

TIEMPO Y SENTIDO. APUNTES ACERCA DEL MITO DEL GÉNESIS Y SU INFLUENCIA EN EL DESARROLLO DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Juan A. Roche Cárcel
Universidad de Alicante

Introducción

Llevo años intelectualmente preocupado por la interrelación dialéctica entre la búsqueda del orden y los factores del cambio o, lo que es lo mismo, entre la estructura social y la historia, los dos asuntos que creo mejor nos definen a los sociólogos¹. Este artículo recoge esta doble inquietud, pues tratará de conocer la manera en la que la sociedad occidental ha venido persiguiendo el orden y, en definitiva, la forma en la que ha estructurado su sociedad, así como cuáles han sido sus factores de cambio, de desestructuración social. Si he escogido este título es porque –como se verá– está presente el tema del orden, en la medida en que voy a tratar sobre la evolución de nuestra civilización, de cómo ésta está constituida por una trama histórica estructurante determinada por un principio relacionado con génesis de la sociedad. Al hablar de trama histórica parto de la premisa básica de que es cultural. En primer lugar, porque está constituida por el mito, concretamente, por los mitos griegos del origen y el mito bíblico del *Génesis*, que nos hablan, en primer lugar, de la búsqueda del orden y, en segundo, del sentido histórico de nuestra civilización y, más específicamente, de su origen. En segundo lugar, podemos hablar de trama histórica cultural en la medida en que nuestra historia compone una forma cultural que refleja una función del tiempo cultural entendido no como tiempo medido sino interpretado, es decir, como una amalgama de tiempo y sentido².

Esta mezcla de tiempo y sentido va a ir variando a lo largo de la historia occidental, para dar lugar a una serie de etapas marcadas por una distinta comprensión o vivencia del tiempo. Estas etapas están asociadas a los que considero los tres tipos esenciales de percepción del tiempo: el natural que se corresponde con la Antigüedad, el

¹ Véase, C. Wright Mills, *La imaginación sociológica*, p. 66.

² Véase, Jan Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, p. 6.

divino que a partir de la Biblia y San Agustín se prolonga hasta finales de la Edad Media y el social desde fines de la Edad Media.

Las etapas a las que me refiero serían las siguientes:

-1ª El tiempo cíclico de la Antigüedad es el tiempo natural regido por las estaciones y el paso de los días³, el del recuerdo⁴, el que trata de hacer coincidir el orden humano y el cósmico⁵ y el del retorno periódico al pasado. Es un tiempo que se rebela contra el tiempo concreto y el histórico, intentando anularlo o desvalorizarlo al sentir nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes⁶.

-2ª El tiempo lineal que, desde la Biblia, es precisado por San Agustín, quien en las *Confesiones* (Libro XI)⁷, contrapone el tiempo eterno de Dios con el fluido tiempo humano: “Tú (Dios), en cambio, eres el mismo y tus años no pasarán. Tus años no van ni vienen. Los nuestros vienen y se van, para que todos se sucedan”; y distingue entre el pasado, el presente y el futuro: “El presente de las cosas idas es la memoria. El de las cosas presentes es la percepción o visión. Y el presente de las cosas futuras la espera”. De modo que el tiempo unilineal “camina, fluye, se escurre, se desliza” (Ernst Jünger), se convierte en un poder que avanza y progresa y en un tiempo de esperanza y de cambio⁸, además de vencer formal y simbólicamente a la Naturaleza⁹ y de intentar consolidar el dominio y la identidad sociopolítica¹⁰.

-3ª El tiempo social que sustituye al divino o religioso. Comprende el tiempo del trabajo -en la Edad Media-, el del capital -en el siglo XIX- y el del consumo -en el siglo XX-, sucesivas subfases del tiempo social. Todo comienza entre finales del siglo XII y principios del XIII cuando se produce un aumento de la urbanización, del crecimiento económico y de la transformación de la agricultura por diversos inventos (el más importante el arado, que conduce a que se revalorice el trabajo y la razón), con los que el hombre puede dominar por primera vez materialmente¹¹ el curso cíclico de la naturaleza¹². De este modo, se inicia la racionalización del tiempo del trabajo y su

³ Véase, Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, p. 44.

⁴ Véase, Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena*, p. 68 y sig.

⁵ Véase, Jan Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, p. 7.

⁶ Véase, Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, p. 11.

⁷ Véase, especialmente, las p. 303-305 y 312.

⁸ Véase, Ernst Jünger, *El libro del reloj de arena*, p. 68 y sig.

⁹ Véase, Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, p. 44.

¹⁰ Véase, Jan Assmann, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, p. 7.

¹¹ Véase, Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, p. 45.

¹² Véase, Georges Duby, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, p. 283.

secularización. Pero, junto a él, también se genera en esta época, auspiciada por los pensadores islámicos Avempace¹³ y por su continuador Averroes, una idea del tiempo infinito que deja de ser signo de escasez y de muerte¹⁴ y que, posteriormente, impulsará la noción de progreso infinito.

-4ª A estas tres etapas hay que añadir una cuarta que se podría denominar el tiempo de la Modernidad. La Modernidad entendida como el “tiempo que tiene historia”¹⁵ y que se olvida de la Naturaleza a la que vence de una doble manera –simbólico-formal y material-¹⁶. Es ésta una fase muy dinámica en la que es posible encontrar tres momentos o subfases diferenciadas:

.la ilustrada, expresada por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹⁷, según la cuál el tiempo domina sobre el espacio y en la que el cambio es concebido desde la estabilidad.

.la idealista, encarnada por Hegel en *Fenomenología del Espíritu*¹⁸, que reivindica el pensamiento del cambio puro y que convierte en inseparable el acto de pensar de la temporalidad y al tiempo del ser, del ser en movimiento¹⁹.

