

**7.3.1. Filosofía del Curso de la Vida (FCV) parte I, p. 1 a 100.**  
**Introducción a la Filosofía 1988/1989 . Segundo año**  
**Instituto Superior de Pedagogía, VII-the Olympiadelaan 25, 2020 Amberes**

**Índice: ver p. 313**

**Prefacio.** (01/07) Lo que la gente, en casi todo el mundo, llama “vida” es, en el segundo curso, el tema central.

**1.1.-- Muestra bibliográfica.**

-- Kurt Rothmann, *Duitse letterkunde* (Literatura alemana), Utr./Amberes, 1981, 112/127 (El movimiento romántico (1798/1835));

-- M. Brion, *L'Allemagne romantique* (Alemania romántica), (Kleist, Brentano, Wackenroder, Tieck, Caroline van Günderode), París, 1962.

Alrededor de 1797 se inició en Alemania un movimiento ampliamente europeo, el romanticismo. Friedrich von Schlegel (1772/1829; pensador romántico, conocido por su *Philosophie des Lebens*),

-- su hermano August Wilhelm (1767/1845),

-- Ludwig Tieck (1773/1853),

-- Novalis (= von Hardenberg; 1772/1800),

-- un tal Steffens y, por último, el gran filósofo romántico Joseph Schelling (1775/1854), -- fundaron la Escuela Romántica. Publican una revista literaria y de crítica literaria: *Das Athenäum* (1798/1800).

-- Joh. Lotz, *Romantik*, en: W. Brugger S.J. e.a., *Philosophisches Wörterbuch*, Múnich, 1945-1, 258 s., dice, con respecto a la filosofía romántica “Para empezar, en lugar de la razón y el entendimiento, la vida en su totalidad se convierte en el punto central”. La razón y el producto racional-intelectual central, el entendimiento (abstracto), fueron centrales en el racionalismo de la Ilustración, que dominó todo el siglo XVIII. Los románticos no excluyen la razón y el entendimiento, ciertamente no los románticos alemanes. Pero los sitúan en el conjunto de la vida cósmica y humana.

**1.2.-- Muestra de la biblia**

-- Henri Arvon, *La philosophie allemande*, (La filosofía alemana), París, 1970, 17/66 (*L'irrationalisme*).

(a). Se entiende correctamente el término “Irracionalismo”: como se acaba de decir, ciertamente el Romanticismo alemán sigue pensando racionalmente, pero -comparado con el hiperracionalismo de algunas mentes ilustradas- el pensamiento romántico se presenta como una especie de “Irracionalismo” (es decir, negación del (Hiper)Racionalismo).

(b). En 1841 Joseph Schelling, un verdadero pensador romántico, se convirtió en profesor en Berlín. Mijail Bakunin (1814/1876), el posterior anarquista, Sören Kierkegaard (1813/1855, padre del existencialismo), Friedrich Engels (1820/1895, cofundador, junto con Karl Marx (1818/1883), del marxismo, así como Jacob Burckhardt (1818/1897, historiador de la cultura, autor de *Die Kultur der Renaissance*

*in Italien* (La cultura del Renacimiento en Italia) (1860), siguieron las infames enseñanzas de Schelling.

Lo que escucharon ya no fue el primer, el segundo o el tercer Schelling (Schelling evolucionó, verdaderamente romántico, toda su vida), sino el fundador de “die positive Philosophie”. El pensador “positivo” o “firme” dice, con Schelling: “Lo que la realidad fáctica debe alcanzar debe tener también su punto de partida en esa realidad fáctica”.

El pensador “positivista” no se queda, como el pensador negador de la realidad y de la vida, vacilando en el “Era” (el “qué”, el concepto abstracto) de las cosas. Se arraiga en el “Dasz” (el “eso”, la facticidad viva-concreta) de las cosas.

Este cuarto Schelling pervive, de diversas maneras, en el anarquismo, el existencialismo y el marxismo.

### **2.1. (02/03) Muestra de Bibl:**

-- K.-O. Apel, Einf./ Hrsg., *Charles Sanders Peirce, Schriften*, (Charles Sanders Peirce, Escritos), I (Zur Entstehung des Pragmatismus), (Sobre el surgimiento del pragmatismo), Frankf.a.M., 1967, 13/34 (Peirce und die Funktion des Pragmatismus in der Gegenwart), (Peirce y la función del pragmatismo en la actualidad);

-- Kl. Dehler, ed., C.S. Peirce, *Ueber die Klarheit unserer Gedanken*, (Sobre la claridad de nuestros pensamientos), Frankf.a.M., 1968, 103.

(a). Apel defiende la tesis de que tres corrientes filosóficas actuales -marxismo, existencialismo, pragmatismo- se presentan como “vida” (= praxis marxista, compromiso existencialista, experimentación pragmática), que llega a la conciencia en alguna teoría.

#### **(b).1. El marxismo.**

Ya Hegel, a pesar de su “Idealismo”, llamaba “wirklich”, “real”, sólo a aquel pensamiento que satisface las exigencias actuales de su procesamiento de sentido razonable: así, el Antiguo Régimen, antes de la Revolución, en Francia, en 1789, se había vuelto “irreal”, es decir, ya no satisfacía las exigencias actuales de la razón.

Siguiendo los pasos de Hegel, pero materialista, Marx piensa, con Engels, que la vida (“der Lebensprozess” dice) es invariablemente una situación social que puede ser cambiada por la “Praxis”, es decir, la realización de la visión marxiana.

#### **(b).2. El existencialismo.**

Yendo en contra de Hegel con su ajena “filosofía de los conceptos”, Kierkegaard sostiene que la vida está siempre lanzada a una u otra situación cambiante, pero de tal manera que, gracias a una elemental libertad humana de elección, uno siempre se compromete (“compromiso”) con algún diseño (“propósito de vida”).

En resumen: aunque gobernado por un pasado, uno gobierna su vida gracias a una orientación de futuro que, en cierta medida, está en sus manos.

La llamada “idea” por la que vive Kierkegaard es invariablemente una idea singularmente concreta, que le concierne sólo a él, en su individualidad y “Einmaligkeit” (singularidad). La “idea” de Hegel era y seguía siendo una idea abstracta - general, -- al menos en la interpretación que Kierkegaard hace de Hegel. Pues es cierto que también Hegel dio un lugar a lo singular-concreto (tomado del Romanticismo).

