Las otras dos bases son: la anatomía clínica y la fisiopatología. La primera, como resultaba evidente que ciertas enfermedades producían alteraciones en los sujetos (lesiones anatómicas) se interesó, hasta fines del s. XVIII, por la localización de los *síntomas* observables, pero en el s. XIX Bichat estableció como condición científica que los síntomas clínicos debían subordinarse a las lesiones anatómicas, de forma que, a base de la disección de cadáveres humanos, el diagnóstico no se basaba en los síntomas sino en los signos anatomopatológicos. Esta mentalidad, aunque constituye una de las más férreas bases de la medicina actual, fue ya reconsiderada por los fisiopatólogos a mediados del s. XIX, pues presentaba importantes limitaciones como la de ofrecer una visión *estática* de las enfermedades. Hay que agradecerle pues a la Fisiopatología la interpretación de las enfermedades como trastornos funcionales del organismo que se manifestaban bien como un proceso "energético", en cuyo caso correspondían a la Física los análisis experimentales pertinentes, bien como un proceso "material" del que entonces se ocupaba la Química.

No tardaron en elaborarse científicamente la Química y la Biología cuando ya se sir-

vieron de ellas las disciplinas al quite. La farmacología aisló primero los principios químicos activos de los medicamentos naturales, principalmente de los vegetales, pero luego la mentalidad científica llevó lógicamente a la quimioterapia sintética que se propuso regular los trastornos funcionales y destruir los gérmenes causantes de enfermedades; así aparecieron los antibióticos.

Por más que parezca impensable concebir la Medicina de una manera distinta a nuestra Medicina Científica actual, lo cierto es que, desde la Prehistoria, en forma de creencias mágicas, religiosas u oscurantistas, todas las sociedades han llevado a cabo prácticas más o menos ingeniosas y afortunadas para curar la enfermedad. Las trepanaciones con que se barrenaban los cráneos allá por el Paleolítico; las alteraciones de los flujos orgánicos inspirados en los movimientos de las aguas del Nilo, entre los Egipcios; la hepatoscopia y la astrología de las culturas Mesopotámicas; el embrujamiento, el mal de ojo, los hechizos y conjuros medievales, y hasta el siglo XVIII la doctrina del magnetismo animal de Mesmer prueban sin duda que el pasado "fue" y que, afortunadamente, ya es Historia.

No obstante, en ese mismo pasado hallamos en Grecia el surgimiento de la medicina "racional" europea. Los escritos médicos más antiguos datan del 500 a.C. (fragmentos de **Alcmeón de Crotona**), sin embargo, la fuente primordial que se toma como inicio de la Medicina Científica es la "*Colección Hipocrática*" tradicionalmente atribuida a **Hipócrates de Cos**. La semilegendaria figura y toda su escuela postuló la "Unidad total" del hombre consigo mismo y con la Naturaleza, como queda manifiesto en el tratado "*De los aires, aguas y lugares*". Esa "Unidad" era a la vez "vital" (inseparable del medio social, físico y cósmico), "clínica" (se diagnostica acerca de un enfermo, no de una enfermedad), y "terapéutica" (son necesarias medidas de higiene, régimen y tratamiento adaptado a "cada" enfermo). La última unidad, la "terapéutica" comprendía la *Ley de los Contrarios*, la expectativa *Natura medicatrix* y la *Ley de los Semejantes*: "Similia similibus curantur".

A partir del siglo III a.C., la Grecia helenística contó con Alejandría, ciudad que se convirtió en el centro cultural, científico y médico más importante del mundo antiguo. Las investigaciones de **Herófilo** y **Erasístrato** sobre animales y cadáveres humanos impulsaron la anatomía y la "*Escuela Empírica*" de **Serapión** y **Glaucias** (III-II a.C) el desarrollo de la cirugía y el estudio de los medicamentos.

En el siglo I a.C las conquistas de Roma en el Mediterráneo oriental introdujeron en el nuevo Imperio el saber médico. **Asclépiades** fué el primer médico griego que se asentó en Roma (91 a.C) y como buen defensor del atomismo formuló una concepción mecánica del cuerpo humano y consideró las enfermedades como alteraciones de las partes sólidas. En el siglo I d.C destacaron **Dioscorides**, con su *Materia Médica*, utilizada hasta el siglo XVIII, y **Areteo**, también griego, quien insistió en el retorno a **Hipócrates** y a su observación minuciosa y objetiva del enfermo en particular.

Pero la aportación griega a la Medicina se cierra en el siglo II d.C con el esclavo liberto de Pérgamo, **Galeno**, quien, recogiendo la concepción estática y dual de la vida establecida como vimos por los sistemas de **Platón** y **Aristóteles**, optó por el determinismo aristotélico y su física mecanicista y conservó de **Hipócrates** únicamente su *Ley de Contrarios*.

El mundo árabe fué el núcleo fundamental del saber médico y científico durante una buena parte de la Edad Media. La traducción de las obras de **Galeno** consolidó el predo-

minio de este sistema en la Medicina Islámica y en la europea, que dependió varios siglos de ella; sólo el escéptico **Averroes** y su discípulo **Maimónides** (s. XII) siguieron la línea hipocrática. Cuando en 1258 Bagdad es destruída, ya Occidente está viviendo su propio retorno a las fuentes y se va forjando el Renacimiento. El siglo XVI fué un período transicional entre la Medicina Medieval y la Moderna; se tradujeron directamente las doctrinas clásicas pero sólo la Anatomía se separó de los esquemas antiguos. En este campo la declarada ruptura con la autoridad de **Galeno** está encabezada por **Andrea Vesalio**. Pero la vuelta a las concepciones hipocráticas y la única rebelión total contra la Medicina galénica vendrán de la mano del suizo **Theophrastus Bombast von Hohenheim** más conocido como **Paracelso**, quien se basó principalmente en la alquimia, de raíces clásicas y desarrollo islámico y medieval. La alquimia vivió siempre al margen de la Ciencia oficial, en la clandestinidad y si bien hubo una tendencia mística y alegórica que sólo practicaron los iniciados, hubo también una vertiente técnica a la que debemos progresos importantes como son las preparaciones de alcoholes, ácidos minerales y procesos de laboratorio (destilación, calcinación...) que contribuyeron al perfeccionamiento de la Farmacología.

La línea Galénica fué superada por la Medicina científica en el sentido de que abandonó la especulación y se reafirmó, por decirlo como el gran científico del s. XIX **Claude Bernard**, en el "razonamiento experimental". Sin embargo, la experimentación basada en la disección de órganos muertos; la investigación de laboratorio, preocupada por la enfermedad en abstracto, no por el enfermo; la mentalidad etiológica, que contribuyó a crear la microbiología y a desarrollar la quimioterapia, todo ello hizo pervivir la postura *analítica* de **Galeno**; sirvanos de ejemplo la práctica quirúrgica y su continuo hurgar, punzar, cortar, amputar y viviseccionar (como si en un sistema tan económico como es el orgánico existieran órganos inútiles) y, además, pervivió la *Ley de Contrarios*, como bien define el término *Alopático* con que se califica la Medicina oficial y como confirman los bombardeos de *anti-* que pueden leerse en los prospectos medicamentosos: *antitérmico*, *antirreumático*, *antiespasmódico*, *antihemolítico*, *antitetánico*, *antialérgico*, *antibacteriano*, *antiinflamatorio*, *antimicótico*, *antidepresivo*... y un largo etcétera de otros no menos *antipáticos* términos.

En definitiva, resulta inexplicable, hasta cierto punto, que una Medicina como la Occidental que *ama* lo empírico llegue a contradicciones tan evidentes como en lo que a su práctica y el concepto de salud se refiere. Quisieramos pensar que parte de esta incongruencia se explica por un problema lingüístico, por un problema conceptual de cuál es el objeto de la Medicina. Se contestará que su objeto es restablecer la "salud", "curar"; está claro, ini **Perogrullo** lo hubiera dicho mejor!, pero ¿ante quien es responsable la profesión médica?, parecería lógico suponer que ante sus *pacientes*, pero a la vista de los resultados parece que sólo lo sea ante la *Ciencia*. Alguien podría preguntarse a qué viene esta respuesta, pero está claro que con ella deseamos subrayar que la esencia de la Medicina es la curación, el reestablecimiento de la "salud", entendida ésta como el equilibrio que relaciona integralmente al hombre con la vida, y que esta finalidad no puede ser, aunque de hecho lo sea, soslayada ni pospuesta bajo ningún otro concepto por científico que sea.

Deudora de la sociedad industrial que la había entronizado, la Medicina asumió el papel que se le asignó, defendiendo —¿ante quién?— un pretendido carácter "aséptico" y

“objetivo” de la investigación científica. Así, reprodujo el concepto industrial del “hombre” a escala médica y, además de considerar el cuerpo de éste como una máquina, convirtió la salud en un nuevo bien de consumo por el que pagar. Así, los médicos, especializados y sub-especializados, se convirtieron en *técnicos del diagnóstico*, (cuando no en recetólogos), preocupados como estaban de clasificar, etiquetar y atacar las manifestaciones de la enfermedad, sus síntomas, jamás las “causas reales” (no las causas “científicas”, a saber, que se curan más diarreas instalando y saneando cloacas que recetando antidiarreicos). Atacar las causas reales hubiera implicado preguntarse por cuestiones como el ambiente, costumbres, hábitos, alimentación... por la forma de vida y eso, además de ilícito, era despreciado por el positivismo médico para quien lo no cuantificable, medible o reducible a una Ley (¿la del *absurdo* quizá?), era pseudocientífico e intrascendente.

Se cuenta que **Quirón**, el centauro de Sagitario, asesoraba a **Esculapio**, dios de la Medicina, en sus paseos. Se cuenta que, gracias a los acertados consejos de aquél, **Esculapio** aprendió a discernir sabiamente entre las plantas curativas y las mortíferas. Sucede, sin embargo, que no todos los humanos hemos tenido la suerte del dios y que abandonados — ¡oh infortunio! — en brazos de magos, hechiceros y brujos durante siglos, hemos padecido los efectos de la ignorancia más supina. La Medicina redentora ha venido a salvarnos de las enfermedades por las que moríamos y nos “ha adaptado” de tal forma a ellas que, hoy día, hemos conseguido convertirlas en enfermedades con las que vivimos, a saber, las crónicas.

Las enfermedades, aun cuando los remedios den el resultado esperado, reaparecen más tarde, y a veces más virulentamente, en forma de un nuevo cuadro clínico, de una nueva sintomatología, producida o agravada a menudo por los propios medicamentos; pero, ante síntomas nuevos, diagnósticos nuevos, enfermedades nuevas, objeto, por tanto, de otro especialista.

Basta la más somera mirada a las prácticas médicas orientales y a sus supuestos filosóficos para confirmar la existencia de otros mecanismos mentales que desbancan al pensamiento occidental de su pedestal. Al contrario de lo que sucede con nuestra Ciencia, la Ciencia Oriental —la Islámica, por ejemplo—, forma parte de la propia Filosofía, y es que, en general, es imposible entender cualquier tipo de saber médico oriental que no se halle estrechamente relacionado con la concepción Universal de la vida y la Naturaleza como un “todo” unitario, al estilo que hemos visto en la Filosofía Presocrática griega. Algunas pocas veces, los occidentales, mirones indiscretos, hemos atisbado tras la cortina de “bam-bú” y pretendido “racionalizar” y constreñir en nuestros esquemas científicos las técnicas médicas que eran práctica común en Oriente, dando por supuesto que eran sólo éso: “técnicas” sin prestar la más mínima atención a la filosofía que las sustentaban. Así la acupuntura china se interpretó como una “vistosa” y “florida” técnica anestésica, como una especie de *pentotal* chino, sin que nadie se preocupara por el *taoísmo*, único ámbito en el que la técnica tiene sentido. La salud, dentro de la filosofía taoísta, y en el pensamiento oriental por extensión, aparece bajo el aspecto de “energía”, de “equilibrio energético”, y no una energía concebida al estilo de la Física actual (*fuerza capaz de generar trabajo*), sino “energía” en el sentido de la más moderna Biología de Sistemas. *Energía* que se distribuye por todo el Universo y se manifiesta en el equilibrio entre los opuestos pero complementarios *Ying* y *Yang*. En el cuerpo del hombre unos 365 puntos pueden ser

interceptados abriendo o cerrando los canales, *chin*, por donde circula esa energía; en ese sentido, los "dermatomas", zonas cutáneas dolorosas, descubiertos por **Head**; el reflejo víscero de **Mac Kenzie**; o el punto renal de **Pasteau**, vienen a ser los hallazgos científicos Occidentales de algunos de estos puntos. Es así cómo el Universo Oriental no es algo estático, *positivo*, puzzle perfecto de una única realidad, regida y controlada por leyes fijas y fuerzas mensurables, sino, contrariamente, un mundo en constante crecimiento, expansión y destrucción; fluir incesante de fuerzas contrarias imposibles de controlar ni someter a fórmula matemática alguna, sólo comprensibles en la armonía de su propia contradicción: el *Tao*, la *Energía*.

De esa lucha constante entre contrarios, que nunca se resuelve, en la contradicción continúa de los opuestos, nace la Dialéctica de la Naturaleza. "*Panta rei*", diría **Heráclito**, o "*la guerra es padre de todo*". El hombre oriental asume "vitalmente" el principio de la contradicción y su mente comprende el cambio, el movimiento y el ritmo de la vida. El occidental, en cambio, tiembla ante todo lo que no se concrete en una Ley, se defina "científicamente" o sea controlable y predecible en el futuro. Y es que el hombre occidental considera a la Naturaleza un medio hostil, fuente sin embargo de "riquezas" y, a sí mismo, se considera su dueño, capaz de dominarla, transformarla y destruirla.

El ejemplo de la Medicina nos ha servido para ilustrar los distintos planteamientos de base que a nivel de filosofía y ciencia separan Oriente de Occidente, tanto por su forma de concebir al hombre; en sí mismo, como en relación a la Naturaleza. Como ya reseñamos oportunamente, no se trataba de presentar un nuevo "Olimpo" politeísta presidido por los dioses orientales, renegando de los conocimientos científicos que la "diosa Ciencia" nos ha brindado y que tan útiles nos han sido. La fe ciega en los métodos "orientales", sin más sin la conveniente sanción científica, podría resultar como mínimo suicida. Imaginemos si no los resultados de la práctica fanática de un simple *masaje vertebral* practicada a un enfermo que padeciera una *metástasis ósea cancerígena*, desconocida por falta del conveniente examen clínico anatomopatológico previo.

Pero, en justicia, por pura *etica profesional*, a la que tanto se alude, no vayamos a emprender en nombre de la Ciencia una nueva cruzada; no vayamos a formar parte del Tribunal de la Inquisición para quien, arrojada la sospechosa al agua, era bruja si se hundía, y si no, por flotar, también. Cargada como está nuestra medicina oficial, con el peso de la "civilización" como *espada de Damocles* sobre su cabeza, bien podría darse un respiro y desde su lógico pensamiento científico someter todas las terapias extraoficiales (llamense *Acupuntura*, *Homeopatía*, "*Fito*" - "*Talaso*" - "*Músico*" - *terapia*, *Parartrea* o *Sofrología*) a una revisión "objetiva" para que del examen se aprovechara lo aprovechable, que no es poco, y se desestimara el resto. Eso y no la burla cerril es "hacer Ciencia". Muchas prácticas actuales de la Medicina oficial dejan bastante que desear; resultan caras y costosas a todos los niveles, sus efectos sobre el hombre son *supresivos*, lo que acaba produciendo *yatrogenias* y enfermedades *crónicas*; incluso el fantasma de la *Medicina Preventiva* no es más que un nuevo mito, falacia mortal. Llamándose "*preventiva*" no es sino una Medicina "*predictiva*", basada en el *diagnóstico precoz*, por el cuál nos convertimos en enfermos antes de tiempo, de forma que las auténticas respuestas de autodefensa del individuo son inhibidas ante el arsenal terapéutico que se moviliza. La auténtica *prevención* no está en los *chequeos médicos* cada 5 años, sino en la difusión cada 5 anu-

cios televisivos de los convenientes conocimientos sobre "Higiene" para educar a la población, para hacerla vivir más acorde con la fisiología y la Naturaleza; está claro, no obstante, que ésto contradice la forma de vida Occidental, consumista a ultranza, sus hábitos alimenticios y los ingresos de los laboratorios farmacéuticos, amén de otros no pocos intereses estatales. Salvar lo salvable de las técnicas *orientales*, si, por supuesto, pero *sanear* y *deshechar* lo indeseable de las *occidentales*.

La Medicina del siglo XX, quizá quepa esperar lo de la del siglo XXI, ha de convertirse en *Medicina Higiénica*, que reunifique los conceptos de la *Ciencia Médica*, conocimiento y curación de enfermedades, y la *Ciencia de la Higiene*, sobre la salud y su mantenimiento, que en tiempo de **Hipócrates** eran una sóla. Y es que, nosotros, *seres humanos*, que tenemos nuestra historia como el hecho más importante del mundo, que ambicionamos disfrutar de la vida en plenitud, nosotros, somos *algo más* que cifras estadísticas, fuerza de trabajo, soldados, pacientes o contribuyentes,... ¿personas?

Una Medicina *científica* significa una Medicina *para* el hombre, una medicina más *efectiva*, a saber, menos peligrosa, menos *yatrógena*, menos dolorosa, más barata y más *Higiénica*; y de todo eso mucho puede enseñarnos la *Medicina oriental*.

La *Medicina Higiénica* que se propone como alternativa no es ningún tipo de medicina *en particular*. Hablar por tanto, de Medicina Higiénica es referirse a una Medicina global, integral, cuya tarea sea "sanear", practicar la educación y deseducación ("deshabitación") de la población a nivel mental, corporal, sexual y *ecológico*. Hablar de *Medicina Higiénica* es hablar, en definitiva, de una Medicina *del* y *para* el hombre, en que el progreso científico se subordine al desarrollo *integral* del Ser humano.



MARCUSE: LA DIALECTICA DEL PRINCIPIO DEL PLACER Y EL PRINCIPIO DE REALIDAD

DIEGO SABIOTE NAVARRO

El pensamiento de **Herbert Marcuse** se hace ininteligible sin la base antropológica sobre la que está sustentado y estructurado. Desde ésta toman cuerpo y se explican los postulados sobre el hombre roto por el peso de la civilización y las correspondientes promesas que apuntan a la libertad, la felicidad y el placer. Desde esta perspectiva, Marcuse no está tan preocupado en revelar, a nivel especulativo, los principios inmutables de la naturaleza humana, como ha sido corriente en los planteamientos antropológicos más generalizados de nuestro siglo ¹, como en denunciar las circunstancias que impidieron el nacimiento de una vida humana más plena. O dicho en otras palabras: el hombre propiamente dicho no tuvo la oportunidad en su devenir histórico para desarrollar sus grandes potencialidades y crear su propia imagen. La naturaleza humana no es tanto una conquista que se fragua y mira hacia el pasado, cuanto una promesa abierta al porvenir y futuro histórico. En este sentido, la reflexión antropológica de Marcuse puede ser considerada como una nueva aportación al estudio, siempre iniciado y nunca concluido, de la antropología.

EL HOMBRE COMO “SER HISTORICO-SOCIAL”

En el pensamiento de Marcuse hay, desde sus obras más tempranas hasta las de más reciente actualidad, una fina sensibilidad para acercarse a la realidad desde una óptica histó-

(1) Cf. M. SCHELLER: *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires ⁹1981; A. GEHLEN: *El hombre*, Salamanca 1977; H. PLESSNER: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin ²1965; E. CORETH: *¿Qué es el hombre?*, Barcelona 1978; M. BUBER: *¿Qué es el hombre?*, México ⁶1970; M. LANDMANN: *Antropología filosófica*, México 1971; W. PANNENBERG: *¿Qué es el hombre?*, Barcelona 1976.

rica y social. En el caso concreto de la realidad hombre, rehuye todas aquellas concepciones que lo afrontan con categorías inmutables e ideales exentas o separadas desmedidamente de las coordenadas histórico-sociales sin las que se hace imposible el acceso al hombre real. Ello no quiere decir que Marcuse caiga en la trampa positivista de explicar o reducir al hombre a un momento de su desarrollo social. Nada más lejano al pensamiento de nuestro autor. Al afirmar que "*la realidad humana es historia*"², en una de sus obras más significativas, *El hombre unidimensional*, Marcuse da la clave interpretativa de su pensamiento antropológico. Es decir, el hombre enajenado y el hombre avocado a esperanzas utópicas de liberación, el hombre debilitado por el peso de una civilización represiva y el hombre que traza con firmeza los caminos de otra enteramente distinta puede encontrar dentro de su mundo concreto las razones de sus dichas y desdichas. Los grandes males de la humanidad no están determinados por causas "metafísicas" infranqueables e insoslayables, sino por causas históricas y sociales bien precisas. O dicho de otro modo, el hombre se constituye biológica, psíquica y socialmente bajo el peso de la realidad y devenir histórico³. Desde estos presupuestos, Marcuse adopta una actitud crítica incómoda, ya que donde otros ubican sus especulaciones antropológicas bajo el cerco idealista o el metafísico, con las consiguientes conclusiones un tanto apresuradas que se desprenden de esta forma de proceder en la que el hombre es concebido según sus últimos resultados constitutivos aparienciales, él trata de seguir las huellas del hombre no centrándose en una etapa de su desarrollo social sino englobándolo dentro de todos los momentos condicionantes en que el hombre queda configurado, sin necesidad por ello, de rehuir el concepto de hombre que ha llegado a ser dentro de una sociedad dada. Simplemente queremos decir, con Marcuse, que el hombre contemporáneo, como el hombre del futuro, se hace ininteligible si no sobrepasamos aquellas esferas de su pasado en las que el hombre llegó a ser lo que es, ya que, la realidad configurante de las potencias, necesidades y satisfacciones del hombre "*es un mundo socio-histórico*"⁴.

