

INTRODUCCIÓ

per RAMON PARÉS i FARRÀS

Cap del Departament de Microbiologia de la Facultat de Biologia
de la Universitat de Barcelona.

Aquest RECAP fou plantejat l'any passat, com la resta del programa del present curs. Segurament per això me'n sento —i se me'n fa— responsable, més o menys indirecte. La naturalesa peculiar del RECAP potser encara serveix per exagerar aquest sentit de responsabilitat. Potser per això se m'ha brindat fer-ne la introducció i per això vull recordar breument la intenció que portava quan vam començar a pensar en aquesta reunió.

Alguns coneixements biològics, fins i tot grans línies del pensament biològic, poden quedar tancades dintre de la petita societat dels biòlegs i, en el millor dels casos, d'una part dels científics, sense que arribi a amalgamar-se amb el que podríem dir-ne la cultura pròpia de l'època. Altres coneixements i idees de la Biologia s'incorporen aparentment al coneixement comú i cristallitzen dintre d'un àmbit cultural amb una gran força expansiva, fins i tot quan el mateix desenvolupament científic ja els ha sobrepassat amplament. Em va semblar que seria interessant parlar de les perspectives de la biologia d'avui que podrien tenir ressò a la cultura de la nostra època, tant com de les perspectives de la biologia d'avui o d'ahir que realment en tenen o n'han tingut. D'aquesta manera sortiren els temes: evolucionisme, conductisme i etologisme, mecanicisme i vitalisme, ecologisme i futurologia biològica. També se'ns suggeria que aclaríssim les idees biològiques implícites en el marxisme, en els moviments religiosos d'avui, el conflicte de la biologia amb l'un i amb els altres.

Un programa com aquest semblava poder presentar atractius per a tots els sectors de la Societat Catalana de Biologia i fins i tot per a molts d'altres de la nostra àrea cultural. Per altra part, permetia pensar de seguida en algunes persones que tots nosaltres sabem per endavant que poden dir-nos coses estimulants sobre tots aquests punts.

Cal reconèixer també que el programa assenyalat era massa ambiciós. Si més no, després de diverses vicissituds, no ha pogut reeixir en la seva

forma original. Afortunadament, ha caigut en el moment oportú a les mans d'en Margalef i aquest, com sempre, hi ha sabut donar una orientació eficaç que, sense perdre la direcció de la motivació inicial, es concreta en uns aspectes molt més lligats a la problemàtica nostra de cada dia i dels quals probablement podrem dir-ne coses de les que es mereixerà més guardar-ne memoria. Jo crec que es manté ben viva l'esperança inicial que, en aquesta ocasió com en d'altres de semblants que l'han precedit, les idees i discussions que en resultin ens interessaran a tots i ens deixaran aquell inefable regust de l'autèntic divertiment intel·lectual.

Jo vull creure que el fet que se m'encomanés la introducció no significa quedar postergat a portar a terme una tasca mancada de vigor, purament formal. Al contrari, estic convençut que em permet quedar bé com a promotor —salvar el rostre— tot estalviant-me l'obligació que inicialment tenia de participar activament en alguna ponència. Però la veritat és que jo no em quedo tranquil i voldria trobar una posició intermèdia tot completant el meu paper amb l'exposició d'algunes de les idees que tenia recollides per a aquest cas i que no m'ha vagat poder elaborar en llur totalitat. M'agradaria que precisament elles fossin una bona introducció als temes i les discussions que després seguiran.

La realitat, el que les coses són, l'esforç continuat de referir no tan sols la nostra experiència, sinó fins i tot les nostres vivències a quelcom exterior i independent ens pot conduir a quatre nivells diferents: l'ontològic, el lògic, el públic i el psicològic.

La realitat ontològica, el que les coses deuen ser absolutament fora de nosaltres, és un postulat de la nostra consciència del món exterior, derivat principalment del fet que s'escapa a la nostra voluntat: nosaltres som alguna part d'una realitat absoluta que ens trascendeix. El monisme radical vol fer referència a aquesta realitat ontològica que no admetria un coneixement fraccionari ver, perquè qualsevol part de les coses està lligada a la resta i la veritat total sobre una part implica el coneixement absolut del tot. És evident que el coneixement de la realitat ontològica no és pas a l'abast de l'home.