### **(b).3. Pragmatismo, resp. pragmatismo**

Pragmatismo” es el nombre que el propio Peirce eligió para contrastar con el pensamiento de su amigo y compañero de pensamiento William James (1842/1910). James era demasiado empirista: infravaloraba el papel protagonista del pensamiento puro, “intelectual-racional”. Peirce no lo hizo. Al contrario.

Para un Pragmatista como Peirce, la vida también puede transparentarse en un sentido científico: una abducción (= hipótesis, lema (platónico)) puede ponerse a prueba (inductiva o no inductivamente) mientras se vive, en o fuera del trabajo de investigación profesional.

**En resumen:** “el mundo en construcción”, es decir: el mundo en el que, inevitablemente, nos encontramos no es un mundo establecido de una vez por todas. El mundo está literalmente “en construcción” y nosotros, científicos o extracientíficos, formamos parte de ese mundo. Como corresponsables.

En resumen: praxis (marxista), existencia (existencialista), experimento (pragmático), - la vida es central.

### **2.2.-- Muestra de la biblia:**

-- I.M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, (Filosofía europea contemporánea), Berna, 1947, 106/134 (Philosophie des Lebens), (Filosofía de la vida), -- donde se habla, entre otros, de Henri Bergson (1859/1941), el pionero, e, indirectamente, de Wilhelm Dilthey (1833/1911; la Hermenéutica de la vida);

-- Hellmut Diwald, *Wilhelm Dilthey (Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte)* (Wilhelm Dilthey (epistemología y filosofía de la historia), Gottingen, 1963;

-- R. Gillouin, *Henri Bergson (Choix de textes avec étude du système philosophique)*, (Henri Bergson (Selección de textos con estudio del sistema filosófico), París, s.d;

-- F. Challaye, *Bergson*, París, s.d. (03/04) la vida, individual y colectiva (la historia), es central en el pensamiento de Bergson, por lo demás muy espiritualista.

El concepto de “creación”, mencionado en “*L’évolution créatrice*” (1907), domina el llamado vitalismo (= filosofía de la vida) de Bergson. La vida, “la vie”, concepto central, es “acción”, manejo, -- por lo que esta noción de “manejo” se utiliza en un sentido muy amplio: movimiento, cambio, desarrollo (“evolución”) es la representación correcta de la misma.

Se traiciona la idea de “creación”, dice Bergson (R. Gillouin, o.c., 10ss.), pensando en una cosa (“eligió”) que “crea” una cosa (“eligió”). Así, la mente ‘chosística’ (‘notre intelligence’),-- que Bergson concibe muy estrechamente, ‘vitalistamente’, habla naturalmente. ¡Como si nuestra mente (= intelecto, razón, espíritu) no captara también todo lo que se mueve, es activo o fundante!

Pero en fin: Bergson tiene el derecho de introducir un término de uso general en un sentido más estrecho, muy individual.

Así, Bergson opone la inteligencia (en sentido estricto) a la intuición: la mente (definida de forma estricta) es “creada por la vida, en circunstancias estrechamente definidas, para actuar sobre cosas estrechamente definidas. (...)”

Afortunadamente, existe una facultad complementaria de la mente (‘entendimiento’), la intuición, afín al instinto, que permite profundizar en la naturaleza de la vida y revelar su sentido”. (F. Challaye, o.c., 169).

A. de Waelhens, *Existence et signification*, (Existencia y significado), Lovaina/París, 1958, 74, dice que “hacia 1910 - Nota: después de *L’ évolution créatrice* (1907) - surgió el término “philosophie nouvelle” (‘Nuevo Pensamiento’) para designar el bergsonismo.

El racionalismo ilustrado tradicional en Europa occidental (con su empirismo y su intelectualismo (apriorismo)) es sustituido por un tipo de pensamiento que no concibe al hombre, al cosmos y a la deidad como cosas “meramente visibles”, sino que filosofa como “la vie parvenue à la parfaite conscience” (la vida llegando a la plena conciencia (consciencia) de sí misma)”.

“Partiendo de perspectivas” (= puntos de vista) muy diferentes, Hegel y Marx, incluso Kierkegaard y Friedrich Nietzsche (1844/1900) intentaron establecer la idea del ‘Nuevo Pensamiento’. Al fin y al cabo, la conjunción de la experiencia y la explicación de esa experiencia fue en su día el gran descubrimiento de Hegel, la esencia misma del pensamiento hegeliano”. (O.c., 76).

### ***Hermenéutica de la vida (W. Dilthey). (05/06)***

El padre Bochenski trata con razón a Dilthey en el contexto del vitalismo. Al fin y al cabo: vida e historia son “conceptos intercambiables”. (H. Diwald, o.c.,33).

De modo que también se puede hablar de historicismo (también: Historismo, Pensamiento histórico).

Pero el objeto del vitalismo de Dilthey, resp. del historicismo, es “el agente, la fuerza motriz del proceso histórico” (H.-J. Schoeps, *Over de mens (Beschouwingen van de Moderne filosofen)*, (Sobre el hombre (Reflexiones de los filósofos modernos), Utr./Antwerp, 1960,150).

En otras palabras: mientras que Bergson puso el acento en el cambio, Dilthey pone el acento en quién, o qué, actúa en ese cambio.

Pero, como en el caso de Bergson, cuidado: “La noción de “vida” de Dilthey no tiene ninguna relación con la biología: abarca el espíritu, el alma, el sujeto. Recuerda, por la riqueza de su contenido, al concepto de “espíritu” de Hegel.

**Conclusión:** en la historia actúa el espíritu (el alma, el sujeto). Es el agente de la misma.

#### ***Dos conclusiones:***

(1) Dilthey es el fundador de la idea de “Geisteswissenschaft” (ciencia espiritual). Lo que entendemos ahora por este término es que estudiar la historia, especialmente la historia de las ideas y de la cultura, es buscar el espíritu (el sujeto, el alma) en los fenómenos (culturales) que dan a esa historia su perspectiva; -- no tanto las leyes, como hacen las ciencias naturales.

(2) Dilthey dice: “No captamos la naturaleza del hombre (nota: espíritu, alma, sujeto) por introspección. Esta fue la gran falacia de Nietzsche: por eso no pudo captar el sentido de la historia”. (H.-J. Schoeps, O.c.,147).

O también: “El hombre aprende a conocerse a sí mismo sólo a través de la historia, no a través de la introspección”. (Ibid.)-- Así, mucho antes de 1927 (aparición de *Sein und Zeit*, (Ser y tiempo), I), el hombre, como “ser-en-el-tiempo”, se convirtió en el tema actual de las Geisteswissenschaften (Einleitung in die Geisteswissenschaften (Introducción a las Humanidades) 1883).