Marcuse, fiel a su trayectoria crítica, aun cuando muestre simpatías hacia el pensamiento hegeliano, por pertenecer éste a la avanzadilla del progresismo filosófico, conecta más directamente con el método de análisis legado por Marx: la dialéctica materialista: "*La totalidad donde se mueve la teoría marxista es diferente de la filosofía de Hegel, y ésta diferencia indica la diferencia decisiva entre la dialéctica de Marx y la de Hegel. Para Hegel, la totalidad era la totalidad de la razón, un sistema ontológico cerrado, idéntico en última instancia al sistema racional de la historia. El proceso dialéctico de Hegel era pues, un proceso ontológico universal, en el que la historia se modelaba según el proceso metafísico del ser. Por el contrario, Marx desliga la dialéctica de esta base ontológica. En su obra, la negatividad de la realidad, se convierte en una condición histórica que no puede ser hipostasiada como situación metafísica... El método dialéctico, pues, se ha con-*

(2) MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, México³1968, p. 270.

(3) Al hacer Marcuse uso del concepto "histórico" conviene entenderlo no en el sentido historicista al estilo de Dilthey, Husser y Heidegger, sino más bien en el sentido que le da Marx. Cf. M. JAY: *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*, Madrid 1974, pp. 136-140.

(4) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Barcelona 1968, p. 25.

vertido por naturaleza propia en un método histórico... La dialéctica toma los hechos como elementos de una totalidad histórica definida, de la cual no pueden ser aislados" ⁵.

A la luz de estos planteamientos, Marcuse lleva a cabo una lectura de Freud enteramente nueva. En ella, los conceptos y los procesos naturales biológicos osificados y ahistóricos freudianos reciben de Marcuse un nuevo ímpetu al ser recapturada su sustancia histórica. Con la recuperación de los componentes socio-históricos de los procesos y las vicisitudes instintivas, Marcuse sin separarse del método conceptual utilizado por Freud arribará a resultados, en algunos casos, opuestos y, en general, más optimistas.

LA HISTORIA "ALIENADA" DEL HOMBRE

a) Rechazo del "neofreudismo".

El pensamiento de Marcuse encuentra en Freud el puntal más firme y seguro de su "construcción" antropológica. Los conceptos básicos del edificio antropológico de Marcuse son tomados de la antropología y psicología freudianas. Estas contienen "*los conceptos para la crítica psicológica del más altamente apreciado logro de la era moderna: el individuo*" ⁶. Mas al adelantar esta afirmación nos vemos obligados a soslayar todo posible equívoco interpretativo. Es decir, la inflexión del pensamiento de Marcuse en la antropología y psicología freudianas no significa aceptación incondicional del campo ensanchado y abierto hasta la desfiguración por la reflexión psicoanalítica posterior. Hay, pues, un gran empeño por parte de Marcuse en recurrir al armazón conceptual más originario y radical del pensamiento de Freud, eludiendo críticamente las deformaciones del "*revisiónismo neofreudiano*" ⁷.

Los revisionistas neofreudianos, como **Erich Fromm, Karen Horney, Harri Stack Sullivan, Clara Thompson**, etc., constituyen en la actualidad la rama más popular del psicoanálisis. Pero esta popularidad ha sido a costa de hacer grandes concesiones a los factores culturales y sociales establecidos, al tiempo que se abre un proceso de revisión mitigadora de la concepción y los conceptos más genuinos del psicoanálisis freudiano. El resultado de esta postura revisionista, como trata de demostrar Marcuse, es que "*la teoría psicoanalítica se convierte en una ideología*" ⁸. La escuela neofreudiana suaviza la radicalidad infranqueable de extremos inconciliables tales como individuo y sociedad, hechos biológicos y hechos culturales, principio del placer y principio de realidad, etc. Pero donde más se deja sentir el daño ocasionado al sistema freudiano es en el trato que se hace del psicoanálisis entendido como ciencia y teoría filosófica. La escuela revisionista supedita la teoría a la terapia, minimizando y eliminando todos aquellos conceptos especulativos que se resisten a la verificación clínica: el instinto de muerte, la hipótesis de la horda primitiva, el asesinato del padre original y sus consecuencias, etc. Aún más, en este pro-

(5) MARCUSE, H.: *Razón y revolución*. Madrid 1972, pp. 306-307.

(6) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, p. 219.

(7) *Ibid.*, p. 219.

(8) *Ibid.*, p. 220.



ceso de revisión hasta algunos de los más decisivos conceptos de Freud tales como la relación entre el *id* y el *ego*, la función del inconsciente, el alcance y significado de la sexualidad, son redefinidos de tal forma que sus connotaciones más explosivas quedan eliminadas completamente. En definitiva, los neofreudianos caen en las redes positivistas. La supe-
ditación y subordinación de la teoría “metapsicológica” a la terapia psicoanalítica con el consiguiente deterioro conceptual de la primera en favor de esta última, supone la claudicación ante las presiones metodológicas positivistas que “gobiernan” nuestra sociedad. La “metapsicología”, la teoría filosófica freudiana al depender ahora de los resultados positivos clínicos pierde todo su potencial crítico. Los elementos contrapuestos quedan paliados y asumidos armónicamente. *“El carácter de la filosofía revisionista se muestra fuerte en la asimilación de lo positivo y lo negativo, la promesa y su traición. Las afirmaciones absorben a la crítica. Se deja al lector con la convicción de que los “valores más altos” pueden y deben ser practicados dentro de las mismas condiciones que los traicionan —y pueden ser practicados porque el filósofo revisionista los acepta en su forma ajustada e idealizada, sobre los términos del principio de la realidad aceptado”*⁹.

El factor “biológico” como elemento “trascendente” desde el que Freud critica y repele nuestra sociedad obliga a los revisionistas a recurrir y resucitar los antiguos valores, constantemente elogiados por la ética idealista: el amor, la felicidad, la productividad, la responsabilidad, etc. El desplazamiento de la dimensión “biológica” a la cultural o espiritual borra y oculta las auténticas dimensiones del hombre y de la sociedad misma. Las objeciones a Freud, constantemente repetidas por los neofreudianos, las resume Marcuse del modo siguiente: *“Freud ha subestimado grandemente el grado en el cual el individuo y su neurosis están determinados por conflictos con su medio ambiente. La “orientación biológica” de Freud lo llevó a concentrarse en el pasado filogenético y ontogenético del individuo: él consideraba que el carácter quedaba esencialmente fijado al quinto o sexto año (si no antes) e interpretó el destino del individuo dentro de los términos de los instintos primarios y sus vicisitudes, especialmente la sexualidad”*¹⁰. Los revisionistas ofuscados por la positividad terapéutica deslizan el acento del pasado al presente, de la base biológica a la cultural, de la “constitución” del individuo al ambiente, de los instintos al “yo”, de la líbido a las “relaciones humanas”. De este modo, el “sujeto” mutilado del psicoanálisis se transforma en una personalidad compacta y total en abierta relación con su mundo y su sociedad.

En esta orientación se interponen elementos objetivos y subjetivos con la máxima libertad y sin diferenciar con precisión los niveles biológicos, psicológicos, sociológicos, morales, etc. En definitiva los revisionistas neofreudianos al rechazar el armazón conceptual desde el que Freud construye su edificio psicoanalítico no pueden soslayar el peligro de hacer suyo el lenguaje de la ideología prevaleciente. Por tanto, la crítica neofreudiana de la sociedad no lleva a un cuestionamiento radical de la misma por separarse de los cauces que la harían posible. O lo que es igual, utilizando las mismas palabras de Mar-

(9) *Ibid.*, p. 239.

(10) *Ibid.*, pp. 227-228.

cuse: *“La suplementación revisionista de la teoría freudiana, especialmente su adición de los factores culturales y del medio ambiente, consagran una imagen falsa de la civilización y particularmente de la sociedad actual. Al minimizar la extensión y profundidad del conflicto, los revisionistas proclaman una solución falsa pero fácil”*¹¹.

En la atención puesta por los psicoanalistas neofreudianos en la cura terapéutica individual puede apreciarse hasta qué punto los revisionistas se emparentan con el sistema, al que desde otra perspectiva, atacan y critican sin cuestionar en ningún caso las bases sobre las que se sustenta. Soslayan la base biológica freudiana del psicoanálisis, en la ilusión de actuar “humanísticamente”, en el sentido de una regeneración moral. El psicoanálisis es suplantado por la moral y la religión. Como en otros momentos de la especulación idealista conformista, la brutalidad de la represión social se transforma en un “problema moral” y espiritual. *“Estas diversas revisiones aparecen ahora con su consistencia lógica: una se vincula con la otra; la totalidad puede ser resumida como sigue: la “orientación cultural” se enfrenta a las instituciones y relaciones sociales como productos terminados con la forma de entidades objetivas —hechos dados más que producidos. Su aceptación con esta forma demanda el deslizamiento del acento psicológico de la infancia a la madurez, porque sólo en el nivel de la conciencia desarrollada se hace definible el ambiente cultural como elemento determinante del carácter y la personalidad por encima del nivel biológico. Conservando sólo el juego hacia abajo del nivel biológico, la mutilación de la teoría del instinto, hace a la personalidad definible en términos de valores culturales objetivos, divorciados del terreno represivo que niega su realización. Para poder presentar estos valores como libertad y realización, tienen que ser expurgados del material del que fueron hechos y la lucha por su realización tiene que ser convertida en una lucha espiritual y moral”*¹².

Por todo ello, el revisionismo neofreudiano queda invalidado, según H. Marcuse, para penetrar las raíces explicativas últimas del hombre y nuestra civilización. El revisionismo, en contra de lo que creen sus representantes, no es un paso hacia adelante en el acontecer histórico crítico, sino una vuelta a la restauración de ciertos elementos que mostraron su incapacidad para entender y resolver el problema humano.

b) El “biologismo” freudiano como teoría social.

El revisionismo neofreudiano, pese a la acogida recibida en ciertos ambientes americanos y europeos, se ha mostrado impotente, tanto a nivel de planteamientos como conceptual, para continuar la obra crítica emprendida por Freud. La terminología como los principios sobre los que descansaba el edificio antropológico freudiano desentonaban con las creaciones de inspiración idealista que habían acompañado el devenir histórico cultural de occidente. Los revisionistas, impresionados por el aldabonazo crítico y creador de Freud, creyeron haber encontrado el instrumento analítico más idóneo de cara a aclarar la incógnita del ser humano. Más la utilización que éstos hacen de Freud está mediatizada, con la deformación consiguiente que lleva consigo toda mediación, por todo el bagaje ideológico

(11) *Ibid.*, p. 230.

(12) *Ibid.*, pp. 249-250.

que Freud combate y critica en su obra tardía. Es decir, los revisionistas hacen suyo a Freud destruyendo sus hipótesis más audaces y trasmutando su lenguaje explosivo en otro más conciliador y condescendiente con las formas culturales vigentes.

Para Marcuse solamente sabremos entender el lenguaje psicoanalítico y toda la problemática que encierra, si hacemos una lectura directa del mismo Freud sin necesidad de recurrir a la interpretación, con todo lo que supone de manipulación, de las escuelas revisionistas. Aún más, en la actualidad no se puede aceptar a Freud si al mismo tiempo no se adopta una actitud de oposición abierta a los planteamientos revisionistas¹³. Mientras las posiciones revisionistas emparentan el lenguaje psicoanalítico con la pasividad del *statu quo*, el psicoanálisis freudiano conecta, sin proponérselo, con las dinámicas fuerzas progresistas. *“Confrontada con las escuelas revisionistas, la teoría de Freud asume ahora un nuevo significado: revela más que nunca la profundidad de su crítica y —quizá por primera vez— los elementos contenidos en ella que trascienden el orden prevaleciente y que ligan la teoría de la represión con la de su abolición”*¹⁴.

El procedimiento metodológico de Freud para llevar la teoría del nivel de la conciencia a la inconsciencia, de la personalidad a la infancia, del individuo al proceso genérico, le permite escapar y soslayar cualquier tipo de positividad. La teoría avanza de la superficie a la profundidad, de la persona establecida y condicionada a sus fuentes y recursos más originarios. *“Este movimiento era esencial para la crítica que Freud hace de la civilización: sólo a través de la “regresión” detrás de las formas mistificadoras del individuo maduro y su existencia privada y pública descubrió su negatividad básica en los cimientos sobre los que descansa. Es más, sólo empujando su regresión crítica hasta los más profundos yacimientos biológicos pudo elucidar Freud el contenido oculto de las formas mistificadoras y, al mismo tiempo, el alcance total de la represión civilizada. Identificar la energía de los instintos de la vida como líbido significa definir su gratificación en contradicción con el trascendentalismo espiritual: la idea de Freud de la felicidad y la libertad es eminentemente crítica en tanto que es materialista: protesta contra la espiritualización de los deseos”*¹⁵. Aún más, la grandeza de la forma de proceder freudiana en el ámbito psicoanalítico queda manifiesta en la carga significativa que impregna a sus conceptos. Estos, sin dejar su sello psicológico peculiar, rompen su propio ámbito para devenir y convertirse en conceptos sociológicos y políticos. La fluidez del aparato crítico conceptual de Freud se convierte, así, en un instrumento de primera magnitud en el estudio, siempre incompleto, del hombre y su cultura.

La concepción del hombre que subyace en la teoría freudiana es, sin lugar a dudas, una de las críticas más severas dirigida contra la civilización occidental. Pero, paradójicamente y al mismo tiempo, es su más firme defensa¹⁶.

Según los planteamientos de Freud, *“la historia del hombre es la historia de su repre-*

(13) *Ibid.*, p. 19.

(14) *Ibid.*, p. 221.

(15) *Ibid.*, p. 249.

(16) *Ibid.*, p. 25.

sión”¹⁷. La cultura penetra no sólo en las esferas más “nobles” del ser humano sino también en aquellas que la tradición cultural occidental infravaloró: las esferas materiales. La cultura deja su huella restrictiva tanto en el nivel social como en el biológico. Los efectos represivos afectan no solo a las partes más elevadas del hombre sino a sus mismas estructuras instintivas. Ahora bien, tal restricción es condición indispensable para el progreso. Los instintos dejados a la intemperie de cualquier medida coercitiva rompen todo tipo de asociación y preservación duradera. Las fuerzas instintivas incontroladas y dejadas a la libre espontaneidad “destruirían incluso lo que unen”¹⁸. Por tanto existen incompatibilidades entre los objetivos primarios de los instintos y la civilización. O lo que es igual, la civilización se pone en marcha cuando las satisfacciones integrales de las necesidades son abandonadas.

El cambio producido en las fuerzas instintivas bajo el peso de la civilización, Freud lo describe a través de dos principios: el principio del *placer* y el principio de *realidad*¹⁹. La vida del individuo se despliega en una doble dimensión cada una de las cuales posee sus peculiaridades propias. La diferencia de estas dimensiones es simultáneamente genético-histórica y estructural. El inconsciente, regido por el principio del placer, en un primer momento, era la única “clase del proceso mental”. La tendencia más originaria está orientada exclusivamente a la obtención de placer. Pero el principio del placer sin ninguna restricción pronto choca con el ambiente hostil natural y humano. El medio opone resistencia a la gratificación total con lo que el individuo se retrotrae. Tras esta experiencia traumática, un nuevo principio mental toma consistencia progresivamente: el principio de realidad. El principio de realidad acota las tendencias placenteras ocasionando el siguiente cambio:

de:	a:
satisfacción inmediata	satisfacción retardada.
placer	restricción del placer.
gozo (juego)	fatiga (trabajo).
receptividad	productividad.
ausencia de represión	seguridad ²⁰

El principio del placer queda absorbido por el principio de realidad: “*La interpretación psicoanalítica revela que el principio de la realidad provoca un cambio no solo en la forma y duración del placer sino en su misma sustancia. El ajustamiento del placer al principio de la realidad implica la subyugación y desviación de las fuerzas destructivas de la*

(17) Ibid., p. 25.

(18) Ibid., p. 25.

(19) “En 1911 Freud publicó un brevísimo trabajo denominado *El doble principio del acaecer psíquico*, y desde entonces la distinción entre el principio del placer y el principio de realidad no ha dejado de informar la teoría psicoanalítica”. A. ESCOHOTADO: *Marcuse: Utopía y razón*, Madrid 1969, p. 32.

(20) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, p. 26.

*gratificación instintiva, de su incompatibilidad con las normas y relaciones sociales establecidas, y, por lo mismo, implica la transustanciación del placer mismo”*²¹.

Bajo el principio del placer, el ser humano, que apenas había sido algo más que un haz de impulsos animales, se convierte, con la consolidación del principio de la realidad, en un “ego organizado”. Aprende a luchar por lo útil y lo que menos sacrificio puede proporcionarle. Sus facultades mentales como la atención, la memoria y la razón quedan acotadas. De este modo llega a ser un sujeto pensante supeditado a una racionalidad impuesta desde el exterior. A excepción de la fantasía que permanece ligada al principio del placer, todo el aparato mental está subordinado al principio de la realidad. Con la consolidación de las facultades mentales y prácticas bajo el principio de realidad el hombre deja de “poseerse” y “sentirse” como una entidad libre. Sus deseos como los cambios de la realidad ya no responden tanto a sus “inclinaciones naturales” cuanto a las exigencias de la organización social. Y la organización social siempre modifica y reprime las necesidades instintivas originales. Por ello dice Marcuse: *“Si la ausencia de represión es el arquetipo de la libertad, la civilización es entonces la lucha contra esta libertad”*²².

La sustitución del principio del placer por el principio de la realidad es el acontecimiento más trascendental que se ha dado en el desarrollo del hombre. Toda la historia humana queda marcada por este suceso traumático, y ello —como mostraremos— tanto filogenética como ontogenéticamente. La represión ejercida sobre los instintos por el principio de la realidad es mantenida y reforzada por las condiciones propias de “la lucha por la existencia”. El estado de menesterosidad y escasez enseñan al hombre la imposibilidad de encontrar un cauce gratificador instintivo pleno y libre para vivir de acuerdo con el principio del placer. El reforzamiento de la estructura instintiva tiene así un motivo “económico; puesto que no tiene los medios suficientes —escribe Freud— para sostener la vida de sus miembros sin que estos trabajen por su parte, debe vigilar que el número de estos miembros sea restringido y sus energías dirigidas lejos de las actividades sexuales y hacia su trabajo”²³. Para H. Marcuse esta concepción es tan antigua como la civilización misma. Ella fue el pilar en el que se apoyó la racionalización de la represión. El mismo Freud no pudo separarse de esta ideología al considerar “eterna” la “primordial lucha por la existencia”. El principio del placer y el principio de realidad son, según Freud, “eternamente” antagónicos. Por tanto, es imposible pensar una civilización no represiva según los planteamientos freudianos. Pero, según Marcuse, la teoría de Freud contiene elementos que rompen su misma racionalización. La descripción del hombre freudiano no elude el desgarramiento y la ruptura antitéticos entre libertad y felicidad por un lado y civilización y sociedad por otro. Son dos mundos contrapuestos. Pese a las obstrucciones del principio de realidad, las tendencias hacia la plena gratificación no son amputadas totalmente. *“De acuerdo con la concepción de Freud la ecuación de libertad y felicidad convertida en tabú por el consciente es sostenida por el inconsciente. Su verdad, aun-*

(21) *Ibid.*, p. 27.

(22) *Ibid.*, p. 28.

(23) Citado en *Ibid.*, p. 30.

que rechazada por el consciente, sigue fascinando a la mente; preserva el recuerdo de estados pasados..."²⁴.

Si la facultad mental de la "memoria" ha sido tan valorada en el psicoanálisis no es tanto, según la opinión de Marcuse, por su valor instrumental y terapéutico, como por tener la específica función de guardar y preservar promesas y facultades que son traicionadas por el hombre maduro civilizado. El principio de la realidad bloquea y restringe constantemente la facultad cognoscitiva de la memoria por su relación con la experiencia de un pasado feliz. La liberación psicoanalítica como facultad de conocimiento rompe en mil pedazos la racionalidad del individuo reprimido. Ahora los impulsos e imágenes de la niñez recobran un nuevo cauce de conocimiento que afirman la verdad que la razón niega. *"La regresión asume una función progresiva. El pasado redescubierto proporciona niveles críticos que han sido convertidos en tabús por el presente. Más aún, la restauración de la memoria está acompañada de la restauración del contenido cognoscitivo de la fantasía... El peso de estos descubrimientos deben destrozar con el tiempo el marco dentro del que fueron hechos y al que fueron confinados. La liberación del pasado no termina con la reconciliación con el presente. Contra el restringimiento personalmente impuesto del descubridor, la orientación hacia el pasado tiende hacia una orientación hacia el futuro. La recherche du temps perdu llega a ser el vehículo de la futura liberación"*²⁵.

Marcuse encauza sus análisis por esta tendencia oculta en el psicoanálisis. La mirada retrospectiva hacia el pasado, siguiendo a Freud, se mueve en dos niveles distintos: el ontogenético y el filogenético. Es decir, el estudio freudiano aborda dos frentes: a) el análisis del crecimiento reprimido desde sus primeros pasos inconscientes a su madurez social consciente. b) El análisis del crecimiento de la civilización represiva desde la primera familia primitiva hasta el momento presente de civilización. A través de estos dos niveles Freud dilucidó el desarrollo del aparato mental represivo. Marcuse encuentra en estos análisis freudianos la respuesta más coherente del estado represivo de la civilización. Por ello mismo no tiene ningún reparo en hacerlos suyos constituyéndolos en base y soporte de su propio pensamiento. O lo que es igual, Marcuse lleva hasta sus últimas consecuencias la teoría inconclusa freudiana.

RECUPERACION DE LA LIBERTAD: MAS ALLA DEL PRINCIPIO DE LA REALIDAD ESTABLECIDO

La vida del hombre se desenvuelve históricamente bajo un principio de realidad contrapuesto y negador del principio que recoge los intereses más genuinamente humanos: *el principio del placer*. La historia del hombre y la civilización están marcadas por el sello del sufrimiento, la explotación y la represión. La historia humana hasta el momento presente es la historia de la enajenación. La civilización ha sido modelada bajo un estado de escasez y miseria. Freud creyó que las exigencias de la civilización eran incompatibles con las tendencias placenteras del hombre. Por tanto, el avance en la línea civilizadora implica,

(24) *Ibid.*, p. 31.