.la Modernidad evanescente (G. Simmel, W. Benjamín y Ch. Baudelaire)²⁰ o líquida, en la que lo fluido se hace todavía más volátil, inmaterial, ingravido, aéreo²¹, liviano y “líquido”, y que contrasta con la solidez de la anterior subfase moderna (Z. Bauman, *La Modernidad líquida*²²). En esta modernidad líquida o evanescente se lleva, a su máxima extensión, el dominio temporal y el predominio del tiempo sobre el espacio y el cambio se ha vuelto imperativo y un fin en si mismo²³, esto es, una forma de vida²⁴.

Partiendo, pues, de esta trama histórica cultural, intentaré mostrar aquí cómo en nuestra civilización han evolucionado las ideas sobre su principio y cómo éstas se

¹³ Avempace defiende, en el *Libro de la Generación y corrupción*, que la generación y la corrupción nunca se agotan y, en *La Física* (Libro VIII), que el movimiento nunca ha dejado de existir y nunca lo hará. Véase, el *Libro de la Generación y Corrupción*, p. XIV y 60-62.

¹⁴ Véase, Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, p. 134.

¹⁵ Véase, Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 118.

¹⁶ Véase, Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, p. 44-45 y 168.

¹⁷ Véase, las p. XXVII, 77-8 y 217-9.

¹⁸ Véase, las p. 12, 100 y 202.

¹⁹ Véase, George Steiner, *Gramáticas de la Creación*, p. 121.

²⁰ Véase, Juan A. Roche Cárcel, “La construcción cultural de la realidad social en la Modernidad”, p. 25-6.

²¹ Véase, Celso Sánchez Capdequí, *Las máscaras del dinero*, p. 300.

²² Véase, Z. Bauman, *Modernidad líquida*, p. 118 y sig.

²³ Véase, Zygmunt Bauman, *La sociedad sitiada*, p. 53.

²⁴ Véase, Richard E. Farson, “Las potencialidades humanas”, p. 126.

vinculan con las del nacimiento de lo social. Para alcanzar estos objetivos he dividido el presente artículo en los siguientes apartados:

-1º “El origen después del caos”, en el que me detendré a analizar los mitos griegos del origen y el *Génesis* bíblico.

-2º “La nostalgia por el origen”, o cómo la esperanza en recobrar el Paraíso perdido impulsa la cultura occidental a lo largo de su historia.

-3º Conclusiones

1º El origen después del caos

El orden inestable de los mitos griegos del origen

El mito trata de comprender la realidad presente para controlar o para predecir la del futuro y lo consigue limitando el mundo objetivo porque lo que le interesa es la estabilidad, el orden y conjurar el temor que produce el caos. Se entiende, así, que su estructura mítica esté basada en la repetición, en el retorno a lo mismo que ofrece certeza. Por tanto, el mito persigue el orden frente al caos y establece, para ello, un tiempo de eterno retorno o cíclico contrapuesto al indeterminado tiempo lineal²⁵.

Esto es lo que sucede en los mitos griegos del origen que contraponen la confusión y la tenebrosa indiferenciación de *Caos*, el origen primordial de todo, con la estabilidad de *Gea*, “el suelo del mundo”²⁶. Pero ésta va a tener como subsuelo a *Caos*, lo que constituye una imagen premonitoriamente significativa de la amenaza permanente del caos sobre el orden. La corroboración de esta idea la encontramos en las sucesivas guerras existentes entre las distintas generaciones de dioses: primero entre *Urano* -el cielo, hijo de *Gea*- y los titanes -los descendientes que ha tenido *Urano* con *Gea*-, después entre *Cronos* -un titán menor que es el dios del tiempo y que simboliza el “tiempo liberado”- y *Zeus* -hijo de *Cronos*- o entre los Titanes y los Olímpicos y, más tarde, entre *Zeus* y *Tifón* o entre los Olímpicos y los Gigantes. Estas guerras se desatan para combatir las fuerzas del desorden y para encontrar, cada vez y de un modo definitivo, el orden y la unidad que la diferenciación y la individualidad de los dioses

²⁵ Véase, Hans Blumenberg, *El mito y el concepto de realidad*, p. 57-62 y 82.

²⁶ Véase, Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses y los hombres. El relato de los mitos griegos*, p. 15 y sig.

han roto. Pero este orden nunca será definitivo y, por tanto, no existirá una victoria total de la unidad sobre la diversidad, lo que se puede constatar en tres detalles de esos mitos griegos. El primero, es el hecho de que *Caos* no sólo representa el mundo del desorden sino también el de la indiferenciación, es decir, el de la unidad primigenia y, por eso, podemos explicarnos por qué *Gea*, la tierra, la estabilidad, sale de su propio seno y por qué *Caos* es el subsuelo de *Gea*. El segundo detalle lo hallamos cuando *Cronos* castra a su padre *Urano* porque entonces instituye dos fuerzas complementarias, *Éride* (la Discordia en el corazón de lo que estaba unido) y *Eros* (el Amor, la concordia y la unidad), los dos elementos que se encuentran en la raíz de la guerra y de la inestabilidad del orden y también de la persecución de la unidad. Y, el tercero, se sitúa en la última de las batallas entre los dioses porque en el momento en el que *Zeus* y los Olímpicos parecen vencer definitivamente a *Tifón*, la fuerza del desorden, sabemos que no es una victoria radical porque, aunque este último ha sido alejado de los dioses, es enviado a los hombres donde coincide con la discordia, la guerra y la muerte, de lo que se deduce que los griegos pensaron que el desorden es un mal sin remedio.

En conclusión, los griegos consideraron que el desorden no tiene cura alguna y que la diferenciación del mundo, la individualidad de los dioses en competencia y en guerra, estaría en la base de ello. Por tanto, en el mito del origen de la sociedad griega la individualidad competitiva y la diferenciación son los que generan el desorden y la inestabilidad²⁷.