Que una cosa sigui i que sigui així formalment i no d'altra manera, amb propietats definides, pot ser una veritat lògica en el sentit que sigui absurd admetre el contrari. La realitat lògica ens trascendeix en la mesura que té un extrany poder públic, és a dir, que pot fer-se explícita fàcilment per a moltes persones, malgrat que no impliqui la necessitat d'ultrapassar el pur domini intel·lectual. Els coneixements científics, i de vegades també els filosòfics, corresponen a realitats lògiques, com a mínim en gran part de la seva extensió. Potencialment, el caràcter públic del coneixement científic és gairebé absolut, no així el del filosòfic. No sabem quina és la relació d'aquesta realitat lògica amb la realitat ontològica,

però pel que fa referència al coneixement científic, sí que tenen el mateix ordre causal. D'ací que el coneixement científic sigui el tipus de coneixement més explícitament objectiu.

Hi ha un nivell de realitat pública que necessàriament no és una realitat lògica ni absoluta. Tot el relatiu al *consensus gentium*, que moltes vegades constitueix el segell més característic de cada cultura, i a la religió es troba fonamentalment en aquest nivell.

Tots els tipus de coneixement tenen una realitat psicològica, purament personal i que mai és completament abraçada en els nivells lògic i públic. Sovint es troba totalment fora d'ells.

En rigor, tots els nivells de realitat deuen ser inclosos en l'ontològic, però no podem pas establir-ne les connexions.

La realitat pública es dona com un fet exterior independent de la voluntat, com una tempesta o un clar de lluna. Oposar-s'hi manca de significat, només porta a ser qualificat pejorativament en un o altre sentit i no valen bones raons ni experiència de cap tipus. La veritat pública pot estar totalment fora del pla lògic. Forma part de la realitat psicològica de la majoria. Afortunadament, és mudable, canvia, en l'espai i en el temps i hom pot emigrar a d'altres terres o asseure's i esperar tranquil·lament que canviï la direcció del vent. El coneixement científic, en canvi, és sempre potencialment públic i conserva la seva coherència al llarg del temps. Llavors hom es pregunta: per què, fins ara, ha profunditzat tant poc en el pla de la realitat psicològica i fins i tot de la pública?

La realitat pública és capritxosa, però possiblement inclou el que en podríem dir el signe dels temps. ¿Cal pensar que deu ocupar algun lloc en algun ordre de coses?

En determinades circumstàncies i dintre d'uns definits grups humans, hom ha pogut pensar que la intersecció entre realitat pública i realitat científica augmentava fins a poder creure que s'arribaria a comprendre una en l'altra. Però, inexplicablement, com en un eclipsi parcial, la intersecció es va fent més petita. En aquest sentit jo em pregunto si avui la ciència com a realitat pública està passant de moda. Dins del mateix clima de la investigació científica, fa deu o quinze anys hom es sentia més pròxim al centre de gravetat de la realitat pública que avui dia. Això no vol pas dir que no quedin en aquesta última determinats coneixements científics que s'hi incorporen i hi queden petrificats, independents de l'evolució del propi context científic que els suportava. ¿No ha passat això una mica amb l'evolucionisme? ¿No passarà quelcom de semblant amb l'ecologisme i amb el conductisme?

Quan la intersecció del coneixement científic amb la realitat pública s'ha iniciat i ha crescut, han coincidit determinades característiques socio-culturals: comunitats responsables i emancipades, és a dir, en certa ma-

nera, comunitats burgeses i comunitats relativament petites molt lligades a la directa explotació de determinats recursos com a base d'una economia expansiva. Des de les colònies gregues a l'Àsia Menor a l'Europa i l'Amèrica de l'última revolució científica, passant pel Renaixement i per l'època de la reina Anna d'Anglaterra.

Hom pot preguntar-se: ¿hi ha estructures socials favorables i desfavorables al desenrotllament de la consciència religiosa com a fenomen col·lectiu? També: ¿és que hi ha estructures socials favorables al desenrotllament del coneixement científic i, sobretot, a la seva penetració dintre de la realitat psicològica del comú? ¿És que n'hi ha de clarament desfavorables i fins i tot contràries? Estem entrant en una d'aquestes etapes?