(25) *Ibid.*, pp. 31-32.

según esta opinión, un estado permanente de represión y coerción sobre los instintos. La modificación de esta dialéctica de la civilización supondría el caos y la destrucción misma de la humanidad. La idea de un principio de la realidad no represivo Freud la considera inviable, ya que la sexualidad esencialmente es antisocial y la destructividad es la manifestación de un instinto primario.

El gran error de Freud, según la interpretación de Marcuse, consiste en haber dado al principio de la realidad unos caracteres inmutables. O lo que es igual, Freud construye su crítica sobre la civilización y los instintos bajo el prisma del principio de la realidad constituido. Sin duda alguna, Freud habría llegado a conclusiones muy distintas si hubiera relativizado el principio de la realidad vigente. Freud *"identifica prácticamente el principio de la realidad establecido (por tanto, el principio de actuación) con el principio de la realidad como tal. Consecuentemente, su dialéctica de la civilización perdería su finalidad si el principio de actuación se revelara a sí mismo sólo como una forma histórica específica del principio de la realidad. Más aún, puesto que Freud identifica también el carácter histórico de los instintos con su "naturaleza", la relatividad del principio de actuación afectaría inclusive a su concepción básica de la dinámica instintiva entre Eros y Tanatos: su relación y su desarrollo será diferente bajo un principio de la realidad diferente"*²⁶.

La posibilidad de una sociedad no represiva la deduce Marcuse de la teoría freudiana de los instintos. Marcuse, al margen de las conclusiones que llega Freud, hace un nuevo esfuerzo interpretativo de las vicisitudes históricas de los instintos. Dicho objetivo implica una nueva valoración de la relación antagónica que ha prevalecido entre los dos principios básicos a los que está sujeta la existencia humana. Para Freud, el conflicto de dichos principios es inevitable, sin embargo un estudio atento de su misma teoría da pie a la duda de dicha inevitabilidad. El conflicto, tal y como es asumido en la civilización, viene provocado y perpetuado por la *ananke*, la lucha por la existencia. La gratificación integral es imposible en una situación caracterizada por la escasez y la falta de medios. La lucha por la existencia obliga, por tanto, a la modificación represiva de los instintos. Si esto responde con fidelidad a la teoría freudiana, entonces Marcuse es abocado a derivar que *"la organización represiva de los instintos en la lucha por la existencia se debe a factores exógenos —exógenos en el sentido de que no son inherentes a la "naturaleza" de los instintos, sino que son producto de las específicas condiciones históricas bajo las que se desarrollan los instintos"*²⁷.

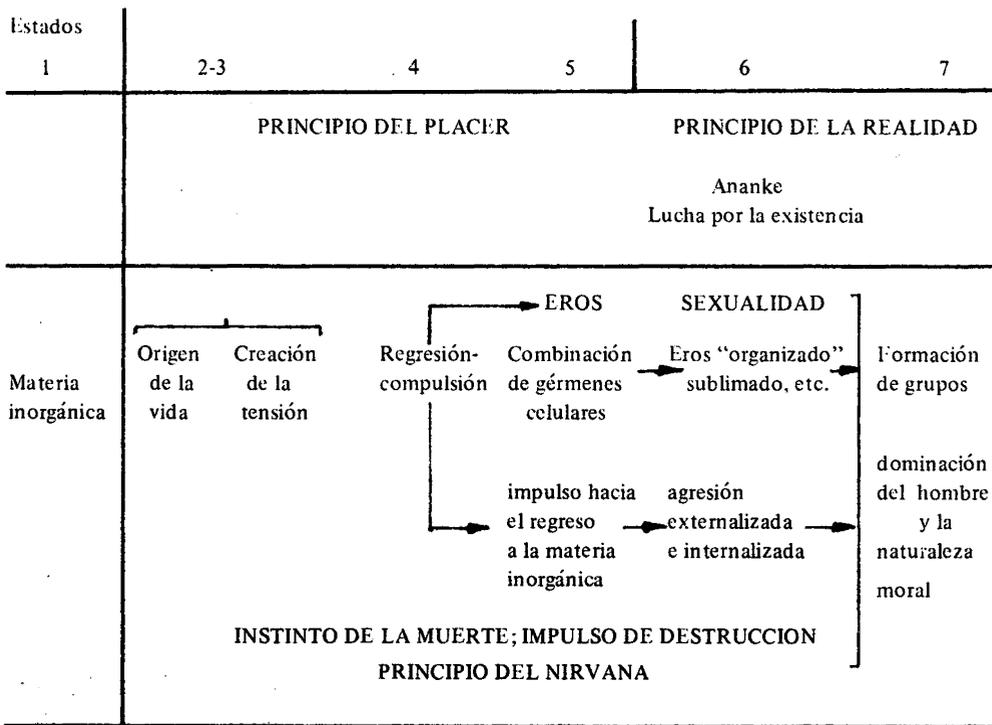
En el devenir de la consolidación instintiva, Marcuse distingue dos niveles: el nivel biológico filogenético y el nivel sociológico. Al primero corresponde el desarrollo del hombre animal en su lucha con la naturaleza; al segundo el desarrollo de los individuos en la lucha contra su medio y contra sí mismos respaldados por los principios que establece la civilización. Freud confunde los dos niveles, lo cual es un desacierto. Bien es verdad que los dos niveles están en constante e inseparable interacción, pero ello no nos puede nublar la visión para distinguir en el segundo nivel aspectos nuevos respecto al primer nivel. Por tanto es obligado ver los distintos niveles desde distinta óptica, ya que los factores correspon-

(26) *Ibid.*, p. 128.

(27) *Ibid.*, p. 129.

dientes al segundo nivel "son más relativos, pueden cambiar con mayor rapidez y sin poner en peligro ni invertir el desarrollo del género... Los dos factores han crecido juntos en la historia de la civilización. Pero su unión ha llegado a ser, desde hace mucho, "antinatural" y lo mismo ha pasado con la "modificación" opresiva del principio del placer por el principio de la realidad. La negación consistente de Freud de la posibilidad de una liberación esencial del primero, implica la imposición de que la escasez es tan permanente como la dominación —una suposición que parece dar por admitido el punto que se discute. Gracias a esta suposición, un hecho extrínseco obtiene la dignidad teórica de un elemento inherente a la vida mental, inherente inclusive en los instintos primarios" ²⁸.

Marcuse ilustra con el siguiente diagrama ²⁹ la construcción de la dinámica instintiva básica freudiana:



El diagrama recoge una secuencia histórica que tiene como punto de partida la aparición de la vida orgánica (estados 2 y 3), pasa por un estadio formativo de los instintos primarios (5) y culmina en el desarrollo "modificado" del aparato instintivo bajo el peso de la civilización (6 - 7). Los puntos más significativos en que se producen cambios de gran repercusión corresponden a los estados 3 y 6. Ambos cambios están provocados por factores exógenos, en virtud de los cuales la consolidación como la posterior dinámica instintivas, tienen lugar dentro de las coordenadas históricas.

(28) Ibid., pp. 130-131.

(29) Ibid., p. 135.

En cuanto al primer cambio correspondiente al estado 3 viene provocado por el factor exógeno de la "irremediable tensión" que surge con el nacimiento de la vida orgánica. La triste "experiencia" de que la vida es más dolorosa y menos satisfactoria que el estado precedente de la materia inerte y la vida intrauterina genera el instinto de la muerte como el impulso que tiende a aliviar esa tensión y malestar mediante la regresión. El instinto de muerte nace como consecuencia del trauma de la frustración primaria: la necesidad y el dolor están determinados por un suceso geológico - biológico.

El segundo cambio, fijado en el diagrama en el estado 6, tiene unas peculiaridades muy distintas al cambio primero, ya no es geológico - biológico: este cambio tiene lugar en las "puertas" de la civilización. La *ananke* o lo que es igual la escasez y la lucha por la existencia es el factor exógeno. A partir de este momento se pone en marcha, bajo el peso de la escasez, rígidos controles represivos de los instintos sexuales (en una primera fase mediante el despotismo del padre original, y en una fase posterior mediante la institucionalización e internalización) y se transforma el instinto de muerte en agresión y en moral socialmente útiles. La nueva organización de los instintos crea las grandes pautas de la civilización: la división del trabajo, el progreso, la "ley y el orden". Pero al mismo tiempo lleva hacia la decadencia y debilitamiento de *Eros* y al fortalecimiento progresivo de la agresividad y el sentimiento de culpa.

Supuesto esto, ¿cabe la posibilidad de una civilización no represiva?, o lo que es igual, ¿es posible una modificación en los instintos sexuales y agresivos? *"En las condiciones biológicas - geológicas que Freud asumió para la sustancia viviente como tal, no podía imaginarse un cambio así; el nacimiento de la vida sigue siendo un trauma, y así el reino del principio del Nirvana parece ser incommovible. Sin embargo, las consecuencias del instinto de la muerte sólo operan junto con los instintos sexuales; en tanto crezca la vida, el primero permanece subordinado a los últimos; el destino del destructor (la "energía" de los instintos destructivos) depende del de la libido. Consecuentemente, un cambio cualitativo en el desarrollo de la sexualidad debe alterar necesariamente las manifestaciones del instinto de la muerte"*³⁰

Así pues, las respuestas a nuestras preguntas son afirmativas: las posibilidades que ha desarrollado el principio de actuación bajo una situación represiva implacable abre el camino de una nueva civilización, posibilitando, por consiguiente, un nuevo cambio, en este caso liberador, en la base instintiva. El principio de la realidad establecido (el principio de actuación) resulta inútil en las nuevas circunstancias. Marcuse es consciente de las dificultades de adaptación de la estructura mental arcaica al nuevo ambiente, pero *"mientras el primer punto de partida fue, de acuerdo con la hipótesis freudiana, un suceso en la historia geológica, y mientras el segundo ocurrió al principio de la civilización, el tercer punto de partida será localizado en el más alto nivel de civilización obtenido. El actor en este suceso no será ya el hombre animal histórico, sino el sujeto consciente, racional, que ha dominado y se ha apropiado el mundo objetivo como el campo de su realización"*³¹. Dentro de estas circunstancias el principio del placer y el principio de la realidad se concilian, al

(30) *Ibid.*, p. 135.

(31) *Ibid.*, p. 146.

mismo tiempo que establecen las bases de una nueva civilización: la civilización en paz y en libertad exenta de todo tipo de represión mutiladora. Igualmente el antagonismo de Eros y Tánatos quedaría roto abriéndose ante ambos un mismo objetivo: la gratificación "en un presente totalmente satisfactorio"³².

LAS PREFIGURACIONES DE LA LIBERTAD PLENA

Ante la posibilidad de un nuevo principio de la realidad liberador, debemos rastrear y escrutar, con Marcuse, aquellas fuerzas mentales, que bajo la protección y el cobijo del inconsciente, se resistieron, en la larga marcha de la civilización, a sucumbir de las acometidas del principio de la realidad represivo: nos referimos a la imaginación y la fantasía.

Otra de las grandes facultades como la razón no siguió la misma suerte. Es decir, la razón fue bloqueada por el principio de la realidad quedando reducida a nivel meramente instrumental al servicio de los intereses de poder³³. Al mismo tiempo fue separada, tras recibir el espaldarazo de facultad por antonomasia, de otras esferas como la sensualidad y el placer. A partir de este momento, lo que había constituido una unidad quedó brutalmente separado y reducido a un dualismo de fuerzas mentales en el que quedaron sellados como fuerzas superiores (el ámbito de la razón) y fuerzas inferiores (el ámbito de los sentidos)³⁴.

El ámbito de la razón, tras su domesticación y puesta a punto al servicio de la civilización, aparece como antagonista a los intereses de la sensualidad y del placer. "Sin embargo, el dominio de la razón represiva (teórico y práctico) nunca fue completo: su monopolio del conocimiento nunca quedó sin respuesta. Cuando Freud subrayó el hecho fundamental de que la fantasía (la imaginación) guarda una verdad que es incompatible con la razón, estaba siguiendo una larga tradición histórica. La fantasía es cognoscitiva en tanto que preserva la verdad del Gran Rechazo, o, positivamente, en tanto que protege, contra toda razón, las aspiraciones de una realización integral del hombre y la naturaleza que son reprimidas por la razón. En el campo de la fantasía, las imágenes irrazonables de libertad llegan a ser racionales, y los "bajos fondos" de la gratificación instintiva asumen una nueva dignidad. La cultura del principio de actuación se inclina ante las extrañas verdades que la imaginación mantiene vivas en el arte popular y los cuentos de hadas, en la literatura y el arte; ellas han sido interpretadas con aptitud y han encontrado su lugar en el mundo popular y el académico. Sin embargo, el esfuerzo por derivar de estas verdades el contenido de un principio de la realidad válido que sobrepasar a al prevaleciente ha sido enteramente inconsecuente"³⁵.

Las grandes creaciones de la fantasía, expresadas en el abigarrado campo del arte, contienen, bajo un ropaje simbólico, un mensaje de liberación que rompe con toda medida de represión y tiende a la armonización y a la conciliación de elementos contrapuestos. La

(32) Ibid., p. 217.

(33) Cf. M. HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental*. Buenos Aires 1973.

(34) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, pp. 106-123.

(35) Ibid., pp. 153-154. Cf. P. MASSET: *El pensamiento de Marcuse*, Buenos Aires 1972, pp. 56-58.

desconfianza y desconsideración que la civilización siempre mostró hacia la fantasía, obligó a ésta a expresarse en un lenguaje simbólico. El lenguaje directo de la imaginación, conteniendo alternativas concretas para la existencia humana, siempre recibieron las acometidas del poder por ser consideradas utópicas e infantiles. Por ello mismo hemos de proyectar nuestra mirada crítica sobre los grandes símbolos arquetípicos que nuestra civilización aceptó, y a aquellos otros que relegó a segundo plano. En ellos están contenidos los principios de la realidad represiva y también los de una realidad liberadora.

El héroe arquetípico que avaló, reconoció e hizo suyo nuestra civilización occidental fue Prometeo. El simboliza la productividad y la lucha permanente por doblegar a todas las cosas, incluida la vida misma. En dicho empeño se mezcla el progreso y la fatiga, la bendición y la maldición. Prometeo es el embaucador y abnegado rebelde contra los dioses ³⁶ que crea la cultura al precio del sacrificio y el dolor perpetuo. Por eso, Prometeo, ha llegado a ser la figura arquetípica de nuestra civilización y, por consiguiente, del principio de actuación establecido. La mujer como símbolo de la felicidad y el placer no tiene cabida en el mundo ascético prometeico. Pandora, como principio femenino de la sexualidad y el placer, aparece como destructora y como maldición dentro del mundo de Prometeo. Las promesas que representa la mujer están hundidas y echan raíces en el suelo movedizo de la fatalidad y el fracaso. El principio de la realidad represivo que representa simbólicamente Prometeo no tolera la pasividad e improductividad de las mujeres: *"...ellas son zánganos inútiles; un objeto de lujo en el presupuesto de un pobre"* ³⁷.

Prometeo, como el gran héroe de la cultura, el trabajo, el progreso, la productividad, el esfuerzo y la fatiga, no encaja con el nuevo principio de la realidad liberador; él es más bien el mayor enemigo de dicho principio. Mas otros símbolos como Orfeo y Narciso, rechazados por nuestra civilización y preservados sólo en el campo inofensivo de la literatura, contienen una realidad muy diferente al principio de actuación establecido. Esta es la razón de que *"ellos no han llegado a ser los héroes culturales del mundo occidental: su imagen es la del gozo y la realización; la voz que no ordena, sino que canta; el gesto que ofrece y recibe; el acto que trae la paz y concluye el trabajo de conquistar; la liberación del tiempo que une al hombre con dios, al hombre con la naturaleza"* ³⁸.

El mundo que representa Prometeo es incompatible con el mundo que cantan Orfeo y Narciso. Aquel es un mundo de dominación, hostilidad, renuncia, división, explotación, manipulación y esclavitud, éste, por el contrario, es un mundo de libertad, reconciliación, gratificación, alegría, paz y realización. Ahora bien, las imágenes de los héroes culturales prometeicos avalan el sistema establecido y reciben de éstos el apoyo y la consistencia al representar unos contenidos reales y útiles. Justamente todo lo contrario de las imágenes órficas, las cuales son relegadas a un mundo de irrealidad y de utopía sólo aceptables en el campo ilusorio del arte, pero más allá del cual dejan de tener consistencia.

Marcuse entiende que el lenguaje órfico es tan real como el prometeico, sólo que éste recibió los beneplácitos del principio represivo de actuación y aquel fue relegado y com-

(36) Cf. K. MARX: *Diferencia de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Madrid 1971, p. 11.

(37) Citado en H. MARCUSE: *Eros y civilización*, p. 155.

(38) *Ibid.*, p. 155. Cf. J.M. PALMIER: *En torno a Marcuse*, Madrid 1969, pp. 159-165.

batido por contener un mensaje que haría estallar las bases sobre las que se apoya nuestra civilización. El esfuerzo de Marcuse está encaminado en sacar a relucir las realidades a que se refieren dichos símbolos con el fin de hacer un desplazamiento del monopolio exclusivo del arte a la arena de la política y la vida cotidiana. *“La experiencia del mundo órfico y narcisista niega lo que sostiene el mundo del principio de actuación. La oposición entre el hombre y la naturaleza, el sujeto y el objeto, es superada. El ser es experimentado como gratificación, que une al hombre y la naturaleza de tal modo que la realización del hombre es al mismo tiempo la realización, sin violencia de la naturaleza. Al hablarles así y al amarlos y cuidarlos, las flores, la primavera y los animales aparecen como son: bellos, no sólo para aquellos que les hablan y los veneran, sino para sí mismos, “objetivamente”. “Le mond tend à la beauté”. En el Eros órfico y narcisista, se libera esta tendencia: las cosas de la naturaleza llegan a ser libres para ser lo que son. Pero para ser lo que son dependen de su actitud erótica: reciben su telos sólo de ella. La canción de Orfeo pacifica al mundo animal, reconcilia al león con el cordero y al león con el hombre. El mundo de la naturaleza es un mundo de opresión, crueldad y dolor como lo es el mundo humano; como éste, espera su liberación. Esta liberación es la obra de Eros. La canción de Orfeo rompe la petrificación, mueve a los bosques y las rocas —pero los mueve para participar del placer”*³⁹.

Tanto Orfeo como Narciso se resisten a admitir un mundo escindido. Por eso, ellos rechazan el principio de realidad vigente y son símbolo de otras realidades contenedoras de un nuevo principio de realidad. Ellos, al mismo tiempo que se oponen al orden del mundo constituido, abogan por otro orden más alto y más justo. Ellos constituyen el símbolo de la resistencia a formas de vida que, aun cuando sean avaladas por la civilización, llevan el sello del dolor y la represión. Sus actitudes de rebeldía les conduce a la muerte: Narciso entrega su vida a las aguas cristalinas de un lago, y Orfeo es destrozado por las enloquecidas mujeres de Tracia⁴⁰. *“Como Narciso, él (Orfeo) rechaza el Eros normal, no por un ideal estético, sino por un Eros más completo. Como Narciso, protesta contra el orden represivo de la sexualidad procreativa. El Eros órfico y narcisista es hasta el fin la negación de este orden: el Gran Rechazo. En el mundo simbolizado por el héroe cultural Prometeo, ellos son la negación de todo orden; pero en esta negación, Orfeo y Narciso revelan una nueva realidad, con un orden propio, gobernada por diferentes principios. El Eros órfico transforma al ser: domina la crueldad y la muerte mediante la liberación. Su lenguaje es la canción y su trabajo es el juego. La vida de Narciso es la de la belleza y su existencia es contemplación. Estas imágenes se refieren a la dimensión estética, señalándola como aquella cuyo principio de la realidad debe ser buscado y valorado”*⁴¹.

(39) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, pp. 158-159. Cf. A. ESCOHOTADO: Op. cit., pp. 64-65.

(40) MARCUSE, H.: *Eros y civilización*, pp. 155-157, 162-163.

(41) *Ibid.*, p. 163.



ERNST JÜNGER Y PLATÓN: LA "CHAMBRE DOUBLE"

RAMON SANCHEZ RAMON

Este trabajo se centra en un pasaje de la novela "*Heliópolis*" de Ernst Jünger, que presenta una lectura sorprendente del mito platónico de la caverna *. Lo más asombroso no es la novedad o lo inesperado de esa nueva versión, sino la sensación de obviada, de que justamente es esa la lectura del platonismo que caracteriza a nuestro tiempo. Me interesan las diferencias entre ambas versiones para entender mejor la contemporánea. El problema no es si es una versión fidedigna de Platón, sino que no lo es, en qué no lo es y por qué no lo es.

Cada tiempo relee el pasado desde sus peculiares prejuicios, dicho esto en el sentido literal de juicios previos. Cada tiempo tiene sus propias ilusiones ópticas, sus intereses y deseos que proyecta sobre el mundo y muestra como trama categorial en la cultura que produce. Por eso justamente leer es un trabajo nunca agotado: porque el texto es un objeto que pertenece a otros ojos y porque los nuestros no son ingenuos. Por eso también

* JÜNGER, Ernst: *Heliópolis*. Ed. Seix Barral, Barcelona 1981 (Stuttgart, 1965). Traducción de Marciano Villanueva.

PLATÓN, 514 a ss.

Hay dos deudas que deben ser reconocidas por su cuantía. La mayor es a E. LLEDO y su trabajo "Lecturas de un mito filosófico", *Resurgimiento (Ambito Literario)*, núm. 1, ed. Victor Pozanco, Barcelona 1980. Creo que este artículo reproduce o está relacionado con una conferencia que Lledó dió en esta Facultad de Palma hace algunos años, pero que no escuché. Además de lo que será patente para quien conozca su trabajo, le debo sobre todo el impulso a "hacer así que el pasado vuelva a hacerse presente y a poblar de vida histórica el implacable, certero y monocrorde discurrir del *Bios*" (p. 78). El producto de ese impulso, este trabajo, no es, por supuesto, achacable más que a mi.