La Creación del Libro del Génesis impone un orden inestable

Ideas similares se encuentran en el *Génesis* bíblico, que comienza de este modo: “Al principio creó Dios los cielos y la tierra. La tierra estaba confusa y vacía y las tinieblas cubrían la haz del abismo, pero el espíritu de Dios se cernía sobre la superficie de las aguas. Dijo Dios; “Haya luz”; y hubo luz” (*Génesis*, 1-4). Como se puede inferir de este texto, antes de la Creación existía un caos desolado y vacío y Dios que es el que crea todo. La Creación impone orden y luz en una oscuridad caótica, en un abismo simbolizado por el mar de la muerte, ya que lo primero que crea Dios es la luz primordial. Pero en el *Génesis*, al igual que en Grecia, el Caos es presentado de forma

ambivalente, o como enemigo de Dios en tanto que éste crea lo contrario (al separar el Cosmos del Caos y al distinguir las fuerzas de la luz de las de la oscuridad) y lo deja fuera de su Creación. O como criatura de Dios, pues el Caos es dialécticamente incorporado a la Creación. En resumen, si es cierto que la Creación impone orden, también lo es que éste se torna inestable y no definitivo al introducir en su seno a Caos, evidenciando, así, que su presencia es una amenaza constante del orden de la Creación.

Esta ambivalencia del Caos y la correlatividad dialéctica que impone entre el orden y el desorden se advierte a través de las dos versiones, al parecer diferentes, que componen el *Génesis* –la versión Yahvista y la Sacerdotal²⁸- y, especialmente, mediante las dos distintas concepciones que recogen sobre la Naturaleza: la naturaleza entendida como un sistema u orden y la naturaleza de la vitalidad y del crecimiento. Asimismo, se articula con la presentación de dos distintos órdenes de la Naturaleza, el Paraíso Perdido y el Mundo Caído, donde el primero es sinónimo de vida y de orden primigenio y, el segundo, de muerte, de pecado y, por tanto, de desorden. De ahí que la creación original exhiba una oscuridad recurrente y una estabilidad amenazada por el mar y por otras imágenes (*Job*, 38,11). Igualmente la caída de Adán y Eva corresponde con este mismo planteamiento. En primer lugar, porque esta caída supone la división de la unidad total y original²⁹ y, en segundo lugar, por su sentido de enajenación³⁰. Sentido de enajenación que, no hay que olvidar, señala el desarraigo de origen judío de la tierra y el destierro de los humanos de ella, lo que se encarna a través del ocultamiento de la desnudez de Adán y Eva que simbolizaba la intimidad de ambos con la Naturaleza, su prístino contacto directo con árboles, plantas y animales. Es también muy significativa, al respecto, la predilección de *Yaveh* por *Abel*, el pastor, el nómada, antes que por *Caín* el agricultor³¹.

2º La Nostalgia por el origen

El Paraíso perdido o el orden y el Mundo caído o el desorden

²⁷ Estas ideas que presento constituyen una reelaboración mía, partiendo de Jean-Pierre Vernant, *El universo, los dioses y los hombres. El relato de los mitos griegos*, p. 15 y sig.

²⁸ Véase, N. Frye, *Poderosas Palabras*, p. 221 y sig.

²⁹ Es una idea de Norman Braun que recoge Herbert Marcuse, en “Amor mistificado”, p. 161.

³⁰ Véase, N. Frye, *El Gran Código*, p. 137.

³¹ Véase, Félix Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos*, p. 168.

Como se ha visto, los mitos griegos del origen y del *Génesis* bíblico expresan la misma necesidad de orden y la misma convicción de que éste no es absoluto sino inestable, reflejando una profunda dialéctica entre el orden y el desorden. En la creación poética europea posterior se aprecia con claridad esta contraposición, puesto que si el Paraíso siempre se asocia con la luz del sol, con la juventud y con la fertilidad y, además, perpetuamente en él es primavera u otoño, por el contrario, la oscuridad, el frío, la esterilidad, la vejez y el mar se vinculan con el orden inferior, el Mundo Caído en el que el hombre y la mujer están exiliados y por el que vagan errantes deseando volver a su hogar perdido en el mundo superior. Este Jardín del Edén, este paraíso terrenal, este hogar natural y original del hombre, objeto de su deseo, ha desaparecido como lugar para siempre, pero es recuperable al menos y hasta cierto punto como un estado mental y poético³².

John Milton -en *El Paraíso Perdido*³³-, por ejemplo, describe este *topos* imaginario, conformando un espacio en el que sitúa al cielo por encima del Caos y al infierno debajo, mientras que la tierra, inciertamente inmóvil en el centro, está rodeada por Caos, la materia desordenada llena por todas partes de confusión y oscuridad. Además, se observa en esta obra la inestabilidad del orden a través de los sucesivos cumplimientos e incumplimientos por parte de los hombres de su pacto con Dios, lo que trae como consecuencia el castigo o aniquilamiento correspondiente. Esta historia sucesiva le es enseñada a *Adán* por el *Arcángel Miguel* antes de ser expulsado del Paraíso para que contemple, desde lo alto, el futuro de la humanidad, un futuro lleno de terribles sucesos como el de *Cain* y *Abel*, la “primera imagen de la muerte”, y como los que le seguirán y que también son definidos por el autor como las “muchas formas de la muerte”. Entre estos acontecimientos se hallan el de *Enoc el Justo* (un personaje ético que contrasta firmemente con la guerra), el de *Noé* y el Diluvio Universal, el de la Torre de Babel en tiempos de *Nemrod* junto a la promesa a la tribu de *Abraham*, el Éxodo de *Moisés*, las diez plagas de Egipto y las Doce Tablas de la Ley y, finalmente, la venida y la muerte de Cristo³⁴. En definitiva, Milton visualiza el Paraíso como la edad de la inocencia, como el lugar de la ausencia del pecado -que supone el desorden ético y

³² Véase, N. Frye, *Poderosas Palabras*, p. 221 y sig.

³³ Véase, las p. 26 y sig.

³⁴ Es lo que N. Frye llama los siete pactos entre Dios y los hombres y sus correspondientes rupturas. Véase, N. Frye, *El Gran Código*, p. 140.

moral-, como la primitiva mansión humana, como el estado original de felicidad y como el recuerdo lejano y la nostalgia que todo ello conlleva. A esta visión hay que añadirle el hecho de que el conjunto del *Génesis* y también de la Biblia suministran la esperanza de que los seres humanos algún día podrán retornar a ese estado original³⁵.