A mi em sembla que la filosofia dels grecs revela en tots els seus estadis la influència del dualisme com a peça fonamental de la realitat lògica del món, i conseqüentment, d'un nombre creixent de dualismes. Cal reconèixer que aquesta fórmula intel·lectual ha continuat formant part de la realitat lògica fins avui, no solament en el terreny de la filosofia sinó també en el de la ciència. Potser el descobriment del dualisme mateix té lloc en la distinció entre el veritable i el fals. Si més no, aquest té una gran força en el pensament clàssic que posa com a derivats d'ell els dualismes del bé i el mal, de l'harmonia i la discòrdia. Relacionat també amb el primitiu dualisme del veritable i el fals hi ha el de l'aparença i la realitat. Altres dualismes molt importants que han arribat fins avui són el de l'esperit i la matèria, el de la llibertat i el deure i, més conecats amb l'evolució del pensament científic, el de la unitat i la multiplicitat i el de la simplicitat i la complexitat. També el dualisme de l'ordre i el caos i el del limitat i l'il·limitat.

Jo voldria assenyalar que, a part de l'enorme repercusió de tots els antics dualismes en tot el nostre pensament, inclòs el científic, ha estat també extraordinàriament fructífera la manera particular com els dualismes foren atacats pels primers filòsofs: una escola estudia un aspecte d'un dualisme concret adoptant-ne un extrem, després una altra fórmula crítiques i adopta el punt de vista oposat; finalment, una tercera arriba a una mena de compromís que destrona els dos punts de vista anteriors a la vegada que els comprèn.

HEGEL, com abans LEIBNITZ i SPINOZA, rebutja tota forma de dualisme, i això no obstant, un dels punts potser més interessants de la seva filosofia és el cèlebre mètode dialèctic, el qual assenyala la profunda intuïció d'una manera particular d'operar del nostre propi pensament. El coneixement de l'home prospera freqüentment de forma dialèctica i el coneixement científic no n'és una excepció. L'establiment del dualisme i el seu procés ulterior constituïrien els estadis propis del desenrotllament intel·lectual.

Potser un bon exemple el tenim en el vitalisme i el mecanicisme. Després d'una llarga història veiem avui que la realitat lògica i pública pot estendre el domini de les relacions causals de manera il·limitada sense establir diferència entre el món material i el viu. D'altra banda, el món no viu té cada cop més aspectes que abans hom només veia en el món dels éssers vius.

La filosofia de BERGSON s'oposà als monismes idealistes i materialistes del segle XIX i tornà a una concepció dualista del món. Certament retorna a DESCARTES, però les dues parts de l'Univers no són les mateixes; com en aquell, una és la matèria, però l'altra és l'*elan vital*, diferent del domini intel·lectual del món racionalista. Ell torna a ROUSSEAU, que considerava que la intel·ligència afegida a l'instint és una calamitat. En tant que el racionalista la mira com un principi d'alliberament, aquests el veien com un principi d'esclavitud. ¿És dintre d'aquest context que entenen els filòsofs encara avui l'evolució? ¿No és possible que sigui entesa altrament una concepció lògica operativa que ha arribat a poder ser reduïda a dades d'anàlisi d'un nivell inferior d'organització?

El domini intel·lectual del món racionalista és semblant a la realitat lògica del coneixement científic. En aquest hi ha conceptes estrictament operatius i d'altres que s'han deduït per l'anàlisi de fets. Els primers poden fins i tot arribar a ésser contradictoris, no així els segons. Això no obsta perquè en l'un i l'altre cas les relacions causals que se'n derivin hagin de ser rigorosament vàlides. No són processos d'aquest tipus la termodinàmica i l'atomística, com la genètica i la bioquímica. El mètode dels models operatius ha demostrat ser vàlid quan s'ha desenrotllat fins a un punt on fa possible establir el nexa amb un nivell inferior on és possible la via analítica.

Consideracions com les precedents permeten aclarir una perspectiva de cara a l'objectiu que inicialment jo buscava per a aquest RECAP. La influència de la ciència sobre la cultura d'avui és potser molt més aparent que real. ¿Qui sap si encara estem mastegant les idees de fa més de dos mil anys? Vull dir que potser els televisors, els automòbils i els reactors són tan estranys en el món actual com ho serien si de cop i volta els haguéssim posat a la Roma del segle II. Si la pregunta cabdal era de quina influència ha tingut el pensament biològic en la cultura contemporània, és que podem concloure que no n'ha tingut cap?

La meua hipòtesi és que la realitat pública és sempre antropocèntrica. Es rebutja la creixent intersecció amb la ciència quan hom sent la frustració d'un coneixement de la natura que ultrapassa el coneixement comú de com pot ser utilitzat aquell en benefici de la nostra pròpia supervivència i per al millorament de la qualitat de les nostres vides.