Un Martin Heidegger (1889/1976; autor de *Sein und Zelt*) aprendió mucho de Dilthey y de su amigo el conde Paul Yorck von Wartenburg (1835/1897).

Tres momentos (= elementos móviles) forman el pedestal del método hermenéutico:  
**a1.** el agente (alma, espíritu, sujeto) experimenta algo;  
**a2.** expresa esa experiencia (expresión de vida);  
**b.** el que comprende (“método de comprensión”), ve a través de la expresión el alma del agente.

**Hermenéutica.** -- Inmediatamente Dilthey amplía el concepto tradicional-clásico de “hermenéutica”, que significa “exégesis del texto”.

(1) Es Friedrich E.D. Schleiermacher (1768/1834), en una obra póstuma titulada “Dialektik” (Dialéctica), (1839), quien amplía por primera vez la idea de la hermenéutica: un texto bíblico, por ejemplo, como expresión del pensamiento del autor sagrado, sólo puede ser comprendido (“Verstehende Methode”) si se experimenta en la propia vida de una u otra manera.

(2) F. K. Von Savigny (1779/1861), fundador de la Historische Schule, entiende la “hermenéutica” como el método para comprender en profundidad un fenómeno histórico (una época, una figura, un acontecimiento) a través de un máximo de detalles.

(3) Dilthey continúa esta doble ampliación y profundización.

**Muestra de la biblia:**

-- H. Diwald, W. Dilthey, 153/170 (*Der Ausdruck als Mittelglied zwischen Erlebnis und Verständnis*), (La expresión como eslabón intermedio entre la experiencia y la comprensión), : el título delata la tríada de la hermenéutica diltheyana);

-- O. Pöggeler, Hrsg., *Hermeneutische Philosophie* (Texte von Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ritter, Apel, Habermas, O. Becker, Ricoeur, Bollnow), Munich, 1972;

-- Paul Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (El conflicto de las interpretaciones), Essais d' hermeneutique), París, 1969;

-- K.-O. Apel u.a., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Hermenéutica y crítica de la ideología), (Beiträge von Apel, Bormann, Bubner, Gadamer, Giegel, Habermas), Frankf.a.M., 1971.

-- Lo que nos queda del pueblo pasado y de su civilización (ideas, sentimientos, hechos, instituciones, etc.), Droysen (Johann - (1808/1884; conocido por su Historia del helenismo (1677/1878)), Dilthey lo llama “Ausdrücke” (expresiones, manifestaciones).

(a). Incluso nuestra comprensión de nosotros mismos pasa por nuestras expresiones (‘Ahora estoy pensando esto’; ‘Él/ella me está evitando: me enfada’).

(b). Ciertamente, nuestra comprensión de nuestros semejantes -más aún de los de un pasado al que sólo tenemos acceso en forma de restos, de “testimonio”- procede por el camino indirecto de sus expresiones.

Entonces, ¿qué es “verstehen” (comprensión)? Es un proceso, “en el que conocemos a partir de los signos (‘Zeichen’), que provienen del mundo exterior (es decir, los ‘Ausdrücke’), la vida interior (es decir, el espíritu, el alma, el sujeto)”. Así lo dice el propio Dilthey.

**Conclusión.**-- Con esta expresión análisis del alma (humana) (espíritu), Dilthey se acerca a la semiótica (Peirce) y a la semiología (Ferdinand de Saussure (1857/1913), -- dos variantes de la misma teoría de los signos.

### ***Conclusión general del prólogo.***

Toda una serie de importantes corrientes filosóficas están, conscientemente, echando raíces en la vida. Tanto las corrientes ateo-materialistas como el marxismo, como las espiritualistas como el bergsonismo o el kierkegaardismo o, aún, las vagamente panteístas como el hegelianismo y el diltheyanismo, -- además una veta puramente científico-lógica como la filosofía de Peirce, -- todas ellas sitúan el filosofar en la vida. El hecho de que pasemos el segundo año de filosofía en el curso de la vida, encuentra en ello una primera justificación.

---

### ***La idea directriz.***

Usamos el término “vida” o “curso de la vida” (no hay vida sin un mínimo curso de la vida), pero aún no lo hemos definido.

### ***A.-- la definición. (07/15)***

#### ***A.I.-- La definición biológica. (07/08)***

Empecemos por la definición, que los biólogos pueden aceptar (aunque haya más de una discusión al respecto).

**(a). Los fenómenos.--** Con algunos antiguos griegos, entre ellos Platón (Platon) de Atenas (-427/-347), ‘fainomena’, fenómeno y definible como dato, que se puede observar inmediatamente. En este caso: un ciclo vital, que, basándose en el intercambio con un entorno (metabolismo), comprende como fases **(i)** el origen (concepción/nacimiento), **(ii)** el crecimiento, **(iii)** la reproducción y **(iv)** la muerte.

Todo el mundo puede ver eso, los científicos profesionales un poco mejor que el hombre y la mujer ordinarios (“Sentido común” (a diferencia del “sentido común”) llega a su pleno desarrollo en la ciencia profesional). Esto en la planta, el animal y el hombre, que son el mundo orgánico.

**(b). El principio.--** ¿Qué gobierna tal curso de la vida para que su conocimiento lo haga inteligible, lógicamente coherente? Eso es lo que llamamos, con los antiguos griegos, el “archè”, “principium”, el “principio”, que puede explicar los fenómenos que, en conjunto, constituyen el curso de la vida.

Al fin y al cabo, lo que está vivo puede distinguirse (“discriminarse”) de lo que no está vivo. Tiene -para hablar con Platón y Aristóteles de Stageira (-384/-322)- su propia forma de ser (‘morphea’, forma): es formalmente distinto de todo lo que no está vivo.-- Ese principio lo llamamos ‘vida’. De las manifestaciones, las expresiones, de la vida, en el curso de la vida, concluimos la vida, que se hace visible en ella.

### ***Las diferentes interpretaciones del principio.***

Por el momento, nos mantendremos en el ámbito de la vida orgánica (biológica), es decir, la vida en la medida en que está presente en la materia bruta.

(a). **Estructura** - Es cierto que en todos los seres vivos se puede discernir un todo (totalidad) con partes (integradoras). Más aún: que un cierto tipo de movimiento propio (los antiguos lo llamaban “movimiento propio”) es visible.