La esperanza en el Paraíso impulsa el orden y la reforma social e individual

Esta esperanza vuelve a resurgir una y otra vez a lo largo de la historia occidental, especialmente en los momentos de desestructuración o de transición social, constituyendo la nostalgia por el orden primigenio, la búsqueda del Paraíso, de la primitiva unidad entre el hombre y Dios que éste simboliza, un estímulo civilizador innegable. Esta persecución caracteriza el desarrollo evolutivo de Europa desde la antigüedad hasta nuestros días, si bien será desde la Edad Media cuando reciba un impulso fundamental en la filosofía, en el arte, en la ciencia, en la tecnología y en la economía, que van a insistir continuamente en recobrar el orden y el Paraíso perdido y, con él, el estado adánico anterior a la expulsión³⁶. La filosofía, por ejemplo, hereda del mito la búsqueda de la estabilidad, una de sus características esenciales³⁷, mientras que la ciencia se inicia creando una idea del orden que afirma que el universo está organizado o que puede ser ordenado por el hombre³⁸ y el arte relaciona la realidad con la mimesis –o *imitatio*– que es una imitación ordenada del mundo real³⁹. En el mundo moderno, la búsqueda del orden se halla asimismo presente en la industria, en tanto que ésta intenta “rearraigar” aquello que la Revolución Industrial había desarraigado⁴⁰, pero también se evidencia en la técnica⁴¹, en el dinero⁴², en la moda⁴³ y en los fascismos y nacionalsocialismos⁴⁴. La persecución del orden, tan profundamente vinculada a la

³⁵ Véase, Theodor H. Gaster, *Mito, Leyenda y Costumbre en el Libro del Génesis*, p. 37.

³⁶ Véase, David F. Noble, *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, p. 15 y sig.

³⁷ Véase, José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, p. 2790 y sig.

³⁸ Véase, J. Bronowski, *El sentido común de la ciencia*, p. 65.

³⁹ Véase, Wladyslaw Tatarkiewicz, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, p. 301 y sig. y 314 y sig.

⁴⁰ Véase, Z. Bauman, *Modernidad Líquida*, p. 31 y sig.

⁴¹ Véase, Lewis Mumford, *Técnica y Civilización*, p. 22-3, 346 y 386-9.

⁴² Véase, Celso Sánchez Capdequí, *Las máscaras del dinero*, p. 168-300.

⁴³ Véase, Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, p. 76 y sig.

⁴⁴ Véase, George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XX*, p. 29 y sig.

nostalgia por el Paraíso, va a ser, por tanto, una constante fundamental en todas las manifestaciones culturales y sociales occidentales hasta el siglo XX.

Algunos ejemplos significativos de distintas etapas históricas corroboran esta afirmación. En el mundo antiguo, por ejemplo, la búsqueda del paraíso se expresa ya en la mesopotámica *Epopéya de Gilgamés* donde aparece un jardín del Edén; en las pinturas de las tumbas egipcias -como la del *Jardín de Nebamón*- en las que el jardín es considerado un espacio inmortal para el fallecido⁴⁵; e igualmente se manifiesta en Grecia y en Roma mediante el mito de Dioniso, bajo cuya mirada “la naturaleza enajenada se reconcilia con el hombre, su hijo perdido” (F. Nietzsche)⁴⁶, y en autores como Homero, Hesíodo, Píndaro, Aristóteles, Teócrito, Horacio u Ovidio, a través de tres grandes temas -la Edad de Oro, los Campos Eliseos y las Islas Afortunadas-, que evocan una tierra feliz y que diseñan la imagen paradisíaca de un país ideal, de un *locus amoenus*⁴⁷.

Por su parte, los teólogos medievales -Erigena, Hugo San Víctor, Joaquín de Fiore y Roger Bacon- reivindican el papel de las artes y de las técnicas como medios de volver a la situación adánica, anhelo que ya no será abandonado durante todo el período moderno porque caracterizará a los viajes medievales y del Renacimiento (de Marco Polo⁴⁸ y de Colón⁴⁹), que identifican las islas o las tierras descubiertas como el Paraíso; a Durero, que cree en el papel redentor del arte y en que su inspiración viene de Dios por lo que se pinta a sí mismo -en *Autorretrato con Pelliza*⁵⁰- como si fuera Jesucristo; a Francis Bacon (1561-1626), que está considerado como el padre de la ciencia occidental, y que concibe a ésta -en su *Instauratio Magna* (1620)- como un modo de recuperar el Paraíso que, perdido a causa del pecado, será recuperado “mediante las

⁴⁵ Véase, T.G.H. James, *La pintura egipcia*, p. 29.

⁴⁶ Véase, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, p. 44.

⁴⁷ Véase, Santiago Segura Munguía, *Los jardines en la Antigüedad*, p. 21.

⁴⁸ Las ideas apocalípticas y de retorno al Paraíso están muy presentes en la concepción medieval y en la de Marco Polo. Por lo que se refiere al Paraíso, el autor veneciano lo encuentra sobre todo en las zonas más lejanas del Nordeste asiático, pues considera al Volga y al Araxa como los ríos del Paraíso. Véase, la introducción de Stéphane Yerasimos, en Marco Polo, *Libro de las cosas maravillosas*, p. 16 y sig.