Mi otra deuda es para Antoni OBRADOR, que ha aguantado mis monólogos y ha puesto sus conocimientos filológicos a mi servicio.

Las citas del *Tractatus* de WITTGENSTEIN que se incluyen están tomadas de la traducción de: Tierno Galvan. Alianza ed., Madrid 1973.

leer los textos del pasado es un modo de superar el provincianismo del presente. Mi intención es, pues, colocar el texto de **Jünger** sobre el de **Platón** para intentar entender algo de mi presente.

I

No creo necesario reproducir literalmente el mito platónico. En la narración hay tres partes. En primer lugar la descripción del lugar y condición de los prisioneros. Después el ascenso del liberado desde el cepo hasta el exterior y por último la vuelta a la caverna y la muerte a manos de sus compañeros. Interesa señalar esto, porque al leer el mito desde "lo ya sabido" sobre **Platón** podemos proyectar prejuiciosamente la tópica distinción entre "Mundo de las Cosas" y "Mundo de las Ideas", pero esa distinción no toma sentido en el mito más que en la tercera parte, tras el regocijo que el prisionero liberado experimenta al llegar al último estado de su ascensión y recordar su estado original. Lo que **Sócrates** nos describe al principio es únicamente el mundo subterráneo y, en él, la situación de la naturaleza humana "con relación a la educación y a la falta de ella".

De la descripción de **Sócrates** parecemos entender claramente lo que quiere decirnos: los encadenados toman por realidad lo que no son sino sombras y ecos. Pero cuidado con el viejo zorro socrático, porque bajo la apariencia de meras ilustraciones a Glaucón, la argucia del diálogo ha delineado cuatro cuestiones bien precisas, a) Los encadenados no tienen de sí mismos otra imagen que su propia sombra, ellos no quedan al margen de la mentira, tanto en la imagen que tienen de los demás, como en la suya propia; b) toman por realidad extra-humana lo que no son sino sombras; c) su lenguaje es ficticio, y esto es algo absolutamente sorprendente. Si desde niños usamos y usan todos con nosotros una palabra para designar algo que es lo único que todos conocemos, el significado de esa palabra será ese algo, y las notas significativas que asociemos, así como lo que digamos de ello, serán apropiadas a lo que conocemos. No importa que sea una falsificación, si no lo sabemos ni conocemos el original. Al menos si nos atenemos a la doctrina común de la arbitrariedad del lazo entre significante y significado.

Glaucón asiente complaciente a la propuesta socrática, y seguramente nosotros, no escarmentados en la cabeza de Trasímaco, también. Nos situamos con **Sócrates** fuera de la caverna, en el terreno de quien "ya sabe", para compadecer la triste condición de los prisioneros. Olvidamos que describe nuestra condición. Creemos saber lo que quiere decirnos **Platón**, que la realidad es otra y que es de ella de quien hay que hablar. El "Cratilo", más allá de la perplejidad que nos produce, encierra una enseñanza definida que resuena en esta otra breve frase de la "*República*": *La palabra debe usarse para decir lo que es, no para ocultar ni confundir.*

La cuarta cuestión precisa, no mera ilustración, dice que los encadenados tomarán por voces de las sombras los ecos de las voces de los portadores. Así termina **Sócrates** de definir ese mundo de las sombras: lo que vemos son sombras, y una sombra la imagen que tenemos de nosotros mismos; las palabras ni son dichas por quien creemos, ni dicen lo que creemos.

La segunda parte que he separado en el texto describe la ascensión de un prisionero liberado. Es esta una ascensión por etapas desde que se le obliga a levantarse y volver la vista, hasta la contemplación del sol. Tiene ciertamente dos planos claramente diferencia-

dos, caverna y exterior, pero el camino se presenta como un proceso gradual. Pongámonos en la situación del peregrino, puesto que se habla de nosotros. La ascensión se nos impone. Una fuerza misteriosa abre nuestro cepo y nos obliga a levantarnos y a volver la vista, la misma que nos arrastra, pese a nuestra indignación, hacia el exterior. La ascensión es costosa. La ciencia final no la obtenemos sin dolor, ni repentinamente, sino poco a poco y sufriendo con cada adquisición. El resultado final es el conocimiento total, a cuya luz quedan aclaradas incluso *"todas las cosas que se veían en la caverna"*.

Ese conocimiento, prosigue **Sócrates**, es vivido por el liberado como alegría y compasión. Ahora sabe de verdad cómo son las cosas, recuerda su anterior estado y no siente ningún deseo de volver a él, prefiriendo, como Aquiles, *"siendo agricultor trabajar a sueldo de otro, en casa de un hombre pobre que no tuviera muchos recursos"*, pero permanecer en ese mundo soleado, que volver a la penumbra de la caverna. La ciencia que ahora ha adquirido es valiosa por sí misma, produce alegría, mientras que aquella otra sólo sirve para *"predecir lo que ocurrirá"* y por los *"hombres, las alabanzas o los privilegios que se concedían en la caverna"*.

El conocimiento de la verdadera ciencia y el recuerdo de sus compañeros produce en el filósofo compasión. Con ésto entramos en la tercera parte de la narración: ¿no será la solidaridad quien lo mueve a volver a la caverna? Deshabitado al mundo de las sombras, le cuesta esfuerzo integrarse. **Sócrates** detiene la narración en este momento y escamotea así una pregunta inmediata: una vez hechos sus ojos a la oscuridad, ¿será más capaz que antes de reconocer las sombras, de nombrarlas mejor, de preveer mejor el futuro? Quizás ya no le interese, quizás lo que se ha producido en él sea un cambio de intereses, no una mera adquisición de conocimientos. La ascensión ha sido algo más que un viaje de estudios: ha sido un itinerario personal hacia otro modo de ser. Por eso se nos cuenta no sólo el camino, sino también el modo como es experimentado por el viajero. Puede que **Sócrates** escamotee esa pregunta final, pero no **Platón**, porque pone en boca de **Sócrates** una pregunta terrible: *"Si de alguna manera pudieran echar mano y matar al que intentara desatarlos y conducirlos arriba, ¿no lo matarían?"*. **Sócrates** morirá porque es distinto, porque no lo mueven los honores, ni las alabanzas, ni los privilegios, y anda por aquí importunando como si le importara algo que a nosotros sí nos muevan.

II

El capítulo quinto de la primera parte de *"Heliópolis"* es titulado por **Jünger** "El relato de Ortner" (p. 135) y queda incluido en una situación que se narra en el anterior, platónicamente titulado "El Simposio". Según se cuenta, se reúnen para una celebración de cumpleaños Helder, pintor, Serner, filósofo, Ortner, poeta, y Lucius, el protagonista de la novela, militar, aunque su personalidad y significación quedan muy mal representadas en esta etiqueta. El panorama desde el estudio abarca la ciudad entera, cuya descripción es resumida así: *"El espacio parecía una oscura caverna en la cual una conciencia matemática vigilara con polícromos ojos y llevara adelante su juego"* (p. 118). En líneas generales toda la novela puede seguramente ser descrita como una elaboración del mito de la caverna, según dos planos: la ciudad, donde hay cambio y generación según dos principios opuestos, Proconsul y Prefecto, y el plano superior del Regente (Vd. p. 421).

Sin embargo la enorme cantidad de símbolos y referencias a enseñanzas religiosas y esotéricas que la cruzan, a veces agobiantemente, pide prudencia antes de apresurarse a afirmar una derivación linealmente platónica de "Heliópolis". Una referencia a la gnosis (p. 119), si no hubiera otros elementos implícitos, obligaría a la prudencia.

La escenografía del simposio incluye pinceladas clásicas. Ortner ejerce de simposiarca. Propone un rito de apertura "como dictan las normas" (p. 121). "Hechas las libaciones, se tendieron, a medias sentados, en sus literas. Costar [criado] atendía al servicio y se cuidaba del vino del aparador. También llenaba y vaciaba el alto vaso graduado, colocado junto a la jarra" (p. 122). "Siguiendo las normas establecidas en estos simposio", el simposiarca propone un tema que cada uno debe exponer (p. 127). Se cierra con el capítulo siguiente: "El relato de Ortner".

Posiblemente los personajes reunidos en "El Simposio" simbolizan diversas actitudes humanas ante un problema común. Si se prefiere, significan diversos modos de comportarse una vez que, en la caverna platónica, hemos escapado al cepo. Lucius, el protagonista, sería uno de esos peregrinos; la novela la historia de su viaje exitoso. Queda en la sombra si las variantes ofrecidas por el resto llevarían a buen término. La tarde en que se celebra la reunión concluye dos días y dos noches en vela de Lucius, que presentan no sólo el escenario físico y político de la acción, sino también los términos del problema que a través de este personaje se metaforiza. Las últimas palabras de Ortner son así: "Usted, Lucius, está deseoso de saber qué otras formas hay de encauzar la vida. Tal vez una de ellas incluye su encuentro con una Elena. Es una vieja receta" (p. 173). El resto es ese progresivo saber de Lucius, con Elena incluida.

El relato de Ortner es una novela corta leída por éste. En primera persona cuenta que tuvo excelente educación y abundancia de medios, pero "el despilfarro, el vicio y la pereza me hundieron en la ruina total" (p. 135). Borracho en la sala de espera de una estación donde pernocta, es un día abordado por un misterioso Dr. Fancy, oculista, que lo lleva a su consulta y lo sienta en el sillón de los pacientes, mientras habla en voz alta:

"El mundo está configurado a imagen de la doble cámara, de la chambre double. Del mismo modo que todos los seres vivientes se componen de dos hojas, también el mundo está dispuesto en dos capas que se hallan en relación de parte interior y parte exterior y de las cuales una posee una realidad superior y la otra una realidad inferior. Sin embargo, la inferior está determinada hasta en sus más pequeños detalles por la superior.

Ahora piense lo siguiente: usted se halla, junto con gran número de personas, en este cuarto o esta sala. Se juega, se discute, se negocia; en una palabra, se hacen las cosas habituales. Para los invitados no iniciados, las cosas y las combinaciones que ocurren en esta sala dependen, en mayor o menor grado, del azar. De ahí que ninguno de ellos puede decir con certeza qué ocurrirá en el minuto siguiente. Aquí domina lo imprevisto, la fuerza ciega.

Pero siga usted reflexionando: la sala está rodeada de una segunda capa, invisible como un aura. Apenas tiene extensión, pero es muy significativa. Imagínese esta capa como una especie de tapiz lleno de símbolos y cifras a los que no se presta atención. Pero le quitaré las escamas de los ojos y verá, lleno de asombro, que estos caracteres contienen la clave de todo cuanto ocurre en la otra sala. Hasta ahora usted se parecía

al hombre que sigue por la noche el curso de las estrellas sin tener conocimientos de astronomía. Pero ahora está usted en el secreto y su poder se asemeja al de los antiguos sacerdotes que predecían los eclipses del sol y la luna. Ha recibido la consagración que le confiere el principado mágico. En este mundo se oculta el misterio; no hay otro. Me estará eternamente agradecido" (p. 144-145).

El doctor deja caer dos gotas de ácido sobre los ojos del protagonista, que se desmaya de dolor. Cuando despierta, el oculista le da algo de dinero y lo despide. Poco a poco descubre que efectivamente el Dr. Fancy le ha quitado "*las escamas de los ojos*" y es capaz de prever y adivinar con exactitud cualquier cuestión: una catástrofe, un escondrijo con dinero, el resultado de los juegos de azar, el curso de un negocio, las fluctuaciones de la bolsa o el futuro de las grandes finanzas. Llega a hacerse enormemente rico.

El mito de la caverna platónico presenta un mundo "*configurado a imagen de la doble cámara*", pero las diferencias entre ambos planteamientos son enormes. Destaca muy en primer lugar que el saber que el Dr. Fancy proporciona no cuesta trabajo de conseguir. Produce un dolor que por intenso que sea dura un momento y no exige del paciente más que dejarse hacer: "*Le ha hecho un poco de daño, ¿verdad? Pero, ya se sabe, no hay recompensa sin esfuerzo*" (p. 146). Pensando en el poder conferido, esta frase suena irónica, e incluso irrisoria colocada sobre el trasfondo platónico. Sin embargo, el "*aprenda sin esfuerzo*" parece ser uno de los lemas de nuestro tiempo.

Dos gotitas bastan para enseñarnos a leer esa "*especie de tapiz lleno de símbolos y cifras*". Este saber nos viene de fuera y se nos añade como algo gratuito, sin que modifique profundamente al sujeto de conocimiento. Se produce una doble inversión del esquema platónico. La primera flagrante inversión afecta a la estructura misma de la imagen de la "*chambre double*". El Dr. Fancy explica que "*el mundo está dispuesto en dos capas que se hallan en relación de parte interior y parte exterior y de las cuales una posee una realidad superior y la otra una realidad inferior*". Sólo lo tópico de esa diferenciación puede ocultar que nada se nos aclara respecto a las diferencias en la naturaleza de esas realidades, y sobre todo respecto a en qué la una es superior y la otra inferior. La diferencia parece reproducir más bien la que existe entre una realidad tal como se presenta y el discurso teórico que explicita las regularidades que la rigen. Pero en esa diferenciación el consistir de la primera no se fundamenta en la segunda. Todo lo contrario, la primera permanece como la verdadera realidad, mientras que la segunda es un lenguaje ("*símbolos y cifras*") que habla de aquélla.

La segunda inversión es epistemológica. La filosofía moderna ha consagrado un esquema que separa sujeto y objeto del conocimiento de forma drástica e imagina el conocimiento como una función independiente del resto de las facultades del sujeto. Conocer es sobre todo aprender. La separación tajante entre intelecto y voluntad procede, por cierto, de una tradición medieval que se apoya en cierta lectura de Platón. El último número publicado de *Teorema* (1981, vol. XI/2-3) incluye un trabajo de Avner Cohen: "*¿Qué hay de filosófico en la psicología de la filosofía?*" que consagra esa tradición bajo el nombre de la "herencia platónica": "*La opinión de que las cuestiones de validez y de verdad de las ideas son una cosa y las cuestiones de los orígenes de esas ideas son otra cosa, y de que no deberían confundirse*" (p. 112). El ataque al psicologismo (por ejemplo en Frege, como indica A. Cohen) procede de esta "herencia platónica": "*El psicologismo,*

o es irrelevante filosóficamente, puesto que trata las cuestiones de descubrimiento y origen (psicología o sociología, no epistemología), o es una confusión conceptual, puesto que confunde cuestiones de verdad y validez con cuestiones de descubrimiento y de origen" (p. 113). Correcto, si se supone que en el objeto del conocimiento no hay valores, y que el proceso del conocimiento es independiente del resto de la experiencia humana.

La filosofía moderna, y agudizadamente la contemporánea, entiende el conocimiento como un proceso por el que se aprende algo que se añade a la memoria, en sentido amplio, del sujeto y como un proceso en que entran en juego determinados mecanismos psíquicos cuyo funcionamiento es formal y automático. Esto queda máximamente ejemplificado en la narración de Jünger, donde el protagonista accede gratuitamente al saber y obtiene meramente un poder para hacer cosas, sin que el conjunto total de la persona, sus intereses y deseos queden modificados. Es muy cierto que tras la primera frase añade que la realidad superior determina a la inferior, pero obsérvese que se dice "determinada" y lo que esto significa se aclara a continuación: "*La sala está rodeada de una segunda capa, invisible como un aura. Apenas tiene extensión, pero es muy significativa. Imagínese esta capa como un tapiz lleno de símbolos y cifras a los que no se presta atención. Pero le quitaré las escamas de los ojos y verá, lleno de asombro, que estos caracteres contienen la clave de todo cuanto ocurre en la otra sala... Pero ahora está usted en el secreto y su poder se asemeja al de los antiguos sacerdotes que predecían los eclipses del sol y la luna*". La superioridad, pues, de la llamada realidad superior consiste meramente en que proporciona, al que conozca, poder. No es esa una superioridad ontológica, sino meramente instrumental para quien pueda ponerla a su servicio personal. Ese saber no tiene valor en sí mismo, porque no hay valores en lo conocido, sino que es la posibilidad pura de predecir lo que va a ocurrir. El protagonista lo usa para obtener dinero, pues "*el dinero es el auténtico poder de la vida, en su más expresiva condensación*" (p. 153).

Un saber semejante no produce solidaridad. Todo lo contrario, el protagonista toma precauciones para no ser descubierto. Sabemos que es capaz de prever catástrofes y guerras, pero lo utiliza para ponerse personalmente a salvo de ellas o aumentar su riqueza, vale decir su poder. Alguien con ese poder sería ciertamente el mejor gobernante, si su capacidad de solidaridad fuera pareja. Si no, sería el peor y más indestructible tirano: "*Con la indiferencia, aumentó la crueldad. Aquí se apoya, sin duda, el hecho de que los hombres que adquieren un poder ilimitado se entregan, como los césares, al asesinato. La tierra se convierte en un espectáculo, en un circo*" (p. 160).

Tampoco produce alegría. No encontramos ese sentimiento nunca en la narración. Cuando obtiene su primer éxito y toma conciencia clara de su poder no encontramos en su boca más que orgullo y desprecio hacia otra persona: "*Cuidadosamente y con un sentimiento de creciente orgullo por mi nueva capacidad, conté los billetes y las monedas de oro. Con tales medios en la mano, nadie se deja encarcelar. Aquel tipo había encontrado lo que se merecía*" (p. 150).

El saber adquirido produce un cambio en la persona, pero muy distinto del platónico. Ya ha quedado claro que no ha producido un cambio en los intereses, pues sus primeros pasos lo llevan a las mismas salas de juego que frecuentaba antes. El cambio, en el viajero socrático, se produce a lo largo del camino, en la experiencia del dolor y la dificultad de la ascensión, y concluye con la contemplación final del sol. Cuando vuel-

ve a la caverna ya es otro hombre. Pero en la historia de **Jünger** no hay camino, sino magia. El conocimiento le es dado gratuitamente al protagonista y no es vivido, sino tan sólo adquirido. No es el proceso de adquisición, sino su posesión lo que produce un cambio en la persona, un cambio destructor. Lleva primero al aburrimiento: *"Muy pronto perdí todo interés por el juego. La salvaje tensión que se había apoderado de mí en otros tiempos y que hacía que la noche pasara en un abrir y cerrar de ojos, cedió el puesto, tras la primera sorpresa, al aburrimiento, después de comprobar que mi suerte era infalible"* (p. 151). Después a la abierta infelicidad: *"Tal era mi vida, contemplada desde el exterior. No podía ser más próspera. Y, sin embargo, a medida que aumentaban mi poder y mi prestigio, iba aumentando, en igual proporción, mi sentimiento de infelicidad"* (p. 159).

El personaje de Ortner encuentra una mujer, Elena, como Lucius encontrará a Budur Peri, pero la experiencia del abismo que lo separa de quien no posea su mismo saber no hace sino acelerar su destrucción. El amor resulta destructor. Termina en la misma sala de espera en que encontró al Dr. Fancy, nuevamente enfrentado al suicidio. También ahora aparece el misterioso personaje, quien a ruegos suyos le devuelve la visión normal. Nuevamente encontramos en el oculista lo que parecen referencias platónicas, aunque en un sentido adecuado a la historia contada:

"El ojo", decía, "es imperfecto, como todos los instrumentos del demiurgo... En realidad, el ojo ha sido hecho para el reino de las tinieblas, no para la luz incolora. La luz, el gran poder del universo, os quemaría si se acercara a vosotros sin velos. La belleza, la verdad, la sabiduría, son insoportables para la mirada turbia: basta una sombra de todas esas cosas. ¿Qué es lo que os empuja a elevaros por encima de vuestro círculo" (p. 170).

La ambigüedad del personaje plantea muchas cuestiones paralelas a las que podemos plantearnos, con **Lledó**, sobre esos otros personajes fabricantes de sombras en la caverna platónica, o la fuerza que nos arranca del cepo, o los intereses de los constructores de la caverna. El resto de la novela de **Jünger** puede tomarse como una respuesta a estas palabras: así podemos contemplar el sol sin quemarnos, y qué es lo que nos empuja a elevarnos por encima de nuestro círculo.

El protagonista se arruina, monta una pequeña tienda de antigüedades y llega prácticamente a olvidar su pasado: *"Nos casamos y vivimos como todo el mundo"*, (p. 172).

III

Así pues, en **Platón** no se había producido la escisión moderna entre el mundo del ser y del deber ser. En principio toda teoría del conocimiento puede plantearse a partir del enfrentamiento básico entre sujeto y objeto. Pero aunque no quiera presuponerse ningún tipo de ontología tanto en lo que se refiere al objeto como al sujeto, tomando así la teoría del conocimiento como paso previo a toda investigación, una determinada ontología, más o menos precisa o explícita, estaría presente en la misma textura de la investigación epistemológica emprendida y las consecuencias se harán sentir tanto en la ontología explicitada después, como en las consecuencias prácticas alumbradas.

En **Platón** ontología y teoría del conocimiento son inseparables. El objeto del conocimiento encuentra su última fundamentación en la Idea de Bien, y eso convierte su teo-

ría del conocimiento en algo muy especial, en donde el conocimiento es un proceso que implica a todo el sujeto y se opera como una transformación en sus intereses y deseos. El móvil del conocimiento es el Amor, entendido como deseo del Bien y su fin implica la perfección moral del propio sujeto y —a través de la solidaridad— de la sociedad. Este fue el punto de partida platónico según cuenta en la Carta VII, y confirma en las páginas siguientes del Libro VII de la “*República*”.