Estas dos cosas juntas caracterizan, de forma más o menos suficiente, todo lo que vive. Si, después de todo, estos dos rasgos (características comunes) no están presentes, es difícil hablar de “vida”. Una, la totalidad que funciona por sí misma: resumamos -por el momento- así.

### ***(b). El animismo. Vitalismo. Organicismo.***

1. El principio de la “totalidad autoexpansiva” (con los expertos en sistemas también podemos decir “sistema o sistema autoexpansivo”) es lo que los animistas llaman “alma” (del latín “anima” o del griego “psuchè”).

Este “alma” o “principio de la vida” es, por supuesto, objeto de ulteriores discusiones (por ejemplo, ¿es puramente espiritual o es sutil o etéreo o las dos cosas juntas?) Algunos biólogos modernos ridiculizan esta idea: sin embargo, en sí misma, sin prejuicios, no es ridícula. Podría ocurrir, por ejemplo, que tarde o temprano se encontrara un método para definir el “alma” de forma comercial.

2. El principio de la “totalidad autoactiva” es definido por los vitalistas como aquello que -más allá de los meros constituyentes y procesos de la naturaleza y la química- genera la estructura con su “autoactividad”.

Ese ‘principio vital’ (de nuevo, posible en más de una interpretación) es diferente y más que meramente físico-químico.-- Lo que es difícil de negar -en esa forma general-: la naturaleza inorgánica difiere, después de todo, de la ‘vital’ (‘distintividad’).-- precisamente por eso.

3. El principio de un “sistema autoejecutable” es definido por los organicistas como el hecho de que tal estructura engendra la vida,-- mientras que los vitalistas dicen que el principio vital engendra tal estructura.

### ***A.II.- Definición general (filosófica). (08/10)***

Los seres no orgánicos también “viven”. Por ejemplo, San Juan dice de Dios que es la vida. El hombre arcaico dice que toda la vida en la tierra (mundo orgánico) forma una especie de unidad, que incluye las plantas, los animales, los seres humanos y las almas ancestrales, así como todo tipo de deidades (por no hablar de un Ser Supremo).



En cuanto la vida se sitúa en un espacio vital no orgánico (no presente en la sustancia o la materia bruta), hay que recurrir a un concepto más amplio de “vida”. Pero ahí también se mantiene la misma estructura: (a) totalidades (b) autorrealidad. Pero entonces extra-orgánico.

Del mismo modo, J. Kruithof, *De zingever (Een inleiding tot de mens als betekenend, waarderend en agerend wezen)*, (quien da sentido a las cosas (Una introducción al hombre como ser significante, apreciante y actuante)), Amberes, 1968, 15/60, establece una jerarquía por etapas:

(i) el ser orgánico, (ii) el ser psíquico, (iii) el ser humano. Los tres niveles de vida son vida, pero hay una diferencia de nivel.

Ludwig von Bertalanffy, *Robots, Men and minds (Psychology in Modern world)*, (Robots, hombres y mentes (Psicología en el mundo moderno)), New York, 1967, también hace la misma distinción, con énfasis. Von Bertalanffy, a.o. o.c., 65 y ss., critica el enfoque puramente “mecano(ci)stico”, al que la ciencia del control (cibernética) da a veces pruebas: no todos los sistemas son sistemas cibernéticos: la vida biológica, la vida psicológica-humana es más que un aparato (aparato, “máquina”) con fines. A menos que se entienda la cibernética de forma más amplia, de modo que las plantas, los animales, los seres humanos, etc., también tengan características de dirección.

**Conclusión:** -- Una definición filosófica podría ser, por ejemplo, la siguiente. ¿Es lo “vivo” una totalidad (sistema, sistema) situada en el tiempo y en el espacio (diacrónico y sincrónico) con dos características principales

**a.--autonomía** (‘hupostasis’, substantia): los seres vivos están delimitados con respecto a su entorno (son hiposistemas con respecto a un hipersistema) de manera que muestran una absorción y procesamiento selectivo (no aleatorio) de lo que entra de ese entorno;

**b.-- la permanencia:** los seres vivos son autocondiciones, “sustancias”, que muestran una intencionalidad intrínseca de tal manera que toda desviación de la finalidad (esencial) va seguida de una corrección (reparación), como resultado de la cual el sistema (a) se convierte en otro, (b) pero no en otro sistema.

**Por cierto,** desde los primeros griegos se conoce la estructura “telos (= meta)/ par.ek.base (= desviación)/ ‘rhuthmosis’ o ‘ep.an.orthosis’ (= reparación)”. Así, por ejemplo, con Aristóteles.

**Comentario 1.** -- Las ideas básicas de “totalidad autoexistente” y “permanencia independiente” son, aparentemente, sólo un marco general, dentro del cual se sitúa la definición estricta de “vida”.

¿Acaso un fotón, la partícula que ayuda a la existencia de la luz, no se caracteriza por la “totalidad autoexistente” y la “permanencia independiente” -- a su manera?

Esta analogía obliga a todos los que quieren contrastar la “vida” con lo inorgánico o no vivo, a ver tanto la similitud como -sobre todo- la (diferencia entre los seres).

Esto puede obligarnos incluso a anteponer la idea del “alma”: ¿un virus está vivo o no? Las meras consideraciones estructurales (tan típicas de los organicistas) apenas pueden obligar a distinguir entre un átomo y una célula,-- a no ser que sea desde el punto de vista de la diferencia de grado. Y el átomo y la célula son totalidades autorreactivas y seres permanentes. Y, sin embargo, se diferencian y se llaman uno inorgánico (muerto) y el otro orgánico (vivo).

Por tanto, una verdadera definición debe ofrecer algo más que el marco de definiciones en el que nos situamos. Quizá sólo el “alma” marque la diferencia.

**Comentario 2.** -- Incluso la idea básica, citada por un Kruithof entre otros, “situado en el tiempo y el espacio” es criticable: si Dios, entendido como el Ser Supremo, existe y si está situado fuera, incluso por encima, del tiempo y el espacio y, sin embargo, vive y da vida, ¿cómo puede la definición de vida incluir el “estar situado en el tiempo y el espacio”?

### **A. III -- Definición evolutiva; (10/15)**

Las sustancias duraderas, que constituyen un conjunto autorreplicante, presentan, según el transformismo biológico (teoría de la evolución de las especies), desarrollo (“evolución”). Existe, tal vez, la vida no evolutiva,

al menos cuando se consideran los seres individuales. Pero existe la totalidad orgánica.