⁴⁹ Colón creyó, cuando descubrió América, que allí se encontraba el Paraíso: “...porque creo que allí es el Paraíso Terrenal, adonde no puede llegar nadie salvo por voluntad divina”. Véase, Cristóbal Colón, *Diario. Relaciones de viajes*, el viaje tercero, p. 201-202,

⁵⁰ Esta identificación del retrato del pintor con el de Jesucristo, desde Durero, se va a convertir en una tradición, pues estará presente en pintores como El Greco, Rouault, Jawlensky, Malevich y Otto Dix. Véase, Pedro Azara, *El ojo y la sombra. Una mirada al retrato en Occidente*, p. 72. Por otro lado, un detalle significativo ayuda a corroborar la identificación producida en el retrato de Durero, pues en sus

artes y las ciencias” (*Novum Organum*, II)⁵¹ y que pronostica -en su *Nueva Atlántida*- que los hombres algún día crearían especies nuevas y que se convertirían en dioses: la meta final no declarada de la ciencia moderna⁵²; a Newton que, en el siglo XVII, cree que el florecimiento de las artes y de las ciencias recuperará al hombre adánico anterior a la caída⁵³; a la pintura de paisaje de los siglos XV al XIX -*El jardín de las delicias* de El Bosco, la *Puerta del Paraíso* de Lorenzo Ghiberti, *La primavera* de Sandro Botticelli, *Pastores de la Arcadia* o *Paisaje de la Antigua Roma* de Nicolás Poussin, *El Paraíso Terrenal* de Jan Brueghel de Velours, *La edad de oro* de Lucas Granach, *El Paraíso* de Tintoretto...⁵⁴-, que va a unir ciencia y arte y que va a considerar al jardín como sinónimo de Edén.

La búsqueda del paraíso seguirá viva en los siglos XVIII y XIX. En la primera centuria mediante el pensamiento filosófico de Rousseau y Montesquieu que vinculan la nostalgia por un origen perfecto y armónico con la idea de la decadencia del presente, lo que les conduce a valorar al buen salvaje⁵⁵. Y, en la segunda, a través del Romanticismo, tanto porque su poesía expresará una nostalgia profunda por el Paraíso como porque el movimiento político idealizará el pasado prerromántico (simbolizado principalmente en la Edad Media).

Finalmente, esta vieja persecución occidental tendrá sus últimos ecos en la primera mitad del siglo XX en las vanguardias artísticas y en los movimientos políticos y sociales de masas. En las vanguardias artísticas se manifestará en movimientos como el impresionismo, el neoprimitivismo ruso, el *fauvismo*, el expresionismo alemán, el futurismo, el dadaísmo y el expresionismo abstracto⁵⁶ y en artistas como Gauguin que huirá de Francia para encontrarse con el paraíso exótico de Haití, concebido por él como “la arcadia”⁵⁷; como Picasso, que reactualizará el arte ibérico, africano o griego

ojos y de un modo apenas perceptible dibuja el artista sus iniciales. Véase, Omar Calabrese, “El tiempo en la pintura”, p. 40.

⁵¹ Lo que propugnaba Bacon con esto es la realización del Reino de Dios en la Tierra y la encarnación en la sociedad inglesa y europea de la Nueva Jerusalén. Véase, Emilio Lamo de Espinosa, *Sociedades de Cultura, Sociedades de Ciencia*, p. 48.

⁵² Véase, Lewis Mumford, *The Pentagon of Power*, p. 117-125.

⁵³ Véase, Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, p. 186.

⁵⁴ Véase, Pedro García Martín, *Imágenes Paradise. Historia de la percepción del paisaje en la Europa Moderna*, p. 23 y sig.

⁵⁵ Véase, Carmen Iglesias, *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, p. 267 y sig.

⁵⁶ Véase, Robert Hughes, *El impacto de lo nuevo. El arte en el siglo XX*, especialmente las p. 5-113.

⁵⁷ Véase, Guillermo Solana, “El despertar del fauno. Gauguin y el retorno de lo pastoral”, p. 17.

antiguo⁵⁸ y que, con la *Suite Vollard*, creará una de las últimas obras inspiradas en la antigüedad⁵⁹; y como otros importantes artistas de la talla de Matisse, Miró, Brancusi, Modigliani, Lipchitz, Epstein, Léger, Paul Klee, Giacometti, Henry Moore...⁶⁰. También el fascismo y el nacionalsocialismo vuelven su mirada hacia una edad mítica superior, una edad idealizada del pasado anterior a la revolución industrial no contaminada por los efectos perversos de ésta⁶¹.

En la segunda mitad del siglo XX, la nostalgia por el origen se va diluyendo hasta casi desaparecer (es significativo, al respecto, la obra del escritor norteamericano Philip Roth, *Pastoral americana*, de 1997, estructurada en base a capítulos como “Paraíso recordado” –I-, “La caída” –II- y “Paraíso perdido” –III-, siendo éste último el que evidencia –según el autor- que el soñado Paraíso americano está irremediablemente perdido-, si bien pervive en sociedades en vías de desarrollo o con un considerable retraso económico, como sucede por ejemplo en Latinoamérica, en la que la ideología de los sectores oligárquicos en el poder o la sucesión de dictaduras y populismos expresan un tradicionalismo sustancial⁶², o en los países musulmanes, donde afloran con fuerza ideas tradicionalistas fundadas en una Edad de Oro que se inscribe en el pasado y no en el futuro⁶³.

Es preciso acabar este apartado incidiendo en que esta búsqueda del Paraíso perdido ha venido vestida de dos características singulares y extraordinariamente significativas para nuestra civilización. En primer lugar, que ésta en realidad se ha concentrado más en la instauración de un nuevo hombre adánico, de una renovada intimidad entre el hombre y Dios que en la unidad entre el Hombre y la Naturaleza y, en segundo lugar, que esta nostalgia del origen se vinculó siempre con la preocupación por la reforma individual y social. Es lo que sucede ya en los primeros cristianos -que hablaban de *reformatio*, de *renovatio*, de *restauratio* y de *regeneratio*, esto es, de regreso, renovación o recuperación- y también en gran parte del reformismo de los

⁵⁸ Véase, el catálogo de la exposición *Picasso, el hombre de las mil máscaras*, p. 16 y sig.

⁵⁹ Véase, Robert Hughes, *El impacto de lo nuevo. El arte en el siglo XX*, p. 151-4.

⁶⁰ Véase, Gil Perry, “El primitivismo y lo moderno”, p. 7 y sig. Véase también *The Modern “Primitivism” in 20th Century Art, Affinity of The Tribal and The Museum of Modern Art*.