En la historia de **Jünger**, por el contrario, el objeto del conocimiento no encuentra más fundamentación que su propia presencia. El conocimiento es algo añadido al sujeto, un instrumento para intereses que dimanen de otras fuentes. Su móvil y su fin es el deseo de poder, para el que se presenta como instrumento. El resultado es la destrucción del sujeto.

Lo que **A. Cohen** llamaba “herencia del platonismo” traiciona profundamente el concepto de verdad en **Platón**. No sirve decir que este último entremezcla elementos genuinamente filosóficos con elementos religiosos o esotéricos, pues eso presupone que lo filosófico es algo de un determinado tipo. En la filosofía moderna, desde **Descartes**, verdad es la adecuación entre el concepto y el objeto. Por eso se experimenta como evidencia mera, mientras que en **Platón**, sin renunciar a la evidencia, la verdad se experimenta como alegría, y ésta es la genuina experiencia filosófica: el placer de comprender y el sentimiento de que lo comprendido nos compromete. “*Conocer por sus últimas causas*” es un modo vetusto y desprestigiado de expresar la intención del impulso filosófico a la verdad, en donde el concepto de verdad tanto incluye criterios de racionalidad como la experiencia de que el mundo se nos torna habitable.

La filosofía es por todo esto una experiencia histórica, es decir, de la humanidad entera. El filósofo debe conocer el pasado de su disciplina y lo que otros han escrito, porque sus problemas son los mismos que ellos afrontaron. Leer filosofía no es buscar soluciones ya establecidas, sino reconocer en los textos los sentidos, es decir, las verdades experimentadas que otros construyeron. Al leerlos sabemos cómo experimentaron otros el mundo y cómo respondieron a ese estímulo. A este respecto no hay progreso en filosofía, entendido como acumulación de proposiciones ya establecidas. Pero sí hay progreso en cuanto que la filosofía tiene una intención de universalidad. Pretende el filósofo que su propuesta sea coexperimentada por el resto de los hombres, y el conocimiento de lo que otros dijeron o dicen ahora mismo amplía su capacidad de respuesta a unos problemas que comparte. La racionalidad del trabajo filosófico se asienta en esa intención de universalidad, por la que lo pensado es sometido al tribunal de los otros, que deben juzgar reconociéndose en las respuestas dadas.

Otro caso muy distinto es el de la ciencia y bajo su presión se ha producido la desnaturalización del punto de partida de la filosofía a que me vengo refiriendo. En la ciencia, en cuanto su instrumento es la matemática, la verdad queda reducida a su aspecto intelectual. Y en cuanto su arma metodológica es la contrastación, conlleva una intención de dominio, de capacidad de “*predecir lo que va a ocurrir*” para ponerlo a mi servicio. La dificultad surge cuando se traslada a la filosofía ese modelo de conocimiento. La filosofía moderna entendió por mundo una imagen construida por la ciencia en base a unos presupuestos epistemológicos y ontológicos determinados. La famosa frase de **Galileo** según la cual el mundo es un libro escrito con caracteres geométricos ha sido fecunda y

útil, pero implica una reducción del campo de investigación y una determinada ontología. Reduce lo que el mundo propiamente sea a geometría, y sobre todo aboca a un concepto de verdad basado en la mera evidencia matemática. Reduce el conocimiento a lo que podríamos llamar sus aspectos formales: la adecuación entre la estructura del concepto y de la cosa, previamente despojada de todo lo que no pueda reducirse a forma matemática. La geometría analítica, descubierta por **Descartes**, se asienta en el mismo principio, al descubrir que la estructura del conjunto de los números reales y el conjunto de puntos de la recta es isomórfica. La metafísica cartesiana reproduce ese esquema al separar la sustancia pensante de la sustancia extensa. Hecha esta reducción no es extraño que, con **Hume**, el mundo se nos vuelva ajeno y carente de interés desde el punto de vista ético. De aquí no hay más que un paso a declarar que sólo la ciencia es conocimiento y carente de sentido cualquier otra supuesta investigación. Si todavía añadimos a ésto el éxito de la ciencia en proporcionar poder y pensamos que el poder es lo único interesante, declaramos que sólo la ciencia es interesante.

Ese mismo concepto de verdad subyace al tópico de la arbitrariedad de la relación entre significado y significante, y vuelve incomprensible aquella frase de la "*República*" indicada más arriba, así como sorprendente el juego a que **Platón** se entrega en el "*Cratilo*".

En nuestro tiempo, la víctima que más transparentemente expone esta reducción del concepto de verdad es **Wittgenstein** en el "*Tractatus*". La geometría ha dado paso allí a la Lógica Formal y el resultado es el mismo: 6.14. "*El sentido del mundo debe quedar fuera del mundo. En él no hay ningún valor, y aunque lo hubiera no tendría ningún valor*". El genuino aliento filosófico de **Wittgenstein** le lleva a no suscribir la afirmación de que lo interesante sea la ciencia, pues: 6.43. "*El mundo de los felices es distinto del mundo de los infelices*".

Queda por último preguntarse si haber reducido el saber al modelo que presenta la ciencia tiene los efectos destructores que tenía para el personaje de **Jünger**. Es decir si las consecuencias de esa ontología desbordan el terreno de la teoría. Pero esa es justamente la pregunta por el ahora mismo.





EL CONTINUO CIENCIA - FILOSOFIA SEGUN QUINE

ANDREU BERGA OLIVER

Contrariamente a la concepción neopositivista en general y a la de Carnap en particular, Quine mantiene que no hay solución de continuidad entre las cuestiones científicas y las cuestiones filosóficas (ontológicas, más concretamente). Después de citar en una nota a pie de página una frase de Meyerson que apoya su tesis (*"L'ontologie fait corps avec la science ell-même et ne peut en être séparée"*), Quine escribe en "Dos dogmas del empirismo": *"Carnap ha sostenido que ésta (i. e. la cuestión ontológica, en especial la cuestión relativa a la admisión de las clases como entidades) no es una cuestión factual, sino de elección de la forma lingüística conveniente, del esquema o estructura conceptual conveniente para la ciencia. Puedo estar de acuerdo con esa opinión, siempre que se conceda lo mismo respecto de todas las hipótesis científicas en general. Carnap ha reconocido que sólo puede sostener una diversidad de criterios para las cuestiones ontológicas por un lado y para las hipótesis científicas por otro asumiendo una distinción absoluta entre lo analítico y lo sintético; y no es necesario repetir que ésta es una distinción que ya he rechazado"*¹. En consecuencia, Quine propugnará un mismo criterio para unas y otras cuestiones. ¿En qué se basa esa opinión que, de ser cierta, otorgará a las cuestiones ontológicas una sustantividad de la que parecían haber sido definitivamente despojadas por mor de la práctica neopositivista? La respuesta se halla en lo que, en "Palabra y objeto", el filósofo americano denomina *"ascenso semántico"*.

(1) "Dos dogmas del empirismo" está recogido en *Desde un punto de vista lógico*. Ed. Ariel, Barcelona 1962, pp. 49-81; el texto citado se encuentra en pp. 80 y ss. Se hallará la posición de Carnap en "Empirismo, semántica y ontología", incluido en MUGUERZA, J. (recopilador): *La concepción analítica de la filosofía*. Alianza editorial, Madrid 1974, pp. 400-419.

Quine admite sin reparos que, a medida que hacemos más radical la pregunta ontológica: ¿qué hay?, extendiéndola a puntos, millas, números, atributos, proposiciones, hechos o clases, el discurso versa sobre palabras y no ya sobre objetos extralingüísticos. Eso resulta tanto más sorprendente cuanto que parece atentar contra la propia naturaleza de la pregunta. Es algo, sin embargo, inevitable por la utilidad que encierra. Hasta aquí **Quine** puede compartir la posición de **Carnap**. Se separará de ella cuando pretenda pasar por raseros distintos lo que para el filósofo americano constituye una unidad orgánica y, como tal, sólo artificialmente divisible.

La caracterización del ascenso semántico no es difícil y, de hecho, ha quedado apuntada en lo dicho anteriormente: *“Se trata del paso que nos lleva de un discurso acerca de millas a un discurso acerca de “milla”. Se trata de la maniobra que nos lleva del modo material (inhaltlich) de hablar al modo formal, sea dicho así por respeto a una vieja terminología de Carnap. Se trata del paso que nos lleva del discurso con ciertos términos al discurso acerca de ellos. (...) Tal como voy a entenderlo, el ascenso semántico se aplica en todas partes”*². La especial utilidad que el ascenso semántico tiene en filosofía se debe a la generalidad que proporciona: *“La estrategia del ascenso semántico consiste en llevar la discusión a un dominio en el cual ambas partes coinciden mucho más fácilmente acerca de los objetos (que son palabras) y de los términos principales referentes a ellos. Las palabras o sus inscripciones —a diferencia de los puntos, los metros, las millas, las clases y todo lo demás de este tipo— son objetos tangibles y de las dimensiones adecuadas a la plaza pública, en la cual comunican tan fácilmente hombres dotados de esquemas conceptuales diversos. La estrategia consiste en ascender hasta la parte común de dos esquemas conceptuales fundamentalmente dispares, para discutir mejor los dispares fundamentos. No puede, pues, asombrar que sea útil en filosofía”*³.

El punto clave de la argumentación quineana descansa en el hecho de que el ascenso semántico “se aplica en todas partes”. Acabamos de ver cómo se da en filosofía. **Quine** debe demostrar que también se encuentra en la ciencia. La teoría einsteiniana de la relatividad, por ejemplo, fue aceptada debido no sólo a una nueva reflexión acerca del tiempo, la luz, los cuerpos acelerados y las perturbaciones de la órbita de Mercurio, sino también a consideraciones referentes a la teoría misma tomada como discurso, a su simplicidad en comparación con otras teorías posibles. La discrepancia entre la teoría de la relatividad y la teoría clásica respecto de las concepciones del tiempo y el espacio es demasiado radical para que se pudiera establecer una discusión eficaz en el plano del discurso sobre objetos, sin la ayuda del ascenso semántico.

El mismo expediente se utiliza en las ciencias formales. La plena formalización de la lógica, posibilitada por **Frege**, representa un buen ejemplo de esa utilización. Dado el aparato deductivo de la lógica, en la forma de un conjunto de operaciones caracterizadas para aplicar a formas notacionales, la cuestión de si una fórmula determinada se sigue de unos axiomas dados se limita a la de si las operaciones descritas sobre formas notacionales pueden llevar a esa fórmula a partir de los axiomas. Se obtiene una respuesta satisfactoria con

(2) *Palabra y objeto*. Ed. Labor, Barcelona 1968, p. 280.

(3) *Ibid.*, pp. 280 y ss.

sólo hablar de las formas notacionales y de las operaciones que se les aplican, sin necesidad de usarlas.

El ascenso semántico tiene por objeto ir más allá de los ejemplos y usos concretos a fin de alcanzar una generalización explicativa ⁴. Ese objeto es compartido por la filosofía y todas las restantes áreas del saber: *“La cuestión de lo que hay es preocupación común a la filosofía y otros géneros no imaginativos. (...) En los libros de geografía y astronomía se describe un repertorio representativo de masas de tierra, mares, planetas y estrellas, y en las biografías y en los libros de arte se describe cierto accidental bípedo, o algún objeto de tamaño medio. La descripción se frena por la producción en masa en la zoología, la botánica y la mineralogía, ciencias en las cuales las cosas se agrupan según sus parecidos y se describen colectivamente. La física, mediante una abstracción aún más desconsiderada de las diferencias de detalle, lleva todavía más lejos la descripción masiva. Y hasta la matemática pura pertenece al ámbito de la respuesta descriptiva a la pregunta por lo que hay; pues las cosas acerca de las cuales pregunta esa cuestión no excluyen los números, las clases, las funciones, etc., si eso es parte de lo que hay y de lo que trata la matemática pura”* ⁵.

La diferencia entre filosofía (ontología) y ciencia no es en absoluto cualitativa: *“Sólo la amplitud de las categorías establece una distinción entre el interés ontológico del filósofo y todo eso otro. Dados los objetos físicos en general, el que tiene que decidir acerca de unicornios es el científico de la naturaleza. Dadas clases, o cualquier otro reino amplio de objetos requeridos por el matemático, es tarea de éste el decir si hay en particular números primos pares, o números cubos que sean sumas de pares de números cubos. En cambio, lo propio de la ontología es el escrutinio de esa aceptación acrítica del reino de los objetos físicos mismo, o del de las clases, etc. La tarea consiste aquí en explicar lo que había estado implícito, en precisar lo que había sido vago, en exponer y resolver paradojas, deshacer nudos, arrancar plantas atrofiadas, llevar la luz a los barrios bajos ontológicos.*

La tarea del filósofo difiere pues de la otra en detalle; pero no de un modo tan drástico como el que suponen los que imaginan en favor del filósofo una privilegiada perspectiva fuera del esquema conceptual que toma a su cargo. No hay exilio cósmico. El filósofo no puede estudiar ni revisar el esquema conceptual básico de la ciencia y el sentido común sin tener él mismo algún esquema conceptual, el mismo o cualquier otro, que no estará menos necesitado de escrutinio filosófico, y que le es imprescindible para tra-

(4) La defensa decidida del ascenso semántico por parte de Quine es el signo más claro de lo lejos que éste está del segundo Wittgenstein y de lo cerca que se encuentra de una posición tipo Russell. Las consecuencias desafortunadas que para Quine tendría el limitarse a los ejemplos o usos concretos se reflejan en este fragmento: *“Consideremos qué aspecto tendría una discusión acerca de la existencia de millas sin ascender al discurso sobre “milla”. “Claro que hay millas. Cada vez que tenga usted 1760 yardas, tendrá una milla”. “Pero es que tampoco hay yardas. Hay sólo cuerpos de longitudes varias”. “¿Entonces es que la Tierra y la Luna están separadas por cuerpos de varias longitudes?” “La continuación se perderá ciertamente en un juego estéril de invectivas y de *ignorantia elenchi*. En cambio, si ascendemos a “milla” y nos preguntamos cuáles de sus contextos son útiles y para qué fines, podemos conseguir algo claro, porque no quedamos ya presos en las redes de los usos que se oponen unos a otros”. En *Palabra y objeto*, op. cit., p. 280.*

(5) *Palabra y objeto*: ed. cit., pp. 283 y ss.

bajar. El filósofo puede llevar a cabo ese escrutinio y perfeccionar el sistema desde dentro, apelando a la coherencia y a la simplicidad; pero éste es el método del teórico en general. El filósofo recurre al ascenso semántico; pero lo mismo hace el científico. Y si el científico teórico está obligado a salvar, por sus remotas vías, las posibles conexiones con la estimulación no verbal, también lo está el filósofo, aunque sea más remotamente. Es verdad que ningún experimento zanjará nunca una cuestión ontológica; pero eso se debe exclusivamente a que estas cuestiones están conectadas con la irritación de las superficies sensibles de un modo particularmente múltiple, y a través del laberinto de la teoría intermedia”⁶.

Después de esa larga cita, no cabe duda de que el “confinamiento lingüístico de la filosofía” es, para Quine, un momento necesario, pero transitorio de la misma, cuyo objetivo último será el discurso sobre la realidad. En este sentido, las cuestiones ontológicas no son simplemente “cuestiones de palabras” sino “cuestiones reales”, lo cual caracteriza, por cierto, las teorías científicas. El ascenso metalingüístico es el camino que posibilita la revisión y fundamentación de los supuestos no discutidos, pero a menudo discutibles, sobre los que se basan esas teorías. Mas en sí mismo no tendrá más interés que el que podía tener para Russell el estudio del lenguaje considerado como ente autónomo desligado de la realidad. Contrariamente a las ontologías o metafísicas especulativas (por definición transempíricas y, consiguientemente, no sujetas a revisión dentro del sistema), la categorización de la realidad que nos ofrece la ontología en su nueva versión será revisable en la misma medida en que pueda serlo una teoría científica. E idénticos serán los motivos: simplicidad y coherencia. Esa revisión, en cualquier caso, no podrá efectuarse desde el exterior, más allá del sistema a examinar. La ciencia y la ontología son, en una metáfora de Neurath que Quine hace suya, como “un barco que, si es que tenemos que reconstruirlo, tiene que serlo plancha a plancha y sin abandonarlo”⁷.

Hemos visto que los motivos que llevan a la revisión de los esquemas conceptuales científicos u ontológicos son la simplicidad y la coherencia. Se trata de motivos de naturaleza pragmática. Una posición de este tipo está presente en “Dos dogmas del empirismo”. El fragmento siguiente es revelador al respecto: “Como empirista, sigo concibiendo el esquema conceptual de la ciencia como un instrumento destinado en última instancia a predecir experiencia futura a la luz de la experiencia pasada. Introducimos con razón conceptualmente los objetos físicos en esta situación porque son intermediarios convenientes, no por definición en términos de experiencia, sino irreductiblemente puestos con un estatus epistemológico comparable al de los dioses de Homero. (...) En cuanto a fundamento epistemológico, los objetos físicos y los dioses difieren sólo en grado, no en esencia. (...) El mito de los objetos físicos es epistemológicamente superior a muchos otros mitos porque ha probado ser más eficaz que ellos como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia”⁸. Y lo mismo vale para los objetos ató-

(6) Ibid., p. 284.

(7) Ibid., p. 17.

(8) Desde un punto de vista lógico: ed. cit., p. 79.

micos y subatómicos, las fuerzas o las entidades abstractas de la matemática. En fin, "la ciencia es una prolongación del sentido común que consiste en hinchar la ontología para simplificar la teoría"⁹.

El párrafo final del mencionado ensayo resume perfectamente la posición de Quine, destacando el vínculo que éste establece entre racionalidad y pragmatismo: "Carnap, Lewis y otros adoptan una actitud pragmática en la elección entre formas lingüísticas o estructuras científicas; pero su pragmatismo se detiene ante la imaginaria frontera entre lo analítico y lo sintético. Al repudiar esa frontera expongo un pragmatismo más completo: Todo hombre recibe una herencia científica más un continuo y graneado fuero de estímulos sensoriales; y las consideraciones que le mueven a moldear su herencia científica para que recoja sus continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas"¹⁰.

No debe creerse, sin embargo, que el pragmatismo radical que Quine propugna en ese fragmento (o siquiera un pragmatismo sin adjetivo alguno) sea una condición necesaria del holismo. La propia evolución filosófica de Quine así lo demuestra, ya que poco queda de aquella orientación en sus obras de madurez (para entendernos: *Palabra u objeto* y obras sucesivas), todas ellas encuadrables en una posición realista, y, no por ello, ha abandonado su holismo originario. Las dudas sobre su postura actual le resultan molestas a Quine, como parece desprenderse de la respuesta que da a J.J.C. Smart, el cual, no obstante, ha advertido la dirección básica de la evolución del pensamiento quineano¹¹: "Smart contrapone mi "pragmatismo e instrumentalismo" de Desde un punto de vista lógico al realismo dominante de Palabra y objeto. También observa huellas de la antigua actitud a lo largo de Palabra y objeto. Ahora bien, esa aparente vacilación es fruto de una interpretación errónea, interpretación que pretendía evitar cuando escribí esto"¹². Y, a continuación, transcribe el siguiente fragmento de *Palabra y objeto*: "Llamar postulado a un postulado no es mostrarle condescendiente desprecio. (...) Todo aquello a lo cual concedemos existencia es un algo postulado si se considera desde el punto de vista de una descripción de la construcción de teorías; y es al mismo tiempo algo real desde el punto de vista de la teoría en construcción. Attendamos ahora al punto de vista de la teoría como sistema de imponer creencias, porque jamás podemos hacer más que situarnos en el punto de vista de alguna teoría, la mejor que encontremos por el momento"¹³.

De nuevo vemos que no existe "exilio cósmico" y que el barco de la ciencia no puede reconstruirse en dique seco sino en plena travesía. La tarea del científico consiste en conjeturar cómo es la realidad. Para llevar a cabo esa tarea, debe tener en cuenta la ciencia acumulada y situarse en una teoría particular, sea la que fuere. El científico es anticartesiano en la medida en que utiliza las creencias del momento, mientras no las cambie por

(9) *Ibid.*, p. 80.

(10) *Ibid.*, p. 81.

(11) J.J.C. Smart: "Quine's philosophy of science", en DAVIDSON, D. and HINTIKKA, J. (eds.): *Words and Objections. Essays on the Work of W. V. Quine*. Dordrecht: Reidel 1975, pp. 3-13.

(12) "Replies" en DAVIDSON, D. and HINTIKKA, J. (eds.): *Op. cit.*, p. 293. La traducción es mía.

(13) *Palabra y objeto*: *Op. cit.*, p. 36.

algo mejor. Dentro de la propia teoría, sometida a evolución, el científico puede juzgar de la verdad con la mayor seriedad y de la manera más absoluta. En ese sentido, no hay relativización alguna de la verdad.

En la ciencia tiene un papel destacadísimo el criterio de simplicidad. El biologismo epistemológico de **Quine** induce a éste a escribir al respecto: *“Cualquiera que sea la naturaleza de ese criterio, puede estarse seguro de que no se trata de nada casual. Como guía de la inferencia se encuentra implícito en pasos inconscientes, y medio explícito en pasos inferenciales deliberados. Aunque nos sea por ahora desconocido, el mecanismo neurológico del instinto o impulso de simplicidad es sin duda algo fundamental”*¹⁴. En fin, la naturaleza de la realidad es tal que el criterio de simplicidad resulta digno de confianza. Eso está ya lejos del pragmatismo.

(14) *Ibid.*, p. 33. Cfr., para un breve examen del criterio de simplicidad, SCHULDENFREI, R.: “Quine en perspectiva”, *Teorema*, vol. V (1975), núm. 1, pp. 61 y ss.



DEL INFINITO Y SUS IDEAS (NOTA BREVE)

JORDI GAYA ESTELRICH

Aun avisados de que el filosofar puede no ser sino un vicio por el t3pico, se nos ocurre que el hombre es el 3nico animal que puede atreverse con el infinito. Pensar el infinito puede ser entretenimiento extremadamente pedag3gico. Y sin ser catastrofistas tal vez podamos a3adir que mejor le fuera a nuestro mundo si m3s anduviera el hombre en tales entretenimientos.