(a) Los fenómenos.-- 1. El testimonio fósil y 2. la variabilidad hereditaria son los dos hechos principales.--

(b) El principio.-- Lo que rige estos hechos innegables para hacerlos lógicamente inteligibles. -- Los fijistas sostienen que hay inmutabilidad. -- Los Transformistas (‘Evolucionistas’), sin embargo, presuponen la evolución como un factor. La vida en la tierra ha evolucionado. Con Lamarck (1744/1829), se presupone un desarrollo a saltos (“mutaciones”); con Charles Darwin (1809/1882), *Origin of Species*; (El origen de las especies) (1859)), se presupone un desarrollo gradual, inducido por la interacción entre el medio y la vida, así como por la selección natural.

En ambos casos, prevalece la impresión de que las especies evolucionan de lo inferior (más simple, más singular) a lo superior (más complejo, más compuesto). Pero los genetistas, los psicoanalistas y los etnólogos han llegado a preguntarse si lo que es más simple es también “inferior”. -

### ***La evolución.***

El concepto general es el cambio.

1. La e.volución es el desarrollo gradual (cambio), que se denomina “hacia adelante”; la in.volución es el cambio gradual, que se denomina “hacia atrás”.

La re.volución es tanto el salto como la inversión del cambio.-- Una escalada, por ejemplo, de una situación de conflicto es un caso de evolución. La “complejización” (Teilhard de Chardin), de menos complejo a más complejo, es otro.

2. Pero, en todo esto, es siempre una entidad duradera, que forma un todo autorreactivo, la que evoluciona, -involuta, se intensifica, se complejiza, experimenta una revolución.

### ***Evolucionismo.***

Situadas fuera del ámbito estrictamente orgánico, se encuentran las filosofías (filosofías de la vida y del mundo) que anteponen la evolución como característica principal de toda la realidad.

Como Herbert Spencer (1820/1903). También Henri Bergson (FCV 04) y el jesuita Pierre Teilhard de Chardin (1881/1955). Teilhard habló de la evolución de la vida hacia la conciencia suprema de “le Point Oméga”.

Por muy diferentes que sean, los tres pensadores evolucionistas en cuestión ven una continuidad (ininterrumpida) entre la materia y la vida biológica, entre ésta y la conciencia y el espíritu, una continuidad que incluye tanto a los individuos como a las especies.

***Comentario*** - La pregunta que surge es: ¿es realmente responsable construir toda una filosofía a partir de una ciencia, la biología, e incluso a partir del concepto de evolución, que plantea más de una cuestión? Las generalizaciones son arriesgadas. Las generalizaciones de ideas controvertidas son aún más arriesgadas.

### ***Los procesos de sublimación de Max Scheler.***

Max Scheler (1874/1928), en su último período anticatólico y evolutivo-panteísta, escribió *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, (La posición del hombre en el cosmos), Darmstadt, 1930 (póstumo).

**A.** En lugar de utilizar únicamente la idea de “evolución” como idea básica, la confunde con un concepto - aparentemente tomado del Psicoanálisis de Freud - de “sublimación”. “La sublimación” - algo parecido a la “Aufhebung” (disolución) hegeliana - abarca:

(i) la eliminación de lo que, en un momento determinado de la evolución, es demasiado bajo y

(ii) la elevación a un nivel superior.

En la raíz del proceso de creación del universo, Scheler postula un ‘instinto ciego’ (“el ‘instinto’ inconsciente, empírico e imaginativo”. o.c.,17). Aunque distinto de las realidades inorgánicas, este “instinto” de alcance cósmico está ya activo en ese mismo mundo inorgánico.

**B.** Scheler propone entonces, como una especie de axioma, una ley: “Poderoso en sí mismo es lo inferior, la vida (nota: con su impulso ciego de sentir); impotente es lo superior, el espíritu (nota: con sus ideas)”.

Cf. o.c.,77:

**1.** El espíritu humano, por ejemplo, no posee ninguna energía propia (es decir, poder creador). Si pensamos en construir una casa, por ejemplo, nuestro espíritu sí posee un plan de pensamiento (= representación, idea), pero como capacidad pasiva para obtener una visión. Nada más.

**2.** Pero nuestro espíritu puede adquirir esta capacidad si se produce un proceso de sublimación, que se abre paso en él.

**La sublimación** - un proceso que se puede extender con seguridad a todo el universo,-- dice Scheler (o.c.,79) - es:

(i) fuerzas, propias de las esferas inferiores de la realidad, -- en el curso del proceso del universo,

(ii) poner al servicio de un organismo superior.-- De estas servidumbres Scheler mismo da ejemplos.

**a.--** Las fuerzas mutuamente activas de los electrones se ponen al servicio de la estructura (totalidad) del átomo.

**b.--** Las fuerzas activas dentro del mundo inorgánico se ponen al servicio de las estructuras, que constituyen, por ejemplo, la célula y todos los seres vivos.

**c.--** La aparición del hombre y su espíritu, como cúspide del cosmos, engloba todas las servidumbres anteriores en una sublimación más elevada y, por el momento, definitiva. -

De nuevo: hay analogía. Es en parte cierto ver el “impulso”, del mundo inorgánico a la mente humana, en funcionamiento, pero las diferencias, de hecho los saltos, entre el mundo inorgánico y el orgánico, entre el mundo orgánico y la mente humana deben ser definidos con mucha más precisión. -

Se podría etiquetar a todos los evolucionismos como “asimilismos”: ven las similitudes de forma unilateral (también se podría hablar de “concordismos”).

El punto de vista opuesto, que se podría etiquetar como “diferentismo” (piénsese en los dualismos de la Antigüedad y la Edad Media, que amplían enormemente la brecha entre materia y espíritu, resp. deidad), esta afirmación también es exagerada.

Con Willem Vogel; *La religion de l' évolutionisme (Essai d' une synthèse éthique moderne)*, (La religión del evolucionismo (Ensayo de una síntesis ética moderna), Bruxelles, 1912, 181s., se puede afirmar:

(i) Por una parte, es imposible ajustar la humanidad simplemente a las normas de los estadios inferiores de la realidad (...): pues contiene elementos que le dan su propia forma de ser.

(ii) Por otra parte, la aparición de esa misma humanidad no rompe la armonía de la evolución de los mundos inferiores: la humanidad, que es el desarrollo pleno de ellos, puede considerarse, por tanto, que siempre tiene sus raíces en los estadios de evolución precedentes”.