⁶¹ Véase, George L. Mosse, *La cultura europea del siglo XX*, p. 165.

⁶² Véase, Néstor García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, p. 158.

⁶³ Véase, Mourad Wahba, “Filosofías musulmanas contemporáneas en el norte de África”, p. 109.

siglos XVIII y XIX –que surge directamente de esa visión de un pasado mejor que el presente-⁶⁴.

3. Conclusiones

1 La expulsión de la Naturaleza para crear la Sociedad

Occidente está asentado sobre unos mitos que expresan el origen después del caos, esto es, la génesis de una sociedad en cuyo seno se instaura un orden inestable, siempre acechado o por la individualidad competitiva y la diferenciación o por la división de la unidad total y original y el pecado, causantes todos ellos del desorden y de la inestabilidad. Ese momento primerizo de orden que sigue al caos, que fue concebido en una vieja tradición oral que se remonta al alba de las primeras civilizaciones y escrito justo cuando surgen las civilizaciones griega y judía -entre los siglos XII y VII a.C.-, separó a *Gea* y *Caos*, al Paraíso Perdido del Mundo Caído, los espacios del orden y del desorden, respectivamente. Si bien parece que para los griegos el paraíso se sitúa en la tierra, los occidentales hemos heredado de los judíos la noción de paraíso que nos convierte en seres enajenados, expulsados de la tierra, del espacio, es decir, **expulsados de la Naturaleza para crear la Sociedad**.

Pero, el contraponer a esos dos espacios diferenciados, ha motivado el que **siempre hayamos sentido nostalgia de lo otro, del Paraíso**. O, lo que es lo mismo, un deseo perenne de retorno a su seno, al estado original humano, al maravilloso Jardín del Edén en el que éramos felices, en el que no teníamos problemas ni de alimentación, ni de enfermedades, ni de muerte y, consecuentemente, del que nunca debimos ser expulsados. Esta vuelta, que es más mental o poética que real, puesto que el Paraíso ha desaparecido para siempre como lugar, como espacio natural, ha impulsado -especialmente en los tiempos de desestructuración social y cultural- el desarrollo civilizador y la persecución del orden y de la reforma social e individual. Finalmente, **esta nostalgia del Paraíso ha tenido dos grandes etapas**: desde los primeros cristianos hasta el siglo XVII, cuando de lo que se trataba era de **recuperar la situación adánica anterior a la expulsión**, es decir, la intimidad perdida entre el Hombre y Dios y, desde

⁶⁴ Véase, Robert Nisbet, *Historia de la idea del progreso*, p. 79 y 91 y sig.

el siglo XVII hasta el XIX (Francis Bacon, Durero o Nietzsche constituirían ejemplos significativos), en la que los seres humanos **ya no tienen la aspiración de ser hombres adánicos sino la de convertirse ellos mismos en dioses.**

2 Un tiempo lleno de sentido para conjurar el futuro

Hemos llegado lentamente a este deseo de convertir al Hombre en Dios, tras la larga evolución de una civilización que fue construida por una trama histórica cultural determinada por un principio. Fue ésta **una trama de cuño cultural basada en el mito** –en los mitos griegos del origen y en los mitos bíblicos del *Génesis* y se convirtió en una forma cultural en la que el tiempo estaba lleno de sentido. Este tiempo lleno de sentido ha revestido los siguientes fundamentales caracteres:

-1° Es una forma cultural que se corresponde con una de las dos grandes formas de producción que ha tenido Occidente –la agricultura y la industria-. Y es que **el mundo rural está basado en la agricultura y en el ideal campesino y aristocrático de “la vuelta a la semilla”, es decir, de la nostalgia por el origen⁶⁵, frente al urbano e industrial dominado por la burguesía y que siente una pasión por el final debido a la propia naturaleza finalista de la producción** –a “la finalidad racional de la producción”-⁶⁶.

-2° Los principios del *Génesis* se sustentan en una necesidad de orden en un universo antiguo en el que, a pesar de la inestabilidad del orden, el mundo jamás sería ni transformado ni destruido.

-3° El *Génesis* pone el acento en el origen feliz de la humanidad y en su, consecuente, posterior decadencia.

-4° El *Génesis* **miraba al presente desde el pasado para conjurar el futuro.**

En definitiva, hemos visto cómo la base de nuestra civilización se asienta sobre la expulsión del espacio y sobre un tiempo que, aunque está lleno de sentido, intenta conjurar el futuro, es decir, al propio tiempo. ¿Podemos, quizás, comprender mejor nuestra época en la que, al parecer, domina una dimensión temporal que ha hecho entrar

⁶⁵ Véase, Julián Gallego, *El mundo rural en la Grecia antigua*, p. 379.

⁶⁶ Véase, Jean Baudrillard, *El espejo de la producción*, p. 168 y sig.

en crisis al espacio y que ha terminado por devorar –al igual que le ocurrió a Cronos con sus hijos- al propio tiempo expulsándonos también de él?

BIBLIOGRAFÍA

- ASSMANN, Jan, *Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura*, Madrid, Akal, 1995.
- AUGÉ, Marc, *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*, Barcelona, Paidós, 1996.
- AVEMPACE, *Libro de la Generación y corrupción*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1995.
- AZARA, Pedro, *El ojo y la sombra. Una mirada al retrato en Occidente*, Barcelona, Gustavo Gili, 2002.
- BAUDRILLARD, Jean, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Barcelona, Kairós, 1978.
- *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- *El espejo de la producción*, Barcelona, GEDISA, 2000.
- BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, 2003.
- *La sociedad sitiada*, Buenos Aires, F.C.E., 2004.
- BECK, Ulrich, *¿Qué es la globalización?*, Barcelona, Paidós, 1998.
- BELL, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.
- BLOOM, Harold, *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- *Presagios del milenio. La gnosis de los ángeles, el milenio y la resurrección*, Barcelona, Anagrama, 1997.
- BLUMENBERG, Hans, *El mito y el concepto de realidad*, Barcelona, Herder, 2004.
- BRONOWSKI, J., *El sentido común de la ciencia*, Barcelona, Península, 1978.
- BULL, Malcolm, “Introducción: para que los extremos se toquen”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- CALABRESE, Omar, *El tiempo en la pintura*, Madrid, Mondadori España, 1987.
- CALINESCU, Matei, *Cinco caras de la Modernidad. Modernismo, vanguardia, decadencia, kitsch, posmodernismo*, Madrid, Tecnos, 1991.