Avisados, bien es verdad, de que el pensamiento del infinito tambi3n late en los mil y un equilibrios que el hombre hace, fascinado u horrorizado, sobre los l3mites de su finitud.

En definitiva, pensar podr3a no ser sino entretenerse sobre el l3mite. S3anos permitido: El tenerse que en el pensar el hombre busca se realiza siempre en el entre de la funci3n del ya y del a3un-no que circundan al hombre.

Iniciado el juego, 3qu3en invit3 al hombre a tal partida?

I

"Nam quamvis substantiae quidem idea in me sit ex hoc quod sim substantia, non tamen idcirco esset idea substantiae infinitae, cum sim finitus, nisi ab aliqua substantia quae revera esset infinita procederet" (Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, III, 23).

Procedimiento de recurso que se quiere fiel a la modernidad. No se trata de sospechar cuando no se ve. Ni imaginar lo que no se tiene, no sabiendo siquiera porqu3 desear-

lo. Construir alguna imagen a contraluz de lo que se sabe menos perfecto. Al camino del pensar del menos al más o se le pone puente de plata con cualquier ideograma, o se encara con el "silencio perfecto" y la "cesación total". (Pseudo-Dionisio, Teología Mística, 3).

La honestidad cartesiana, la de la idea clara y distinta, rechaza el recurso fácil de pensar perfecto lo desconocido, por la mera razón de quedarnos insatisfechos con la limitación de lo conocido. La perfección no es la optimización de lo imperfecto. Ni su sublimación.

¿Podría ser de otra manera? El pronunciamiento —más decisión, que demostración— cartesiano trae entre sus secuelas la monadalización de los sujetos. Ruptura de sociedad filosófica y ruptura de la participación ontológica. Rompe, en una palabra, con la cohesión —analogía o univocidad poco importa— que en el ser conseguían todos los seres. Con ella se hace inservible aquella trama que reconducía desde cualquier punto al fundamento común y hacía posible particularizar la sospecha de lo aún no sabido.

¿Es clara y distinta la idea de lo infinito? Absolutamente; como cualquier otra idea, por lo demás. Como cualquier otra idea, la de lo infinito sólo puede ser clara y distinta emergiendo de un pronunciamiento. Lo que sucede es que éste no puede ser el *sum*. Sólo podría serlo como lo que no emerge del *sum*. Y por ahí no se obtiene claridad ni distinción. El análisis procede siempre con lo que hay.

Es necesario, pues, que la idea clara y distinta de lo infinito emerja de otro pronunciamiento. Más aún, de uno no debido al sujeto finito. Sólo resta plegarse a la evidencia que el infinito mismo ha sido pronunciadador y dador de la idea del infinito. Una conclusión, por cierto, no tan extraña ni nueva: "*Plus quam perfectum autem est id cui est esse quod debet habere et ab eo exuberat esse ad ceteras res, veluti si habeat suum esse quale oportet eum habere, et habet esse superabundans quo non est ei opus, et ab eo exuberet ad alia, et hoc sit ab eo essentialiter*" (Avicenna, *De philosophia prima*, IV, 3).

Demasiados cabos para un sistema solo. Por ello hay que sospechar con fundamento que algo a media luz sostiene el entretenimiento sobre el límite: por ejemplo, la afirmación de la substancia. Si no se pone la semejanza en la idea producida, sí se pone calladamente en los productores de las ideas. Finito e infinito, perfecto e imperfecto son puestos como sustancias; o, mejor, supuestos.

¿Qué salimos ganando, en definitiva? No la solución del problema. Sí la puesta de manifiesto de la grieta que proclama al hombre finito; puesta de manifiesto por el despeje del encubrimiento teológico.

II

La alteridad del origen de la idea del infinito es suficiente para iniciar el diálogo. Su manifestación —un nivel por lo menos semejante al mío— proporciona un objeto de deseo: objeto querido, mimado, hermoñado como meta envolvente, inagotable, para siempre.

"*La manière dont se présente l'Autre, dépassant l'idée de l'Autre en moi, nous l'apelons, en effet, visage. Cette façon ne consiste pas à figurer comme thème sous mon regard, à s'étaler comme un ensemble de qualités formant une image. Le visage d'Autrui détruit à tout moment, et déborde l'image plastique qu'il me laisse, l'idée à ma mesure et à la mesure de son ideatum —l'idée adéquate*". (Levinas, *Totalité et Infini*, I, A, 5).

Efectivamente, a pesar de la semejanza, no podría ser que pudiera aprehenderse adecuadamente una idea que por existir necesita un origen más allá del intelecto. Y por extensión —*au delà de l'Être*.

Consiste el entretenimiento en mantener constructo este juego de caras, imágenes e ideas, con las que arde el deseo su temporalidad. La guerra, por supuesto. La justicia, también, como pertinente esfuerzo para mentener la guerra en sus correspondientes límites. *Memento Clausewitz*.

Es impresionante esta fascinación que ata al sujeto a este otro cargado de infinito. Hasta tal punto que podría entenderse su existencia como "*désir de rien de nommable*" (J. Lacan, *Le Séminaire*, livre II, XVIII, 1).

¿La misma fascinación del Pseudo-Dionisio?

Una cosa parece evidente: la alternativa se pone entre el deseo como plenitud y el deseo como falta. En ambos late la carencia y la necesidad del éxtasis. El infinito, nombrado o innombrado, es el campo y contenido mismo de este éxtasis.

La relación dialógica, toda manifestación del deseo de posesión, puede existir de cara a la alternativa. Toda existencia —erótica, económica, estética— puede expresarse como éxtasis que ofrece o como éxtasis que mendiga. Podría suceder que la temporalidad a partir de ahí definida no fuera sino un bello nombre para designar la carcoma del infinito.

¿Hasta qué punto es legítimo hablar del deseo? Podría ser que con ello se hipostasiara una figura puesta de manifiesto por el despeje de un encubrimiento metafísico (antropológico). Al entretenerse la necesidad de éxtasis, al nivelarse a sí mismo y a todos los demás en el deseo, el sujeto suprime las diferencias que lo limitan, impone una participación, demasiado semejante a la cuestionada en la anterior época como para no resultar sospechosa.

Paralelismo en el pronunciamiento, en la decisión. Frente a la barrera (*Schranke*) Hegel opta por la relevancia metafísica del deber ser (*Sollen*) (*Ciencia de la Lógica*, I, 1, cp. 2 B c). Por la venida e inundación del Todo. Por la clausura de toda una nueva posibilidad del caos.

III

Sería saludable reconducir el pensamiento sobre el límite, intentar con él un tratado de paz. A estas alturas el ir y venir del hombre por el límite —intelectualmente— se asemeja más a una fuga que a un divertimento. Es una fuga.

La infinitud no es alteridad, por mucho que a ésta se la domestique y se la aposente en la propia casa. Su fuerza no es el futuro a nuestro servicio incluida la claridad de su nunca posible posesión. Esta, la decisión sobre la posesión, no tiene nada que ver con el infinito, más bien con las estrategias y prohibiciones por no contemplar el límite cara a cara.

Tampoco el límite tiene que ver con el infinito, como si de un cuerpo a cuerpo se tratara. El límite no tiene que medir sus fuerzas con un rechazo. Todo lo contrario: al límite únicamente le sale al paso una invitación a ser más.

Este más de ser que está en la penumbra está ahí no como otro, sino como aún no mío.

"La forma del mundo es la de una esfera hueca, que posee en ella misma la causa de

su cualidad o de su forma enteramente invisible; si, escogiendo un punto cualquiera de su superficie, se quisiera mirar el fondo, no podría verse nada. Ella no es visible más que a través de las formas concretas cuyas imágenes parecen grabadas en ella". (**Hermes Trismegisto**, *Asclepios*, 7).

Precisamente la cotidiana riqueza del hombre reside en eso, en las formas concretas que amasa. Esas, que llama **Hermes** ideas, son el alumbramiento que le permite ver. Esa es la realidad del hombre y su permanencia en un espacio no clauso por el temor constante, por el terror del límite. Esa es la serena realidad de la libertad.

*"Optima namque monas, numerum quae complicat omnem,
Corporea pro sorte unum dumtaxat idipsum est
Arcens innumeros ullo sine limite mundos"*.

(**G. Bruno**, *De immenso et innumerabilibus*, I, 11).



GALILEO Y EL TELESCOPIO

MARGALIDA FONT

La finalidad de esta exposición es proporcionar una panorámica sobre el proceso de adaptación que tuvo el anteojo para ser admitido como instrumento auxiliar en la ciencia y más especialmente en lo que se refiere a astronomía.

Será interesante observar, como veremos más adelante, el hecho de que este instrumento empezó a adquirir una importancia científica cuando se presentó un objeto concreto al que él pudo ser aplicado: *la bóveda celeste*, y los resultados obtenidos en esta aplicación poseyeron unas características capaces de promover una dedicación a su perfeccionamiento para así ser instrumento muy eficaz en la astronomía.

Estas características que surgieron aportaron una información inaudita, que puso en peligro los fundamentos de todo un corpus ideológico, que durante muchos siglos había intentado dar respuestas a todo el engranaje y movimiento de los astros.

En ocasiones descubrimientos científicos sólo alcanzan eco en su propio ámbito, pues el código en el que se expresan solamente puede ser entendido por expertos. Veremos aquí como en el caso del Telescopio, si su resonancia fue tan grande, se debió a que los resultados y observaciones que aportaba tenían implicaciones, no sólo en el ámbito de la ciencia, sino en el hombre de la calle. Estas implicaciones suponían sustituir concepciones acerca del mundo y del Universo muy arraigadas, por otras totalmente nuevas. Un ejemplo fue el caso de la luna, que a través del Telescopio se veía como una esfera similar en su superficie a la de la Tierra, y no perfecta como se creía...

Como dirá Kuhn ¹, la labor del Telescopio tendrá un marcado signo propagandístico acerca de los temas astronómicos.

Le debemos toda la labor de introducción en el campo de la Ciencia a Galileo; si él y su instrumento hubieran sido sólo accesibles a ámbitos científicos muy específicos, tal vez no hubiera provocado la conmoción instantánea que se desencadenó y las disputas que aparecieron entre los partidarios de la aceptación del nuevo instrumento y sus adversarios. Pero lo cierto es que las informaciones que se obtuvieron no sólo eran accesibles en cuanto a su comprensión, sino que cualquier aficionado que poseyera un telescopio a su alcance podría constatar los diversos rumores que circulaban y las afirmaciones verificadas por Galileo en el *Sidereus Nuncius*.

El anteojo no nació en vistas a la astronomía, sino que fue ésta la que intuyó en aquél posibilidades de sumo interés que le proporcionaría nuevos datos importantes para el desarrollo y avance de esta ciencia.

Y fue Galileo quien con gran acierto intuyó esta importancia al saber de la existencia del anteojo, y de forma increíblemente rápida se dedicó a esta labor que provocaría una revolución científica con implicaciones diversas a otros niveles.

EL TELESCOPIO COMO INSTRUMENTO ASTRONÓMICO: CONDICIONES PARA SU APARICION

Vamos a ver algunas de las condiciones imprescindibles para la aparición del Telescopio o anteojo astronómico:

- 1a) *Material ...* Vidrio... Lentes que según se combinen producen un aumento del tamaño de los objetos que a simple vista se muestran.
- 2a) *Base teórica...* Para refrendar la validez científica del nuevo instrumento.
- 3a) *Un sujeto...* Con cierta preparación astronómica que poseyera gran interés por este tema y una mente abierta ante la posibilidad de aparecer nuevas teorías...

Estas fueron tres condiciones que tuvieron que concurrir para que el Telescopio fuera tenido por un verdadero instrumento científico.

Analicemos por partes cada una de estas condiciones.

1.- Material.

Usaremos indistintamente los términos anteojo astronómico o Telescopio para designar un instrumento óptico que sirve para aumentar el tamaño de los objetos, en este caso los celestes ². Es interesante reseñar que no se le asignó la denominación de Telescopio al anteojo astronómico, al que Galileo llamaba "occhiali" ³, hasta el año 1611, en el seno de

(1) THOMAS S. KUHN: *La revolución copernicana*. Ed. Ariel, Barcelona 1978, p. 290.

(2) GALILEO GALILEI: *El mensajero de los Astros*. Ed. Universitaria, Buenos Aires 1964, p. 10.

(3) GALILEO GALILEI: *Opere*. Ed. Nazionale. Carta 259, p. 273.

la Academia dei Lincei; es decir dos años después de que Galileo lo adquiriera por vez primera bajo el nombre de anteojo, simplemente.

No interesa aquí precisar la capacidad o la potencia que este aparato pudiera tener, sino estudiarlo, por el momento, como objeto que es, simple instrumento de observación.

Al analizar el Telescopio podemos observar que su fabricación tiene que estar sustentada por una técnica que se sujete a unas leyes físicas y precisamente este hecho será el que le dará una garantía, por explicar científicamente el proceso mediante el cual se pueden llevar a cabo estas observaciones astronómicas, y no se convertirá en un mecanismo semimágico, del cual no se pueda confiar y quede como un instrumento más lúdico que científico.

Se tiene que tener presente que no se puede explicar el proceso de elaboración del anteojo astronómico, sino que al proceder éste del anteojo (que ya se fabricaba desde antaño), nos tendremos que remontar al origen de éste y ver el proceso de especificación instrumental del mismo para convertirse en un Telescopio.

Podemos deducir que dos serán los soportes para que un instrumento de este alcance tenga un mínimo de perfección:

—*Una base teórica:* Óptica, rama de la Física.

—*Una técnica:* Artesanos del vidrio.

Cuando estos dos principios converjan en la historia y encontremos un sujeto que en base a ellos dirija el instrumento al firmamento, estaremos ante una nueva era instrumental en la astronomía.

Es precisamente a finales del siglo XVI cuando el desarrollo de la óptica y el trabajo perfeccionado de los vidrieros entrarán en relación.

Analicemos más detenidamente todos estos datos anteriores.

El punto de intersección entre la óptica que aquí nos interesa y los cristalersos es la presentación de un elemento llamado *Lente*, que tiene una estructura que permite aumentar o disminuir el tamaño de los objetos que puedan verse a través de él. Se producirá esta relación cuando un teórico explique sus propiedades, pero esta circunstancia será a posteriori, primero aparecieron las lentes y se perfeccionaron durante varios siglos sin saber científicamente el porque de su funcionamiento.

Hagamos un breve recorrido en el campo de la óptica, en cuanto prehistoria del Telescopio, atendiendo a ésta y al uso de los cristales. Todo ello tendrá lugar antes del siglo XVI y nos daremos cuenta del estado en el que se encontraba.

Nos debemos remontar a los griegos, entre los que se estudió la óptica como una rama de la matemática, considerandola "*la geometría de los rayos visuales que desde el ojo se dirijen al objeto*"⁴. Ellos únicamente estudian la propagación de los rayos de forma rectilínea y la reflexión. Posteriormente las consideraciones sobre este tema serán más metafísicas que físicas acerca de la visión, y al mismo tiempo aparecen las primeras nociones sobre la refracción atmosférica o la refracción a través de superficies planas o redondas.

Los árabes mejorarán la explicación del fenómeno físico, mientras los sabios medievales se ocuparán con preferencia de la naturaleza de la ley y de sus efectos.

(4) GALILEO GALILEI: *El mensajero de los Astros*, p. 16.

Paralelamente al desarrollo de teorías diversas acerca de la visión (casi todas ellas de rango metafísico) se venía trabajando desde hacía tiempo en el vidrio, lo que constituía una labor de carácter empírico, pues eran los cristaleros o vidrieros quienes en sus talleres iban trabajando ese material y producían un perfeccionamiento de su técnica. Este paulatino desarrollo tenía que estar dirigido hacia algún tipo de finalidad, que podía ser decorativa...; pero lo cierto es que estos artesanos del vidrio en un momento de la historia, tal vez largo momento de la historia, debieron darse cuenta de que ante cristales transparentes, según su forma, grosor, etc. los objetos que a través de ellos se veían eran vistos de diferente manera de la que se ven solo con los propios ojos; de esta manera se descubrieron estas utilidades del vidrio, cuales eran ser correctores de los diferentes defectos de la vista. Estos artesanos construyeron cristales biconvexos, y es precisamente de ahí de donde surge el nombre de *lentes*; a este tipo de cristales, ya que su forma era semejante a las lentes, se les llamaba lentes de vidrio o lentes cristalinas ⁵. Aunque por semejanza física solo merecían el nombre de "lentes-jas" los cristales biconvexos, este nombre se extendió a los cristales de cara cóncava.

Todo este desarrollo en el ámbito experimental del vidrio se desarrolla en la alta Edad Media; sin embargo podemos indagar un poco en los albores de este desarrollo y perfeccionamiento del cristal, y nos daremos cuenta de porqué tal vez no circulasen con anterioridad lentes con las aplicaciones que se quisieran, pues el material no estaba dado por la naturaleza desde siempre sino que también la obtención del mismo sufrió un paulatino progreso.

Los egipcios conocían un vidrio imperfecto. En el siglo XIII en Murano (Italia) se consigue un vidrio aceptable, transparente, ya que antes era de color, y así empieza a instalarse en las casas y usarse para otras necesidades. A mediados del siglo XV, en Viena ya hay un 50 % de casas que tenían vidrio. En agricultura se empezaron a emplear para mejorar los invernaderos, en química para realizar experimentos inimaginables antes. Con el vidrio se introduce, también, el espejo, dato muy importante, ya que aquí aparece el autorretrato, es la visión del yo mismo como los demás ⁶.

Es importante hacer referencia a estos hechos mencionados para entender por qué aparecieron unos lentes-anteojos para leer. A fines del siglo XIII es cuando aparecen estos mencionados anteojos para leer. Ciertamente estos aparatos deformaban la realidad a los que no tenían defectos visuales, únicamente se utilizaban para corregir los diferentes defectos de visión, por lo tanto de momento el marco del perfeccionamiento de las lentes quedará bastante limitado, pues su fin será *corrector* de la vista, *no auxiliador*.

Los materiales para la fabricación del telescopio estaban ya en circulación, únicamente podía ser del azar que él surgiera ⁷. Y así debió ser; lo cierto es que la primera noticia que se tiene de la aparición de un telescopio como instrumento "aumentador" de tamaño

(5) *Ibid.*, p. 18.

(6) Notas de una exposición con fecha 5-XII-1978 en la asignatura "Cuestiones metodológicas en Galileo" dada por el Dr. D. Antonio Beltrán en la Facultad de Filosofía de Barcelona (Universidad Central).

(7) *Ibid.* con fecha 14-IV-1980.

de los objetos fue, según **Geymonat**, en 1590, es decir, a finales del siglo XVI⁸. "...Había sido construido por primera vez por un artesano italiano y fue reproducido en los primeros años del siglo XVII, sobre 1609, por los ópticos de los Países Bajos (vidrieros), que trabajaban completamente al margen de toda consideración teórica"⁹. Se dice que fue Jansen quien lo fabricó de una copia de uno italiano.

La fabricación y trabajo sobre el telescopio en Holanda se explica por la emigración de italianos a este país¹⁰.

2.- Base teórica.

Cronológicamente esta segunda condición aparece antes de la construcción del anteojo astronómico de Galileo. Esta base teórica estaba formada por unos estudios sobre óptica que explicaban los fenómenos que se efectuaban a través de las lentes. Vemos por tanto que tal vez por un azar de la historia, o por la astucia científica de Galileo, fue él el primero, ya que aún teniendo la oportunidad otros personajes de construir el telescopio, presentándolo como un aparato fidedigno, no lo construyeron.

Analicemos más detenidamente esta segunda condición expuesta.

Durante mucho tiempo las lentes no habían sido tenidas en cuenta por la ciencia, incapaz de explicar su funcionamiento¹¹. Únicamente en la segunda mitad del siglo XVI cambiaron las cosas, gracias a dos personajes importantes: **Giovani Della Porta** y **J. Kepler**.

Giovanni Battista Della Porta publicó en 1589 una obra "*Magia naturalis*", dedicada exclusivamente a cuestiones de óptica, en la que estudia el fenómeno de las lentes (libro XVII); posteriormente, en 1593, publicó una obra, "*De refractione*", en el que también hablaba de la cuestión expuesta en su "*Magia naturalis*".

Las primeras frases, publicadas en un libro con intención de poner en evidencia la utilidad de las lentes, sin considerarlas como instrumento engañoso, se encuentran en la obra citada "*Magia naturalis*". Esta obra era una recopilación de extravagancias no serias¹².

Otro de los autores que hablan sobre las lentes fue J. Kepler¹³ quien publicó sobre los fenómenos de la refracción un importante volumen titulado "*Ad vitellionem paralipomena*" (1604), dando por vez primera la explicación exacta de las propiedades de las lentes. El mismo autor explicará, en una obra titulada "*Dioptrice*", la teoría de las lentes en 1611¹⁴. En este momento será cuando las lentes entrarán abiertamente en el campo de la ciencia.

(8) LUDOVICO GEYMONAT: *Galileo Galilei*. Ed. Península, Barcelona 1969, p. 43.

(9) *Ibid.* nota 7.

(10) *Ibid.* nota 7.

(11) LUDOVICO GEYMONAT: *Galileo Galilei*, p. 43.

(12) MAURICE CLAVELIN: *La Philosophie Naturelle de Galilée*. Ed. Armand Colin, Paris, 1968, p. 158.

(13) *Ibid.* nota 8, p. 43.

(14) *Ibid.* nota 12, p. 169.

Se deduce de todo ello que tanto Della Porta como J. Kepler tenían en sus manos la posibilidad de fabricar un telescopio con un refrendo científico, pero lo cierto es que no lo hicieron, cuestión sobre la que se levantará cierta polémica.