O más exactamente aún: “Cuanto más se asciende en la escala de los seres, más pronunciadas son las dificultades inherentes a un materialismo oculto o abiertamente conocido, y más se ven obligados sus partidarios a doblegar los hechos a sus teorías preconcebidas, a suprimirlos o negarlos”. (O.c., 120).

**Conclusión** - Sólo un sentido agudo de la analogía, que hace que uno sea consciente tanto de las similitudes como de las diferencias, puede ofrecer una salida aquí.

### ***La introducción de la esencia.***

Repetimos: con los pensadores de la Antigüedad y la Edad Media, utilizamos el término “forma (de criatura)” para designar aquello por lo que algo se diferencia del resto de la realidad (= dicotomía o complemento) y es, por tanto, distinguible.

M. Blin, *Le travail et les dieux*, (El trabajo y los dioses), París, 1976, defiende un concepto de evolución que encaja precisamente estas formas de ser y los saltos (diferencias de nivel) existentes entre ellas en una armonía cósmica. La “evolución” consiste en introducir formas de ser, que difieren en etapas, pero que encajan entre sí.

Escuchemos algunos fragmentos.

(1) “Para todo lo que es vegetal, animal o humano, ‘vida’ no significa simplemente la mera existencia. Vivir es imponer y defender una cualidad.

Ni la vida (nota : biológica) ni la historia (nota : humana) separan

(i) la inevitable adaptación al entorno

(ii) de la continuación de las formas de ser que son las especies biológicas y las civilizaciones. No son reducibles a nada más; surgen de sí mismas; son de lo que precede, no se pueden predecir; dicho en lenguaje pícaro: son una especie de fenómenos de riqueza.

(a). Es cierto que la vida biológica ha colonizado la tierra, el agua y el aire. Pero ha hecho más: ha dado origen a miles de formas de vida: las que aún existen y las que ya han desaparecido. Éstas ofrecen el espectáculo de una capacidad desmesurada para inventar nuevas formas.

(b). Al hombre (nota: sus formas culturales) le corresponde, a esta excepcional riqueza de formas, una riqueza apenas menor en deidades, oficios, leyes, costumbres populares, modos de vestir.

En ambos casos hay, ciertamente, eficacia (‘efficacité’), pero ésta se supedita a la introducción de las propias formas de ser (‘gratuit ’). (...). Así es que ni las especies de vida ni las culturas pueden derivarse del medio ambiente” (O.c.,13).

(2) “Todos los problemas que plantea la vida están ya presentes en su aspecto más difícil, el del comienzo de la vida. De la materia que la precede, la vida surge con su propia forma de ser. Sin embargo, de esa materia derivó sus componentes. (...).

El entorno en el que se originó la vida (...) era completamente hostil a la vida. Para poder perseverar, la vida tuvo que crear sus propias condiciones de existencia frente a ese entorno. En este sentido, la vida, en cierto modo, se precedió a sí misma.

**Modelo aplicativo.** (...) La atmósfera original contenía grandes cantidades de oxígeno y gas carbónico. Pero ambos estaban atrapados en compuestos químicos.

Ahora, (...) ambos deben estar disponibles para la vida en un estado liberado. Y efectivamente: en la fotosíntesis (proceso clorof lico), la vida utiliza la energía solar para descomponer el gas carbónico presente en el aire, fijando así el carbono y liberando el oxígeno.

**En consecuencia**, el oxígeno de la atmósfera, elemento necesario para la vida, es en realidad el producto de esa misma vida”. (O.c.,19).

De esto se desprende que (lo que se llama con un nombre colectivo) la vida misma es su propia forma de ser (en este caso: una forma de vida) y -para hacerse posible y vivible- funda primero desinteresadamente una nueva forma de ser, es decir, la clorofila-con-lo-que-va-a-ser.

**B. La definición bíblica según Vladimir Solovjef (1853/1900;**

Uno de los pensadores más independientes de la Rusia precomunista). (15/37) Solovyof (= segunda grafía) pertenece a los “realistas cristianos”, que piensan conjuntamente la revelación bíblica y el platonismo.

Consideraremos ahora los rasgos principales de lo que Soloviev (hay ciertamente otros pensadores -y quizás mejores- que él, pero sigue siendo sugestivo) dice sobre la ‘vida’.

**B.I.-- Las formas más importantes del ser. (15/16).**

Tomamos prestado de Vl. Soloviev, *La justification du bien (Essai de philosophie morale)*, (La justificación del bien (Ensayo de filosofía moral), París, 1939, 182ss. (La réalité de l’ordre moral), (La realidad del orden moral).

Visto desde el punto de vista de la volatilidad creciente, se distinguen el mundo inorgánico, el reino vegetal, el reino animal, la humanidad “natural” (es decir, más allá de los límites de la Biblia) y, como colofón, la humanidad “pneumática” (es decir, movida por el Espíritu de Dios).

**Característica** (= breve descripción de la esencia).

**(A).-- Fuerzas inorgánicas -**

por ejemplo, las piedras y los metales- (i) están encerradas en sí mismas y (ii) no evolucionan por sí mismas: si dependiera únicamente de ellas, la naturaleza nunca habría “despertado de un sueño sin sueños”.

Esto no impide que las etapas posteriores de crecimiento de esa misma naturaleza encuentren en ella “un fundamento o base firme”.

A pesar de su radical platonismo, Solovjef habla aparentemente con mucho aprecio de las realidades inorgánicas.

**(B).-- Datos de las plantas. –**

Las plantas se distinguen por -lo que en términos poéticos se llama- “sueños inconscientes e impasibles” (se refiere a lo que sobre la conciencia caracteriza a los animales).

Su orientación hacia el calor, la luz y la humedad la distingue de la materia inorgánica.

**(C).-- Datos de los animales**

Los animales se caracterizan por la percepción y el movimiento libre. Buscan, por tanto, realmente, la realización de la existencia sensorial: quieren saciarse con la comida y la bebida; buscan la satisfacción sexual; intentan disfrutar de la existencia, por ejemplo, jugando o cantando (como los pájaros).- Sobre todo, se caracterizan por una conciencia animal.

**(D).-- Datos humanos.**

(1) La humanidad "natural" (bíblica, es decir, "pagana") también desea la existencia sensorial (comida, vida sexual).-- Pero su conciencia se caracteriza por el espíritu (la razón), que se expresa en el lenguaje.