- Catálogo *The Modern "Primitivism" in 20th century Art. Affinity of The Tribal and The museum of Modern Art*, New York, 1994.
- Catálogo *Picasso, el hombre de las mil máscaras*, Barcelona, Museo Barbier-Mueller de art precolombí, 2006.
- CIORAN, E.M., *La caída del tiempo*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- COHN, Norman, "Cómo adquirió el tiempo una consumación", en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- COLÓN, Cristóbal, *Diario. Relaciones de viajes*, Madrid, Sarpe, 1985.
- COMTE, Auguste, *Discurso sobre el Espíritu positivo*, Madrid, Alianza, 1985.
- COOPER, David, *La muerte de la familia*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- DANTO, Arthur C., *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*, Barcelona, Paidós, 1999.
- DARWIN, Charles, *El origen de las especies*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- , *Teoría de la evolución*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.
- DICKEY, Laurence, "El industrialismo Saint-Simoniano como el fin de la Historia: opiniones de August Cieszkowski sobre la Teleología de la Historia Universal", en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- DUBY, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus, 1992.
- DUQUE, Félix, *Filosofía para el fin de los tiempos*, Madrid, Akal, 2000.
- EGGES LAN, Conrado y Julia, Victoria E., *Los filósofos presocráticos*, vol. I, Madrid, Gredos, 1981.
- ELIADE, Mircea, *El Mito del Eterno Retorno*, Buenos Aires, Emecé Editores, 1952.
- Equipo "Cahiers Evangile", *El Apocalipsis*, Estella, Editorial Verbo Divino, 1982.
- FARSON, Richard E., "Las potencialidades humanas", en VVAA., *Ensayos sobre el Apocalipsis*, Barcelona, Kairós, 1973.
- FEHER, Ferenc y HELLER, Agnes, *Políticas de la postmodernidad. Ensayos de crítica cultural*, Barcelona, Península, 1989.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza, Madrid, 1986.
- FINKIELKRAUT, Alain, *La Humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*, Barcelona, Anagrama, 1998.

- FISCHER, Hervé, *L'histoire de l'art est terminée*, Balland, 1982.
- FLUSSER, Vilém, *Una filosofía de la fotografía*, Madrid, Editorial Síntesis, 2001.
- FOSTER, Hal, *La posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- FREUD, Sigmund, *El malestar en la cultura*, Alianza, Madrid, 1995.
- FRYE, Northrop, *El gran código*, Barcelona, GEDISA, 1988.
- , *Poderosas palabras. La Biblia y nuestras metáforas*, Barcelona, Muchnik, 1996.
- FUKUYAMA, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1992.
- , *El fin del hombre. Consecuencias de la revolución biotecnológica*, Barcelona, Sine qua non, 2002.
- GABLIK, Suzy, *¿Ha muerto el arte moderno?*, Madrid, Hermann Hesse, 1987.
- GALARD, Jean, *La muerte de las bellas artes*, Madrid, Fundamentos, 1973.
- GALBRAITH, John Kenneth, *La sociedad opulenta*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- GALLEGO, Julián, *El mundo rural en la Grecia antigua*, Madrid, Akal, 2003.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- GARCÍA MARTÍN, Pedro, *Imágenes Paradise. Historia de la percepción del paisaje en la Europa moderna*, Madrid, Fundación Caja Madrid, 2000.
- GASTER, Theodor H., *Mito, leyenda y costumbre en el Libro del Génesis*, Barcelona, Barral, 1973.
- GIDDENS, Anthony, *Modernity and Self-Identity*, University of Cambridge, Cambridge, 1991.
- GIDDENS, Anthony, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus, 2003.
- HEGEL, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, FCE, 2000.
- HEIDEGGER, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, GEDISA, 1995.
- , *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.
- HERMAN, Arthur, *La idea de decadencia en la historia Occidental*, Barcelona, Editorial Andrés Bello, 1998.
- HOBSBAWM, Eric, *Historia del Siglo XX*, Barcelona, Crítica, 2001.

- HUGHES, Robert, *El impacto de lo nuevo. El arte en el siglo XX*, Barcelona, Galaxia Gutenberg-Círculo de Lectores, 2000.
- IGLESIAS, Carmen, *Razón y sentimiento en el siglo XVIII*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1999.
- INNERARITY, Daniel, *La Sociedad Invisible*, Madrid, Espasa, 2004.
- JAMES, T.G.H., *La pintura egipcia*, Madrid, Akal, 1999.
- JAMESON, F., “Posmodernismo y sociedad de consumo”, en Hal Foster, *La Posmodernidad*, Barcelona, Kairós, 1985.
- , *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991.
- , *Teoría de la Postmodernidad*, Madrid, Trotta, 1998.
- JAY, Peter y STEWART, Michael, *Apocalipsis 2000. ¿Decadencia económica y suicidio de la Democracia? 1989-2000*, Madrid, EDAF, 2000.
- JÜNGER, Ernst, *El libro del reloj de arena*, Barcelona, Tusquets, 1998.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Madrid, Clásicos Alfaguara, 2003.
- , *Crítica de la razón pura. Prólogo de la segunda edición. Introducción. ¿Qué es la Ilustración?*, Valencia, Universitat de Valencia, 1990.
- KERMODE, Frank, “Aguardando el fin”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- KUMAR, Krishan, “El Apocalipsis, el milenio y la utopía en la actualidad”, en Bull, MALCOLM, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *Sociedades de cultura, Sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*, Oviedo, Ediciones Nóbel, 1996.
- LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, GEDISA, 1991.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, F.C.E., 1975.
- LIPOVETSKY, Gilles, *El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas*, Barcelona, Anagrama, 2002.
- LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, Madrid, Cátedra, 2004.
- LYOTARD, François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1984.
- MA'ANIT, Adam, “Nucleares otra vez”, en *Integral*, nº 316, abril 2006, Barcelona, RBA Revistas.