Pero no porque no construyeran un telescopio teniendo un conocimiento científico de su funcionamiento, la importancia de estos estudiosos de la ciencia se vio postergada ¹⁵, sino que creo que es importante reseñar que sus opiniones sobre el nuevo aparato y las conclusiones a las que habían llegado en sus estudios acerca de las lentes, especialmente Kepler, fueron claves para que en un espacio de tiempo realmente reducido fuera aceptado el Telescopio como un instrumento verdaderamente importante y fidedigno para la astronomía.

3.- Necesidad de la aparición de un cierto sujeto que recogiese los datos anteriormente expuestos.

Después de haber desarrollado estos dos puntos, podemos observar que:

—Circulaba el anteojo desde el año 1590, procedente del campo de los artesanos del vidrio.

—Se había presentado una explicación de las propiedades de las lentes: Kepler en 1604.

Sin embargo, como antes hemos visto, ambos puntos se han desarrollado progresivamente, pero no ha habido interferencia entre ellos, y lo más importante es que el valor astronómico en el que quedaba velado la potencialidad del mismo no se había descubierto por el momento, aunque las crónicas nos hablan de que se había dirigido el anteojo al firmamento.

Así una nota llegada de La Haya, que **Pierre de L'Etoile** ha mencionado en sus *Memoires-Journeaux*, con fecha 18-XI-1608, dice al final: "...estas lentes situadas en el mismo sitio, en parecidas ocasiones a una legua y más, se pueden distinguir todas las cosas, como si estuvieran muy cerca de nosotros; las estrellas que ordinariamente no aparecen a nuestros ojos por pequeñas y debilidad de nuestra vista, se pueden ver por medio de este instrumento...". Esta nota es la primera en la que se habla del anteojo en su aplicación a la bóveda celeste ¹⁶.

Vamos ahora a centrarnos en este periodo que comprende desde finales del siglo XVI a inicios del XVII. Nos centraremos en los albores del siglo XVII, cuando nos hallamos con la presencia de un hombre que será el que, a pesar de todas las críticas que recibió ya en su época, elaborará un instrumento óptico: *el Telescopio con una finalidad astronómica*.

Veamos con más detenimiento estos acontecimientos.

Sin lugar a dudas el Telescopio podía aparecer en cualquier momento, siempre y cuando se tuvieran los materiales para su construcción. Puede haber ocurrido que se construyera mucho antes de lo que cuentan las crónicas, por lo que tenía que ser en un ambiente de vidrieros donde éste apareciera.

(15) Ibid. nota 8, p. 43.

(16) Ibid. nota 12, p. 169.

Pero nos podemos preguntar de qué servía un anteojo, con las características tan primitivas que poseería, sin saber a qué aplicarlo.

Ciertamente era necesario que surgiera un sujeto que tras examinar tal instrumento supiera ver su funcionalidad, y éste fue Galileo, quien tal vez se percatara de que con un aparato que había pasado desapercibido por sus creadores, podría cambiar el curso de la ciencia y provocar una revisión de los esquemas ideológicos imperantes, que poseían ya un cierto aroma vetusto y que dominaban en los centros intelectuales más importantes de la época.

Este instrumento se fue divulgando, a finales del siglo XVI pero una característica muy importante es que el ambiente culto del momento no lo tomó en consideración. Pero el aparato ya está en la calle y éste se convierte en el primer paso para que pueda llegar a manos de las personas aunque sea como simple instrumento revestido de un cierto misterio y provocador de cierta curiosidad. De hecho, se intenta aplicar con fines militares pero no tiene éxito ¹⁷.

Todas estas reseñas anteriores son los primeros síntomas de que una nueva época instrumental va a aparecer, pero aún no significan nada positivo en el campo de la ciencia, pues ¿de qué sirve mirar por el anteojo y ver que las cosas que a través de él se ven, aumentan de tamaño, si no se sistematizan los resultados y van siendo regulados por un criterio científico determinado?

Tenemos hasta ahora que el Telescopio se ha puesto en circulación y que sea como sea se ha aplicado al firmamento, pero los instrumentos aparecidos no tienen calidad suficiente, y esto es lógico porque únicamente se perfeccionan las cosas cuando tienen una finalidad concreta, cuando poseen un horizonte, pero nadie se toma la molestia de perfeccionar un instrumento sino sabe para qué lo va a utilizar. Por lo tanto nos encontramos con un Telescopio defectuoso.

Por otra parte se había dirigido al cielo, pero sin la conciencia de que pudieran sistematizarse los resultados obtenidos y elaborar todo un estudio serio sobre ello, más bien las aplicaciones se hacían por curiosidad...

Nos encontramos con que Galileo el 25 de Agosto de 1609 ¹⁸ presentaba el aparato ante la República de Venecia. Antes de pasar a los hechos posteriores a este suceso, creo que es necesario hacer referencia al proceso por medio del cual el Telescopio llegó a manos de Galileo, y los posibles motivos por los que él fue inducido a recogerlo como posible medio de revolución astronómica.

Podemos observar varias fases:

- a) Adquisición.
- b) Polémica sobre su invención.
- c) Motivos que indujeron a Galileo a trabajar sobre el anteojo.
- d) Polémica sobre el nivel de sus conocimientos en Óptica.

(17) Ibid. nota 8 p. 44.

(18) Ibid.

a) **Aquisición.**

El primer relato de Galileo publicado en relación con el Telescopio data de Mayo de 1610 y expone lo siguiente:

"...Hace 10 meses llegó a mis oídos un relato de que un cierto Fleming había construido un catalejo por medio del cual los objetos visibles, aunque muy distantes del ojo del observador, se veían con toda claridad como si estuviesen allí mismo. De este efecto, verdaderamente singular se relataron varias experiencias a las que algunas personas dieron crédito, en tanto otras las negaban.

Pocos días después se me confirmaba "el hecho" a través de la carta de un noble francés en París, Jacques Bodevère, lo que hizo dedicarme con todo entusiasmo a investigar los medios por los que yo podría llegar al invento de un instrumento similar; esto hice poco después teniendo como base la teoría de la refracción.

Lo primero preparé un tubo de plomo en cuyos extremos coloqué dos lentes, ambas de superficie plana por un lado, mientras que por el otro una era cóncava y la otra convexa. Entonces, colocandó mi ojo junto a la lente cóncava, percibí los objetos satisfactoriamente grandes y próximos, dado que aparecían tres veces más cerca y nueve veces mayores de lo que se ven al natural.

Luego construí otro, con mayor precisión que presentaba los objetos 60 veces más ampliados, o sea con una capacidad de ocho aumentos..."¹⁹.

Este último ejemplar según el texto de Drake equivale en aumento a los prismáticos de hoy. Fue éste el instrumento que presentó al gobierno veneciano a finales de 1609.

Cabe explicitar en este punto que J. Bodevère²⁰ no era un desconocido para Galileo, sino que había sido alumno suyo en la Universidad de Padua. Tal vez este sea un dato importante, puesto que posiblemente J. Bodevère le comunicó la existencia de un antejo sabiendo el interés que éste le supondría para Galileo. Esto nos hace pensar que a lo mejor Galileo hubiera podido pensar en la posibilidad de escrutar el firmamento con instrumentos hasta el momento desconocidos; estas conjeturas tuvieron un camino abierto ante esta carta de J. Bodevère, a la que Galileo acogió con sumo interés, comenzando a partir de aquel momento su dedicación a la investigación y perfeccionamiento de este instrumento.

Con estas notas expresadas podemos observar perfectamente como Galileo no fue el inventor o descubridor de tal instrumento. Sobre este tema se ha desencadenado una gran polémica.

b) **Polémica sobre su invención.**

A Galileo se le ha tachado de atribuirse el invento del Telescopio. Veamos el siguiente texto de Geymonat: *"...Pensó en ofrecerlo (el telescopio) como cosa suya —con asombrosa falta de prejuicios— a la República de Venecia, tratando de obtener el mayor beneficio personal. La presentación del aparato tuvo lugar el 25 de agosto de 1609 y produjo auténtico entusiasmo entre los representantes del Gobierno Veneciano... Le fue ofrecida*

(19) DRAKE: *Galileo Studies*. Ann Arbor University of Michigan. Press 1970, p. 140.

(20) *Ibid.* nota 12, p. 159.

a Galileo la renovación perpetua del contrato de docencia (que finalizaba al año siguiente), con un aumento inmediato de su remuneración de 500.000 florines anuales. El hecho levantó una oleada de murmuraciones entre sus adversarios, sobre todo cuando se advirtió que el invento distaba de ser nuevo...”²¹.

Según este texto a Galileo se le tacha de “embaucador”, ya que se atribuyó a sí mismo el invento del Telescopio.

Sin embargo si atendemos al texto de Drake²², veremos como este autor defiende a Galileo, manifestando que él no hizo reivindicaciones del descubrimiento original o primitivo, sino tan solo de su duplicado perfeccionado.

Teniendo en cuenta estos datos expuestos, creo que es necesario partir de la base de que Galileo presenta ante el Gobierno de Venecia el antejo fabricado por él. Primer hecho a tener en cuenta: que él se tomó la molestia y el interés en elaborar un antejo y que desde luego lo que no hizo fue presentarse como inventor del telescopio o antejo sin haber fabricado ninguno él mismo.

Drake expresa que a Galileo le era imposible hacer creer al Gobierno Veneciano, a finales de Agosto de 1609 que el Telescopio era su propio invento:

“... Todo esto resulta tan evidente por unos documentos existentes que apenas valdría la pena sancionarlos si esta idea ridícula no se empleara con frecuencia como parte de la evidencia contra la honradez e integridad de Galileo. Numerosas cartas de la época muestran que no solo ese aparato de invención holandesa había llegado a Italia en torno al 1º de Agosto de 1609 si no que una persona no identificada visitó Padua en Julio, portando un Telescopio de su propiedad, y que luego se fue a Venecia con la esperanza de venderlo. El Gobierno Veneciano refirió la cuestión a Fray Paolo Sappi para saber su opinión y siguiendo su consejo se rechazó la oferta. Todo esto le era conocido a Galileo cuyo instrumento fue aceptado por el mismo Gobierno poco después. Al dirigirse a ellos, solo reivindicaba que su propio instrumento había sido diseñado basándose en principios ópticos...”²³.

Creo que aquí es importante, para un mayor esclarecimiento, citar las fechas de todos estos sucesos con el fin de tener una mayor amplitud de miras sobre estos hechos.

1590: Primera noticia que se tiene de la aparición de un antejo²⁴.

1609: 1 de julio, llega a las manos de Galileo la primera noticia de la existencia del antejo por una carta de J. Bodevère²⁵.

1609: En julio llega a Padua una persona no identificada y presenta el instrumento pero no se le toma en consideración²⁶.

1609: 25 de Agosto Galileo presenta el antejo perfeccionado ante el Gobierno Veneciano.

(21) Ibid. nota 8, p. 44.

(22) Ibid. nota 21, p. 141.

(23) Ibid.

(24) Ibid. nota 8, p. 43.

(25) Ibid. nota 12, p. 159.

(26) Ibid. nota 19, p. 141.

De las fechas reseñadas podemos llegar a una serie de conclusiones hipotéticas. En primer lugar observar que las fechas en que se desarrollan estos acontecimientos están sumamente próximas, y tal vez esta cercanía impida realmente esclarecer los hechos.

Lo que sí es cierto es que Galileo tuvo noticias de la existencia de este instrumento antes que se presentara por un desconocido en Padua.

Considero que es importante tener en cuenta el factor tiempo (y en este caso muy breve) para poder precisar la amplitud de divulgación de dicho instrumento.

Del hecho que apunta Geymonat ²⁷, referente a la intención engañosa de Galileo ante el público, creo que sobre esta cuestión solo nos podría desvelar el secreto el mismo Galileo. En cuanto a las noticias que Drake expresa respecto a que los mismos personajes que acogieron con admiración el anteojo de Galileo desecharon el que fue presentado por un desconocido, creo que es difícil precisar si en un espacio de tres o cuatro semanas los estudiosos de la época habrían tenido tiempo suficiente para no sólo tener noticias de la existencia de tal instrumento, que esto sí que podía ser perfectamente posible ²⁸, sino que no lo hubieran tomado en consideración, y hasta incluso pudieran no identificarle con el mismo instrumento presentado por Galileo.

Tanto si estaba en el ánimo de Galileo engañar a su público, como si se refuta esta intención engañosa, lo que si esta claro es lo siguiente:

- 1.- Existencia de un anteojo *pregalileano* entre 1590 y Julio-Agosto de 1609 no aceptado científicamente.
- 2.- Un anteojo *galileano* que el 25 de Agosto de 1609 se presenta públicamente. Comienza su etapa de asimilación como instrumento científico.

Creo que precisamente en la transición del uno al otro es donde se encuentra el verdadero centro de la cuestión, las alusiones anteriores sólo se hallan en el campo de la conjetura y de la especulación.

c) Motivos que indujeron a Galileo a trabajar sobre el anteojo.

Ciertamente solamente se podía pasar a la obtención de un anteojo como el que presentaba Galileo cuando se descubriera un campo de aplicación de este instrumento y este tipo de aplicación fuera muy concreta. Esta intuición fue de Galileo, quien poseía en su mente un interés por la astronomía y una adhesión al copernicanismo. Y tal vez fuera el ver en un momento determinado, y desde luego con gran rapidez (sólo dista un mes y medio desde la primera noticia de la existencia del telescopio y la publicación del "*Sidereus Nuncius*") que aquel instrumento, muerto hasta el momento para el mundo de la ciencia, fuera portador de pruebas experimentales de observación en favor del copernicanismo que hasta aquel entonces vagaba en el mundo teórico como otra alternativa para explicar el movimiento de los astros (aunque sin duda la revolución copernicana ya estaba desarrollándose y había sido tomada en consideración) lo que le indujera a trabajar sobre él.

(27) *Ibid.* nota 8, p. 44.

(28) *Ibid.* nota 19, p. 141.

Para Galileo el interés por este nuevo instrumento fue tan grande que no se contentó con el que había conseguido por primera vez, sino que se dispuso a reproducir un nuevo ejemplar con el fin de perfeccionarlo ²⁹. Esto indica que ya desde el primer momento intuyó la gran utilidad de este instrumento y depositó toda su confianza en él admitiendo como auténticas las observaciones que realizaba y que correspondían a los objetos que a simple vista se veían con el único cambio del aumento de tamaño. Esta posibilidad de ver de cerca objetos inanalizables a simple vista sin duda sería lo que abriría las puertas a una nueva etapa en el campo de la ciencia y del pensamiento de la humanidad; podremos tal vez hablar de ruptura epistemológica como imperiosa necesidad de una revisión de esquemas conceptuales; pero este tema ya lo desarrollaremos más adelante.

d) Polémica sobre el nivel de sus conocimientos en Óptica.

Sobre este tema podemos analizar el siguiente texto de Geymonat:

“... Más adelante, explicando su invento, Galileo escribía que había llegado a él a partir de muy precisos razonamientos ópticos. La crítica más reciente excluye, sin embargo, que este corresponda a la realidad; Galileo no se ocupó de investigaciones ópticas hasta el año 1609, y por consiguiente no es posible que supiera desarrollar un razonamiento preciso en torno a las leyes de la refracción. Su construcción —o más bien reconstrucción— del anteojo se debió por tanto o bien a las tentativas prácticas pura y simplemente, o bien a razonamientos muy sumarios, exclusivamente cualitativos; en resumen, fue el resultado de un proceso más parecido al empírico de aquellos simples ópticos que al que hubieran podido seguir científicamente Della Porta o Kepler. Para confirmarlo puede recordarse lo que escribió en su diario Giovanni Tarde: habiendo interrogado a Galileo, en noviembre de 1614, sobre el fenómeno de la refracción y sobre la posibilidad de construir un telescopio obteniendo un aumento determinado de antemano, obtuvo por toda respuesta que esta ciencia todavía no se conocía bien. En esa ocasión Galileo aludió a Kepler —quien había publicado entretanto, en 1611, su “Dioptrice”, donde se exponía toda la teoría del anteojo—, pero añadió que el libro era un tanto oscuro, que seguramente no lo había comprendido ni el autor. Este testimonio demuestra que en los cinco años transcurridos Galileo no había encontrado el tiempo necesario para profundizar en la óptica geométrica; por tanto, menos podía conocerla en 1609...”³⁰.

Sin embargo este no nos puede conducir a pensar que el trabajo de Galileo en su reconstrucción del Telescopio fuera similar al de los vidrieros, es decir, aplicar una técnica que no tuviera ninguna relación con un mínimo de teoría; el mismo Galileo hace referencia a este hecho: *“... lo cual fue motivo de que me consagrara íntegramente a investigar las razones y a descubrir los medios a través de los cuales llegaría a inventar un instrumento similar, lo que logré poco después basándome en la doctrina de la refracción...”³¹.*

(29) Ibid. nota 2, p. 37.

(30) Ibid. nota 8, pp. 44-45.

(31) Ibid. nota 2, p. 37.

Drake en su estudio sobre Galileo también denuncia la injusticia que se le ha hecho en el hecho de decir que no poseía conocimientos teóricos³².

Creo que sobre lo mencionado lo más importante es partir de las mismas palabras de Galileo expresadas en el "*Sidereus Nuncius*", en donde como hemos apuntado, él fabrica un anteojo atendiendo a las leyes de la refracción.

Galileo era un hombre que tuvo un presentimiento ante este instrumento y lo que hizo fue dedicarse a perfeccionarlo. Galileo puede ser considerado como el fundador de lo que hoy se llama "óptica fina"³³.

Este perfeccionamiento lo fue consiguiendo mediante ensayo-error. Estaba totalmente ligado a una experimentación y ésta le guiaba en el perfeccionamiento de su anteojo. Con la aplicación del anteojo a objetos conocidos y cercanos a nosotros podía calcular la capacidad de su potencia y valorar la nitidez de la imagen, y con esta base segura podía dirigir el instrumento al firmamento y tomar como ciertos los resultados que obtenía.

GALILEO Y LA ASTRONOMIA DE SU TIEMPO

Es importante hacer referencia a las posturas astronómicas que imperaban en la época de Galileo para valorar con más precisión su aportación verificada por sus observaciones en éste ámbito.

Se tiene que partir de la base que antes de 1609 cualquier teoría sobre el movimiento de los cuerpos celestes, dimensiones, etc. había sido realizada en base a los datos aportados por nuestra propia visión.

De aquí podemos reseñar dos notas de cierta importancia:

- 1.- La astronomía instrumental es reciente.
- 2.- El objeto de la astronomía difiere de otras ciencias en una serie de aspectos que señalaremos.

Realmente cuatrocientos años de historia son muy pocos, incluyendo todo el proceso de perfeccionamiento del anteojo primitivo de Galileo hasta los más precisos instrumentos de la actualidad.

Descubrir este instrumento proporcionó la presencia ante nuestros ojos no solo de ampliaciones de los cuerpos celestes conocidos sino otros inadvertidos a simple vista, al igual que la intuición de que si se precisara más el Telescopio muchos más datos nos ofrecería; por lo tanto su función no se quedó en el hecho de esclarecer todos los datos que las observaciones celestes aportaban sino proporcionar datos jamás vistos.

Nos podemos ahora preguntar la relación que existe entre Galileo y Copérnico.

Como antes hemos apuntado, Galileo admitía la tesis copernicana y la relación que existe en el campo científico en cuanto a la aportación de Galileo al sistema copernicano es debida a la utilización del Telescopio.

¿Qué función desempeñaron las observaciones galileanas en el nuevo sistema copernicano?

(32) Ibid. nota 19, p. 141.

(33) Ibid.

Sin duda alguna las pruebas que el Telescopio aportó en favor del copernicanismo tenían mucha fuerza: la posibilidad de infinitud del Universo postulada por algunos copernicanos se había hecho patente en el descubrimiento de nuevas estrellas en todas direcciones; acerca de las observaciones lunares con el Telescopio se suscitaban dudas acerca de la distinción tradicional entre la región celeste y la región terrestre. Estas dudas aumentaron en las observaciones telescópicas sobre el sol³⁴.

Las pruebas que aportó el Telescopio de Galileo en favor del copernicanismo fueron muy importantes, sin embargo todo el universo que presentaban tanto Ptolomeo como Tycho Brahe podían admitir las estrellas descubiertas por el Telescopio.

Consecuentemente el Telescopio no probaba en modo alguno la validez del esquema de Copérnico respecto a su conceptualidad³⁵.

¿Cuál fue, pues, específicamente la función del telescopio en favor del copernicanismo?... *Propagandista*.

Con Galileo la astronomía copernicana se popularizó pues el antejo proporcionaba datos sensibles sobre astros conocidos..., sin necesidad de tener conocimiento matemático alguno. Era ciertamente accesible la información proporcionada por este nuevo instrumento.

Con estas líneas se pueden intuir las objeciones que se desencadenarían, pues el problema no radicaba en el seno de la misma astronomía, ya que era fácil que un experto en esta materia aceptara el copernicanismo; la dificultad residía en que la admisión como certeza real de que la tierra podía no ser el centro del universo, que sufría rotación, etc. rompía todo un mundo ideológico que se había forjado durante mucho tiempo. Se estaban abriendo las puertas con ello para que se produjera una progresiva mutación sobre los viejos esquemas, para dar paso a la admisión de una nueva forma de entender el Universo.

El aceptar como válidos los datos proporcionados por el Telescopio suponía todo un cambio respecto a una teoría del conocimiento admitida hasta el momento, para ser sometida a cuestión. Una visión aristotélica que había imperado durante casi dos mil años tenía que dar paso a nuevas posibles formas de interpretar la "realidad".

(34) *Ibid.* nota 1, pp. 285-288.

(35) *Ibid.*, p. 290.



BIBLIOGRAFIA

GABRIEL AMENGUAL

Carlos GARCIA GUAL: *Epicuro*. Alianza editorial, Madrid 1981.

El pensamiento clásico griego creo que es uno de los ámbitos en el que se da una especie de comunidad entre filólogos y filósofos, cosa por desgracia prácticamente desconocida en otros ámbitos de la historia del pensamiento. Una buena prueba de esta comunidad científica filológico-filosófica nos la ofrece el Prof. Carlos García Gual, Catedrático de Filología Clásica Griega en la UNED, con su estudio sobre Epicuro.