Esto se manifiesta en la mejora racional de la existencia: la ciencia, las habilidades, las instituciones sociales dan testimonio de ello.

(2) La humanidad natural, pasada y bíblica, sí llega a la idea (ideal) de una "existencia plena". -- Sólo la revelación bíblica -en la persona de Jesús, el hombre de Dios- nos lleva a la plena realización de ésta.

Por 'existencia plena' Solovjef entiende

- a. existencia real, inherente a la naturaleza inorgánica,
- b. Estar vivo, como la planta,
- c. ser consciente de las cosas, como el animal,
- d. Estar dotados de espíritu y
- e. ser movidos por el Espíritu de Dios (vida "neumática"). Este hombre "nuevo", en Cristo, se sitúa, con la Biblia, en una renovación cósmica global: "el verdadero principio de todas las cosas", dice Solovjef. El universo está implicado en el nivel neumático de la vida.

**B.II -- Característica especial. (16/30)**

Consideramos ahora, con Solovjef, las etapas mencionadas.

**-- II.1.-- La distinción de lo inorgánico.**

Solovjef limita, en este contexto, el término "existencia" a la existencia inorgánica.

"La piedra existe". -- Busca la prueba en una experiencia de resistencia: los que dudan de la existencia de una piedra no tienen más que golpear su cabeza contra ella. Esa existencia es tangible para los sentidos.



En contraste con un concepto abstracto, que Hegel defiende, una piedra, por ejemplo, como realidad inorgánica, no muestra ninguna “tendencia interna a convertirse en su contrario”. (Hegel también veía la naturaleza inorgánica como “dialéctica”, es decir, como inclinada por una contradicción interna a convertirse en lo inorgánico).

“Una piedra es lo que es y lo que siempre ha sido, es decir, el tipo perfecto de existencia sin cambio. Una piedra no hace otra cosa que “existir simplemente”. No vive y, por tanto, no muere: basta con mirar: los fragmentos en los que puede ser triturada no difieren, según su composición, de la piedra en su conjunto”. (O.c.,187). Aparentemente Solovjef, con esto, contrasta la piedra con la división celular de la planta.

### ***Solovjef sobre la visión sagrada.***

Lo que Solovjef acaba de afirmar, no está en contradicción con, por ejemplo, la “vida de la naturaleza”: como afirman, por ejemplo, los Primitivos (Animatismo, Animismo) o algunos pensadores antiguos (Hilozoísmo: la materia sentida como “viva”).

O pensemos en la presencia de una especie de “alma” (resp. “sustancia anímica”) en entidades aparentemente inorgánicas como el mar, los ríos y arroyos,-- las montañas y los bosques (el río “sagrado” (el Ganges, por ejemplo, en la India) o “el bosque sagrado” de los germanos, mencionado por Tácito). Del mismo modo, las piedras pueden servir de medio para una actividad de ciertos seres: la Biblia, por ejemplo, habla de un “bethel” (la morada de Dios). Los ángeles que aparecen e interactúan (espíritus, deidades) o, simplemente, las fuerzas consideradas divinas parecen “habitar” en una piedra de este tipo.

Solovjef ve en la sacralización una elevación (para hablar con Scheler (FCV 12) ‘sublimación’) de la materia puramente inorgánica.

### ***-- II.2.-- La distinción de lo vegetal.***

“La piedra existe. La planta existe y vive”. La prueba: del hecho de que muere, se deduce que, primero, vivió.

Así, hay una distinción inequívoca entre un árbol que crece y un montón de leña. También entre una flor que acaba de florecer y otra que se ha marchitado.

Esta distinción no se encuentra en ninguna parte del mundo inorgánico. En medio de un mundo inorgánico surgen las primeras formas de vida vegetal.

Con el tiempo, se desarrollaron en un sistema exuberante de, por ejemplo, flores o árboles.-- (i) Decir que aparecieron “por casualidad”, es decir, sin ninguna razón o fundamento suficiente, por ejemplo, “de motu proprio”, sería absurdo.

(i) Decir que surgieron “por casualidad”, es decir, sin ninguna razón o fundamento suficiente, por así decirlo, “de motu proprio”, sería absurdo.-- (ii) Decir que surgieron de meras estructuras fortuitas de elementos inorgánicos, sería igualmente absurdo.

(ii) Decir que surgieron de meras estructuras accidentales de elementos inorgánicos, sería igualmente infundado.

### ***La plusvalía.***

La vida, de la que la planta es un grado, exhibe una forma de ser bien definida, nueva, positiva (= determinable), de la que destaca algo, a saber, “ser más que materia sin vida”. Inferir algo que contiene un valor añadido de algo que carece de este valor añadido es afirmar que “algo” puede surgir de “absolutamente nada”.

***De paso***, esto es lo que ocurre en los cuentos de hadas. Es algo así como el surgimiento al que se refiere Solovjef. Tal cosa le parece absurda.

En lenguaje matemático: lo que claramente se convierte en “a + b” con el tiempo no puede equipararse a “a”; porque, en ese caso, algo, a saber, “b”, equivaldría a absolutamente nada. En este caso, “a” significa “inorgánico” y “b” “vegetal vivo”.

### ***Conclusión.***

(i) Por un lado, entre los fenómenos del mundo orgánico y los del mundo vegetal existe una especie de continuidad ininterrumpida.

(ii) Por otro lado, el vegetal es esencialmente distinto del estadio anterior. Más aún, a medida que el mundo vegetal se desarrolla, es decir, elabora su forma de ser, esta distinción se hace cada vez más evidente. Lo que demuestra que esta forma de ser es diferente y más.

### ***-- II.3.-- La distinguibilidad del animal.***

“La piedra existe. La planta existe y vive. El animal vive y es consciente de su vida, en su variedad de estados”.

Se puede, por supuesto, definir el término “conciencia” de tal manera que no se pueda decir del animal. Pero Solovjef considera que ese lenguaje es artificial y arbitrario.

En un sentido, que él llama “natural”, la conciencia es lo que sigue.

Entre:

(i) la vida psíquica interna de, por ejemplo, un animal y

(ii) su entorno, existe una correspondencia (// comunicación) y un efecto (// interacción) mutuos. Ahora bien, ese tipo de correlación existe indudablemente en los animales.