- MARCUSE, Herbert, “Amor mistificado”, en VVAA., *Ensayos sobre el Apocalipsis*, Barcelona, Kairós, 1973.
- MARTÍN SÁNCHEZ, Benjamín, *Biblia. Para el estudio y enseñanza de la Religión*, Madrid, Editorial Magisterio Español, 1975.
- MARX, Karl, *Trabajo asalariado y capital*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1985.
- , *El manifiesto comunista*, Madrid, Textos Universitarios-Ediciones Endimiión, 1987.
- , *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*, Buenos Aires, Losada, 2005.
- McGINN, Bernard, “El fin del mundo y el comienzo de la Cristiandad”, en BULL, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- McKibben, Bill, *The End of Nature*, New York, Anchor Books Doubleday, 1990.
- MILTON, John, *El Paraíso Perdido*, Madrid, Cátedra, 1998.
- MILLS, C. Wright, *La imaginación sociológica*, Madrid, F.C.E., 1999.
- MORENO, Isidoro, “Globalización y cultura”, en Roche Cárcel, Juan A. y Oliver NARBONA, Manuel, *Cultura y Globalización. Entre el conflicto y el diálogo*, Alicante, Universidad, 2005.
- MOSSE, George L., *La cultura europea del Siglo XIX*, Ariel, Barcelona, 1997a.
- , *La cultura Europea del siglo XX*, Ariel, Barcelona, 1997b.
- MUMFORD, Lewis, *The Pentagon of Power*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1970.
- , *Técnica y Civilización*, Madrid, Alianza, 1994.
- NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1981.
- , *Así habló Zaratustra*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- NISBET, Robert, *Historia de la idea del progreso*, Barcelona, GEDISA, 1981.
- NOBLE, David F. *La Religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona, Paidós, 1999.
- NOUSCHI, Marc, *Historia del siglo XX. Todos los mundos, el mundo*, Madrid, Cátedra, 1999.
- Nuevo Testamento*, Madrid, Apostolado Mariano, 1987.
- PERRY, Gil, “El primitivismo y lo moderno”, en Ch. Harrison y otros, *Primitivismo, Cubismo y Abstracción. Los primeros años del siglo XX*, Madrid, Akal, 1998.

- PICÓ, Josep, “Introducción”, *Modernidad y Posmodernidad*, Madrid, Alianza, 1988.
- POLO, Marco, *Libro de las cosas maravillosas*, Barcelona-Palma de Mallorca, La Pequeña Biblioteca CALAMUS SCRIPTORIVS, 1982.
- POPKIN, Richard, “El milenarismo del siglo XVII”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- REEVES, Marjorie, “Pauta y propósito en la Historia: los períodos de la Baja Edad Media y el Renacimiento”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- ROCHE CÁRCEL, Juan A., “La construcción cultural de la realidad social en la Modernidad”, en *Papers. Revista de Sociologia*, nº 77, Universitat de Barcelona, 2005.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid, Alianza, 2003.
- ROWLAND, Christopher, “”Los que hemos llegado a los fines de los tiempos”: lo apocalíptico y la interpretación del Nuevo Testamento”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- SAN AGUSTÍN, *La Ciudad de Dios (antología poética)*, Barcelona, Orbis, 1985.
- , *Confesiones*, Madrid, Alianza, 1999.
- SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso, *Las máscaras del dinero. El simbolismo social de la riqueza*, Barcelona, 2004.
- SCHERPE, Klaus R., “Dramatización y des-dramatización de “el Fin”; la Conciencia apocalíptica de la Modernidad y la Postmodernidad”, en Valeriano Bozal, ed., *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, vol. II, Madrid, Visor, 1996.
- SEGURA MURGUÍA, Santiago, *Los jardines en la Antigüedad*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2005.
- SHAFFER, Elinor, “El Apocalipsis secular: profetas y apocalipsistas a finales del siglo XVIII”, en Bull, Malcolm, *La teoría del Apocalipsis y los fines del mundo*, México, FCE, 1998.
- SLATER, Pilip E., “Culturas en conflicto”, en VVAA., *Ensayos sobre el Apocalipsis*, Barcelona, Kairós, 1973.

- SMICHTT, Carl, *Romanticismo político*, Milano, Giufrè editore, 1981.
- SOLANA, Guillermo, “El despertar del fauno. Gauguin y el retorno de lo pastoral”, en *Catálogo Gauguin y los orígenes del simbolismo*, Madrid, Museo Thyssen-Bornemisza-Fundación Caja Madrid, 2004-5.
- STEINER, George, *Gramáticas de la Creación*, Madrid, Siruela, 2001.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw, *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética*, Madrid, Tecnos, 1992.
- THIEBAUT, Carlos, “La mal llamada postmodernidad (o la contradanzas de lo moderno)”, en Valeriano Bozal, *Historia de las ideas estéticas y de las teorías artísticas contemporáneas*, Vol. II, Madrid, Visor, 1996.
- VATTIMO, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, GEDISA, 1995.
- VERNANT, Jean-Pierre, *El universo, los dioses, los hombres. El relato de los mitos griegos*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- WAHBA, Mourad, “Filosofías musulmanas contemporáneas en el norte de África”, en *Pensamiento africano. Filosofía*, Emmanuel Chukwudi Eze, ed., Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002.
- WELLMER, Albrecht, “La dialéctica de la Modernidad y Postmodernidad”, en *Modernidad y Posmodernidad*, Josep Picó, ed., Alianza, Madrid, 1988.