Se trata de una exposición amplia y documentadísima del pensamiento de Epicuro, a la que además se le añade, en los dos últimos capítulos, una verdadera historia de la investigación epicureista. Con todo lo cual consigue el autor ofrecernos el estado de la investigación actual, tanto por la abundante información como por la exposición misma, en la que se recogen los frutos de las últimas investigaciones.

En el libro se tratan todos los temas epicúreos. Pretende ser y es una exposición completa del pensamiento epicúreo. La materia se halla dividida en 15 capítulos, según unidades temáticas, que quizás podrían haberse expuesto con mayor conexión interna en torno a las grandes líneas de fondo, con lo que se hubiera podido lograr mayor rigor conceptual. O quizás sea la manía sistematizadora del filósofo que no aprecia la libertad expositiva del filólogo. Pues, en cuanto a calidad expositiva hay que decir que es un escrito de estilo fácil y claro, de corte ágil y dinámico, nada de largos y enredosos discursos, como llevado por una cierta simpatía por el pensamiento y el autor que se expone.

Atendiéndonos a pautas de escuela o a una típica sistematización de temas, podríamos dividir la obra en seis bloques: 1. Biografía y contexto histórico, 2. Talante práctico y sistemático de la filosofía epicúrea, 3. La Canónica o teoría del conocimiento, 4. La física y la psicología, 5. La ética y la política, y finalmente el 6. Historia de la investigación epicureista. Y tratando del elenco de los temas quisiera señalar que a mi parecer es un libro parco en índices, que en el índice general podrían constar todos los epígrafes en que se divide el capítulo.

En el primer bloque, mientras se señalan los hitos biográficos de Epicuro, se trazan las coordenadas históricas que encuadran al pensamiento epicúreo, que curiosamente pueden indicarse con las muertes, acaecidas por los mismos años, de Alejandro Magno, de Aristóteles, de Demóstenes y de Diógenes de Sínope, y sobre todo se definen por el hecho político-social de la desaparición de la *Polis*, al menos como comunidad autosuficiente y libre, con lo que el destino deja de estar en las manos de los ciudadanos, pasando a las del monarca y a las de la Fortuna, con el consiguiente sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos, pérdida de la solidaridad y seguridad y el creciente individualismo.

En este nuevo contexto histórico y como respuesta práctica, ética, se sitúa el pensamiento epicúreo. Desde ahí se explican sus características fundamentales: orientación práctica y sistemática de la filosofía (“coherencia más bien que originalidad”); atomismo (tanto en física como en política) y por tanto individualismo, aunque sin desprecio por la ciudad —pero sí retiro de ella— y máximo aprecio por la amistad; búsqueda de seguridad (en la justicia —en el pacto social— y en la amistad); naturalismo, pero sin el desprecio cínico por la convención y la cultura; hedonismo, que, si bien pone el placer como bien supremo, se concreta en *aponía* y *ataraxía*, ausencia de dolor e imperturbabilidad hechas de mesura, sobriedad y frugalidad; autosuficiencia como característica fundamental del sabio, es decir como ideal de modo de vida, que así de ser la característica de la *Polis* pasa a ser la del individuo. Dentro de este contexto toman perfiles bien precisos las diferencias con otros sistemas o intentos de respuesta a la misma situación: cínicos, cirenaicos, estoicos y escépticos.

El contexto filosófico de Epicuro viene tejido por los hilos que le unen en primer lugar al atomismo, que más bien sirve de cañamazo para su propia elaboración, en contra de los grandes sistemas de Platón y Aristóteles (la oposición es sobre todo respecto del primero, pues del segundo toma mucho, tal como ha ido poniendo de relieve la actual investigación, de la que C. García Gual nos informa y él mismo señala), y por las conexiones con estoicos y cínicos, escépticos y cirenaicos.

Este contexto es el tema principal de los dos primeros capítulos, pero también referencia continua en toda la exposición.

Este esfuerzo de contextualización nos lleva a señalar como característica de esta exposición la abundantísima información y culta erudición, tanto por las referencias a otros escritores griegos de la época, o de la historia posterior (Nietzsche, Hegel, etc.), como por la información bibliográfica actual.

Otra característica es la rica presencia de textos. Ofrece, en efecto, las Cartas a Heródoto, a Pítoles, a Meneceo, las Máximas Captales, y la exposición tanto de la física como de la ética se hace a partir de los textos. Pero además, las citas de sentencias epicúreas es constante. Incluso a veces puede parecer que la cita sustituye a la presentación reflexiva del pensamiento epicúreo.

Hay finalmente otra característica, no sé si pretendida, de hecho no la nombra el autor en el prólogo entre sus objetivos, que yo definiría como actualización. Esta actualización se muestra en una doble vertiente del trabajo. Por una parte en la recuperación histórica del pensamiento epicúreo respecto de tanto uso y abuso y falsificación estereotipada de su adjetivo como etiqueta que ya no tiene nada que ver con su verdadero contenido. En toda la obra hay un esfuerzo constante por liberar a Epicuro de tanta “vana opinión” presentándolo con sus verdaderos y precisos perfiles. A este respecto cabe resaltar el esfuerzo por acotar el campo semántico de la *hedoné* epicureista, por definir su naturalismo, especificar su “política” e incluso su “teología”, que al parecer daría lugar no sólo a una moral autónoma, sino también a una religión autónoma y gratuita, es decir sin intereses egoístas ni políticos.

Por otra parte la actualización se lleva a cabo por una lectura de Epicuro en el hoy, es decir en referencia a nuestra situación histórica, cultural y social. A este respecto son significativas las referencias a H. Marcuse. La descripción del helenismo: desaparición de

la *polis* y consiguiente cosmopolitismo e individualismo parece coincidir con rasgos de nuestra crisis de lo político, que, aún planteando el problema político a niveles universales, de especie humana, remiten irremediablemente al individuo. En tiempos de crisis de identificación política es obligado el recurso al individuo, como la fuente de espontaneidad y creatividad frente a las anquilosadas formas sociales recibidas y establecidas, y consiguientemente el acento pasa de lo "político" a la "moral" como aquella forma de conducta, y sobre todo de motivación, que surge del propio convencimiento personal, y no del *ethos* establecido.

Esta parece ser la perspectiva que se valora en la presentación siempre positiva que hace el Prof. C. García Gual del pensamiento de Epicuro. El "criterio de generosidad", el presupuesto de que la razón está a favor del autor que se estudia, a diferencia de las actitudes polémicas y minusvaloradoras, que parecen crecerse con sólo disminuir al interlocutor, parece haber sido el criterio dominante en esta exposición, dando como resultado una presentación "generosa" del pensamiento de Epicuro, es decir, atrayente y con fe en su actualidad.

PLATON: *Diálogos*, I. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo, traducción y notas por J. Calonje Ruiz, E. Lledó Iñigo, C. García Gual. Ed. Gredos, Madrid 1981 (Biblioteca Clásica Gredos, 37).

Una nueva traducción de la obra de Platón es un acontecimiento, por el esfuerzo que supone de presentación a la actualidad de un pensamiento, añejo de 25 siglos, y, con todo, de plena vigencia, trazándose así una nueva vía de acceso a, o un modo de presencia de uno de los máximos filósofos de la historia.

La importancia de este acontecimiento y al mismo tiempo la dificultad del esfuerzo vienen agrandadas por tratarse de un filósofo que presenta su (o la) filosofía en su hacerse. En efecto, el pensamiento platónico se está construyendo en el diálogo coloquial, en la plaza, de paseo, en reunión de amigos, siempre afincado no sólo en la situación histórica, sino también en la vida de individuos y de acontecimientos, de acciones y cuestionamientos. En esta informalidad coloquial es donde Platón plantea lo que a través de la historia se irá distinguiendo, y a veces petrificando, como los problemas y temas de la filosofía, e incluso va presentando los términos del problema, apuntando ya por tanto a soluciones, que se han ido barajando a lo largo de la historia, así como fijándose en posiciones. Por esta aportación puede verse, muy a vista de pájaro ciertamente, que toda la filosofía posterior no ha sido más que notas a pie de página al texto de Platón, como dijera A.N. Whitehead.

Esta circunstancia pone a dura prueba la doble fidelidad de todo traductor: al texto y a la actualidad para la que traduce, mediados ambos extremos por una larga historia de lectura del texto, que ha dado lugar a incrustaciones o glosas, a traducciones actualizadoras en un tiempo que no es el nuestro y por tanto nos resultan parciales, y a extracciones de términos y argumentaciones del contexto coloquial fluído, convirtiéndolos en fáciles comodines, cual monedas acuñadas intercambiables con cualquier mercancía. La traducción, con toda su voluntad de fidelidad al texto y al más críticamente garantizado, no pretende ser arqueologizante, sino que, precisamente por no serlo, devuelve al texto su vitalidad y

fluidez en nuestra actualidad, puesto en un castellano literario de hoy, de agradable lectura y transparencia. Así la traducción nos permite asistir hoy al momento, al contexto vital y literario en el que emergen los términos, giros y argumentaciones que han corrido de mano en mano, sufriendo tantas apropiaciones y transformaciones, carrera que no va a interrumpirse, sino en todo caso recibir un nuevo impulso.

Un motivo de esperanza lo constituye el hecho que los editores prometan la traducción de la obra completa. Por ello no cabe más que desearles los mejores augurios. Y felicitarlos por tal acontecimiento: el texto completo de Platón en castellano, obra de un equipo en el que colaboran filólogos y filósofos. ¿Será esa la primera edición de la obra completa del griego al castellano, sin pasar por otra lengua moderna? Así parece por lo que informa el Prof. Lledó (p. 134). No vamos a contar aún con una buena, crítica y completa edición bilingüe, pero por lo que respecta al uso más corriente y general del texto platónico, satisfecerá la necesidad, y resultará de gran utilidad por sus características. Tiene todos los visos de ser una edición que promete implantarse como standard en el ámbito hispanoparlante.

Este primer volumen contiene los llamados diálogos socráticos. El criterio seguido en el orden de los diálogos es el cronológico, corregido en atención al motivo temático, agrupándose así estos primeros textos platónicos en su secuencia tradicional: Apología, Crítón, Eutifrón, Lón, Lisis, Cármides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques y Protágoras.

Cada diálogo va precedido por una introducción, que suele dar el *iter* o *ductus* del diálogo y presentar el tema o cuestión de fondo que se debate; se alude a veces a las interpretaciones, y en todo caso se da siempre una bibliografía al respecto. A lo largo del diálogo, en cambio, se han ahorrado las divisiones y los subtítulos (que son ofrecidos en la introducción), dando al margen la paginación o numeración universal de Stephanus. Las notas explicativas al texto en pie de página, sobrias, no faltan en los puntos verdaderamente importantes.

Este primer volumen va precedido por una *Introducción general*, obra del Prof. Emilio Lledó, Catedrático de Historia de la Filosofía y destacado especialista en filosofía griega. Es un análisis amplio (135 pp.) sobre la filosofía de Platón y cómo emprender su lectura, con la peculiaridad de no ofrecer ni el avance resumido ni la típica sistematización del pensamiento platónico, que suele reducirse a ser una encuesta sobre lo que dijo Platón acerca de los temas o tratados en torno a los cuales se ha ido estructurando la filosofía, dejando así de lado lo más específico de Platón: su *logos* aún nada más —y nada menos— que *diá-logos*. Parece pretender nada más que iniciarnos —no resumir anticipadamente y de manera escolar—, informarnos de las características de dicho texto a fin de empezar el camino preparados y atentos, en sintonía con lo que nos espera, despertándonos incluso el gusto y el deseo de la lectura. Se destaca el carácter dialógico del pensamiento platónico, para el que el diálogo no es sólo un género literario, sino sobre todo un modo de hacer filosofía: “pensamiento compartido” y “filosofar en el camino”, filosofía en búsqueda abierta y solidaria. Efectivamente es un pensamiento que surge en una ciudad democrática, dialógica, centrada en el ágora, con el único objetivo de asegurar esta sociedad abierta contra sus enemigos, que no por presentarse como antidogmáticos pueden no resultar menos corrosivos del “cosmos” ordenado y bello que debe conseguirse.

Así el pensamiento platónico es presentado en su peculiaridad lingüística y en su con-

texto histórico e intelectual. Además del contexto, en apretado resumen, presenta el Prof. Lledó las líneas maestras del pensamiento platónico. De manera sorprendente el contexto y el esbozo de la filosofía platónica se encuentran entrelazados en la exposición de un mismo capítulo.

No faltan los datos biográficos, una documentada información sobre la cronología, criterios para la datación y diferentes clasificaciones en períodos de los diálogos. Concluye el estudio una amplia y seleccionada bibliografía general y por temas, así como un informe de ediciones y traducciones a las lenguas españolas.

Se trata, en resumen, de un estudio, de carácter introductorio en su sentido más propio, amplio y original, sugerente y documentado de un gran conocedor del tema.

Ramón VALLS PLANA: *La dialéctica. Un debate histórico.* Ed. Montesinos, Barcelona 1981, 157 pp.

El profesor Ramón Valls Plana, Catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad de Barcelona, nos ofrece un estudio muy clarificador sobre un tema muy llevado y traído, del que frecuentemente se hace uso y abuso como pura etiqueta, con la que más que definir se cubre algo obscuro e indefinible. Se trata de un estudio histórico, no de una exposición sistemática o discusión o clasificación de teorías, sino un recorrido por toda la historia de la filosofía, siguiendo paso a paso el desarrollo de la concepción de la dialéctica, señalando continuamente como va enriqueciéndose o transformándose. El recorrido es breve, muy conciso, en principio con fines más bien divulgativos, en todo caso con dotes pedagógicas, ofreciendo una panorámica a vista de pájaro, pero que cuando se enfocan los detalles, éstos resultan muy ricos en matices, absolutamente fieles y precisos. No se trata pues de una visión a grandes rasgos, como de brocha gorda, sino de una exposición de mano magistral.

El "debate histórico" se abre en los inicios de la filosofía misma: con los Milesios, sobre todo con Anaximandro. Pero los primeros dialécticos serán Heraclito de Efeso y Zenón de Elea, al explicitar la manera contradictoria de ser de las cosas (Heraclito: dialéctica objetiva) y ejercitar la manera de decir contradictoria, como discurso que se niega y se destruye a sí mismo (Zenón: dialéctica subjetiva).

La dialéctica antigua recibirá sus mayores construcciones de Platón y Aristóteles. En Platón se configura en primer lugar como crítica a las opiniones y como movimiento ascendente al mundo de las ideas, del que posteriormente Platón buscará un descenso por división de las ideas a fin de llegar a definir las cosas. Así surge la clara tendencia a transformar la dialéctica en dia-noia, del discurso verbal se pasa al discurso mental. Aristóteles construye el primer gran sistema de conocimiento científico del universo, desglosándose la dialéctica en tres órdenes completamente distintos: el del decir (dialéctica como método argumentativo), el del pensar (analítica, es decir, lógica) y el del ser (ontología).

Así termina una fecunda etapa de desarrollo de la dialéctica, en la que su conclusión tiende a eliminarla. Con todo, tiene una continuidad, que, desde la dialéctica, puede ser considerada como su culminación: Plotino y Proclo, en cuanto vuelven a unificar las separaciones aristotélicas y a plantear el Uno como el tema de la filosofía.

La Edad Media parece ser una época puente, ampliando la dialéctica a campos como la mística, la teología, la lógica y la gramática.

La Edad Moderna arranca de dos cabezas de puente construídas ya por la antigüedad: dialéctica como pensamiento del "Uno y Todo" (Spinoza) y como engaño y antinomia (Kant), que se alargan por Schelling y Fichte, respectivamente, confluyendo en Hegel.

El capítulo sobre Hegel: "La razón dialéctica" (en realidad sobre el idealismo alemán, pero Hegel ocupa no sólo la mayor parte, sino el punto de confluencia) es el más largo y complejo, el cual muestra por sí mismo cuán difícil es resumir su filosofía o dialéctica en unas 25 páginas. Me parece muy lograda, densa y clarificadora, la exposición del entrelazado de los hilos Espinoza - (Jacobi) - Schelling y Kant - Fichte por Hegel, en la que se resalta a la perfección la especificidad de la dialéctica hegeliana y las determinaciones de su dialéctica. En cambio los párrafos siguientes no parecen tan cargados de la densidad del pensamiento hegeliano. Así en el dedicado a la Historia de la Filosofía se expone en forma de representación dialógica lo que Hegel debe a los principales filósofos griegos; el dedicado a la filosofía de la religión trata más bien de la polémica en torno a dicha filosofía; y después en breves pinceladas se alude a la filosofía de la historia y de la política, a la Lógica, la Enciclopedia y la Fenomenología.

El simple enunciado de todos estos temas da cuenta como es completa la exposición, dentro de la obligada brevedad, y por tanto anotar ausencias puede sonar a capricho personal y exigencia impertinente. Quisiera, con todo, notar que el concepto de espíritu (p. 98s) parece expuesto sobre todo a partir de la "philosophia mentis" de Jena, la Fenomenología y la filosofía del derecho, pero espíritu es también la realidad (la substancia una) como sujeto, y por eso —por su unidad y espontaneidad— es dialéctica: contradictoria y una, dinámica y autoreferente.

Siguen dos capítulos sobre la concepción marxiana de la dialéctica y las concepciones marxistas posteriores: ortodoxa, hegelo-marxista, etc. El capítulo sobre Marx resulta ser una inteligente síntesis del pensamiento marxiano, exponiendo como la dialéctica se aplica a la realidad social y por tanto se transforma, manteniendo el horizonte y el esquema: simplicidad, escisión y reconciliación, y con ello un resto filosófico fundamental. Y en un apretado resumen (p. 124s) se señala lo que resulta ser el problema medular del marxismo. El capítulo dedicado a los marxistas presenta y clasifica cantidad de posiciones, que poca cosa permite más que señalar por donde andan los nuevos —anquilosados o renovadores— senderos de la dialéctica. Aquí he echado en falta una palabra sobre la dialéctica negativa, que, según creo, además de Adorno, podría tomarse como característica de la teoría crítica frankfurtiana.

El último capítulo está dedicado a la antidialéctica moderna, dividida en dos frentes: el de la lógica formal y la filosofía de la ciencia, y el de la corriente nietzscheana.

La conclusión, muy de acuerdo con el tema tratado, nos emplaza en el principio. El "giro lingüístico", la dominante de la mayor parte de la filosofía contemporánea, significa un retorno al principio: un renacimiento de la dialéctica como discurso. El lenguaje es redescubierto como "la actividad totalizadora y categorizadora por excelencia".

La forma de exposición de este recorrido histórico me parece digna de destacar. Por una parte se da una exposición que podríamos llamar diacrónica, es decir, según el orden de la sucesión temporal de los autores o corrientes, indicando incluso su situación histó-

rica, cuando ésta resulta significativa para el tema (el caso más claro es el del marxismo, pp. 127-130). Pero al mismo tiempo se da una cierta sincronía interna, que hace posible ver una cierta contigüidad entre autores distantes, aunque esta contigüidad no los asimila, sino que muestra la relación y progresión; esta contigüidad viene dada por el concepto, no por relación temporal, sino porque un elemento de un autor antiguo es recogido y transformado por otro posterior, siguiendo el discurso del antecesor.

Así resulta que el objeto de dicho estudio es sobre todo una historia conceptual, en la que se van analizando como se articulan las determinaciones de un concepto. Destacan dos constelaciones claras: en la filosofía antigua, la dialéctica articula lenguaje, lógica y ontología, en la moderna: razón, libertad/necesidad, subjetividad, unidad-totalidad, generalización e interiorización de la contradicción.

La primera cosa que salta a la vista en la lectura de la obra del Prof. Valls es el gran dominio del tema, que se mantiene en todo el recorrido histórico. En todo momento se asiste al acto en que el pensamiento se expone, sin recaer nunca en el puro relatar de algo que alguien dijo, cuya única racionalidad consistiría en el *relata refero*. Se trata de algo muy dominado y apropiado. Se expone algo pensado por cuenta propia, de propia cosecha, aunque sea de los campos de la historia. No se da noticia de un pensamiento, sino que éste acontece, se realiza.

Y el modo como se presenta el pensamiento es la precisión y la concisión. En ningún momento se da el discurso largo y enrevesado, ni la erudición informativa de casualidades u opiniones, ni el "diría" o "vendría a ser". Todo está ordenado perfecta y claramente, en progresión continua en orden a exponer los avatares de la dialéctica. El material expositivo se despliega distinguiendo claramente diferentes momentos: desde la ubicación general de la época, de la corriente o del autor se pasa a la exposición del pensamiento, reflexionando después sobre su aportación en orden a aclarar o enriquecer o transformar la dialéctica, y en este último punto, la referencia a Hegel es obligada. Los resúmenes o "*points de repère*", cuyos párrafos se inician con los términos "en resumen" o "recopilando", son muy orientadores y de gran sentido pedagógico. La concisión puede que a veces dificulte la lectura a gente no iniciada.

De todo ello resulta una claridad meridiana, más de admirar en este caso, dada la complejidad del pensamiento explicado, el tema por excelencia para incongruencias, contradicciones, paradojas del estilo "sí pero no", y demás nebulosas, amén de opulencias verbales que se crecen por encima del pensamiento. Y es de notar que en este caso la claridad mediterránea no recorta el contenido y alcance del concepto, no recae ni en cartesianismos ni en simplificaciones o esquematizaciones infieles, pero toleradas "en aras de la claridad", que llegan a ser tan claras que apenas rozan el concepto a exponer.

El dominio y familiaridad parece alcanzar su cumbre cuando la exposición del pensamiento se hace poniéndolo de nuevo en boca de su autor, haciéndole dialogar con sus contemporáneos, sucesores o antecesores. En estos momentos de diálogo parece como si el dominio se hiciera lúdico y la exposición transparentara, además de ingenio, cierto humor.