### ***(1) Conciencia ambiental.***

Que la conciencia existe en los animales, especialmente en las especies más evolucionadas, lo que aclara una tendencia que ya estaba presente en los primeros ejemplares, queda perfectamente claro al observar la diferencia entre un animal en estado de sueño y un animal en estado de vigilia. El animal en estado de vigilia participa “conscientemente” en la vida que le rodea. Ese tipo de comunicación e interacción directa está claramente inhabilitada en la psyché del animal dormido.

Una segunda prueba de la conciencia del animal reside en el fenómeno de sus movimientos intencionados, en sus expresiones faciales y en sus expresiones lingüísticas consistentes en diversos gritos -pensemos en el perro que grita de satisfacción cuando su amo llega a casa. Piensa en un perro que grita de satisfacción cuando su amo llega a casa. Piensa en la expresión de un caballo cuando ve a su amo acercarse de lejos: la cabeza, con los ojos y los músculos faciales, adquieren de repente una “expresión” diferente. -- Algo así es impensable en el mundo vegetal.

### ***(2) La conciencia del tiempo.***

Un animal -dice Solovjef- no sólo dispone de percepciones e imágenes: las conecta mediante asociaciones sensibles.

(i) Por un lado, la forma de vida animal se rige por los intereses e impresiones del “ahora” (el momento presente).

(ii) Por otro lado, tiene la memoria de situaciones pasadas, que ha vivido, y anticipa el futuro. No ha olvidado. En primavera, los pájaros se preparan para la reproducción mediante la construcción de nidos y cosas similares. Algunos animales acumulan reservas de invierno “en previsión de la escasez”.

### ***El contra modelo.***

Si el animal no tuviera ese sentido del tiempo, la doma -un hecho cotidiano- sería imposible: todo estaría “olvidado”.

***Conclusión:*** recordar algo y ser consciente de ese algo son una misma forma de vida.

### ***El valor añadido.***

(i) A veces parece que las formas de vida vegetal y animal surgen del mismo principio. Piensa en la idea de “zoófito”: las formas de vida más elementales a veces parecen ser plantas.

Las primeras clasificaciones zoológicas, ya obsoletas, introdujeron este término: “zoófito”. Animales vegetales” era el pensamiento.

(ii) Sea como fuere, dice Solovjef, aunque así fuera, la etapa posterior de la evolución de los animales revela una forma de ser radical y esencialmente distinta de la de las plantas.

**Conclusión:** hay algo nuevo y algo más que demuestra su carácter distintivo.

#### **-- II.4.-- La distinguibilidad de lo humano.**

“La piedra existe. La planta existe y vive. El animal vive y es consciente de su vida, en sus diversos estados.-- El hombre capta el sentido de la vida,-- según las ideas. Los hijos de Dios (nota: los hombres pneumáticos inspirados por el Espíritu de Dios) -de forma emprendedora- hacen realidad este sentido de la vida.-- El sentido de la vida puede definirse así: el orden pleno en todas las cosas realizadas,-- sin fin”. (O.c.,187).

#### **Mente y lenguaje. (20/22)**

**a.1.** -- No por la conciencia, vagamente tomada, se distingue el hombre del animal, que también posee conciencia.

La conciencia humana está determinada por el espíritu, la razón y la voluntad, además de la mente. Esto puede verse, por ejemplo, en el hecho de que, en contraste con la conciencia animal, el hombre posee conceptos universales (con una base inductiva), de hecho ideas superiores (ideales).

**a.2.--** Hemos visto que los animales también disponían de algún tipo de lenguaje (gritos). El lenguaje humano, sin embargo, está “completa y radicalmente determinado por la mente (o.c.,189)”. La palabra humana, por ejemplo, no sólo expresa estados de conciencia, sino también el “significado omnipresente de todo”.

**Nota:** Esto es lo que, en el lenguaje escolástico occidental, constituye “la escuela trascendental del concepto de ser o realidad”.

Definir al hombre como un ser de conciencia sin ninguna especificación es quedarse por debajo del nivel humano de la existencia.

Por eso Solovjef sigue la sabiduría (filosofía) antigua, que define al hombre como un ser que exhibe el ‘logos’, es decir, el espíritu y la articulación de ese espíritu. Eso es la conciencia, pero entonces la conciencia típicamente humana.

Precisamente por eso, el hombre, mucho más y completamente diferente del animal, tiene acceso a la verdad objetiva, -- la verdad sobre la totalidad de todo lo que es.

“La capacidad, inherente a la propia naturaleza de la razón y del lenguaje, de concebir la verdad que todo lo abarca y todo lo une”. Así lo dice el traductor francés. La conciencia humana, determinada por su espíritu, se entrega, está en sintonía con la totalidad como totalidad, -lo que es más, y algo nuevo, en la evolución. Es la base del carácter distintivo de lo específicamente humano.

**b.--** Otra cosa es que cada ser humano, tomado como individuo,-- o cada nación realice ese ideal “humano”.

La capacidad de captar la verdad sobre la totalidad de todo lo que es, en el espíritu y en el lenguaje mental, estuvo en su día activa de forma muy diferente en los individuos y en el seno de las naciones.

Solovjef sí cree que, como una vaga línea general, puede discernirse en el curso de la historia de la cultura y las ideas una especie de elevación gradual de la humanidad por encima del nivel de vida propio de los animales. Pero no mucho más.

### ***El valor añadido.***

(i) En el orden fenoménico existe ciertamente una estrecha y profunda conexión material entre el animal (pensemos en el mono) y la forma humana del ser,

(ii) Sin embargo, a través de su espíritu y del lenguaje en el que ese espíritu se expresa, el hombre, aparentemente, trasciende al animal, incluso al mono supremo. Solovjef menciona, por ejemplo, a Platón o a Goethe, comparados con el Papúa, como se le conocía en la época de Solovjef, o con la impresión de imagen del esquimal de entonces.

Aparentemente, Solovjef recurre a la cultura occidental para encontrar algo que pueda “probar” la evolución cultural del hombre arcaico al hombre moderno. Sin embargo, su profundo pesimismo cultural platónico-cristiano le impide ver en ella algo más que un mero progreso “racional”.

### ***El mono, el “devorador de hombres” (semisalvaje), el hombre de la cultura moderna.***

(a) El devorador de hombres no es, quizás, en sí mismo un tipo de ser humano mucho más elevado que el mono.-- Pero eso no se debe a la propia naturaleza humana del ser: es irreductible al animal. La “bajeza” del ogro (y de todo “salvaje”) radica en que, aunque sea humano, debe situarse aparentemente por debajo de su forma de vida típicamente humana.

“La plenitud humana -dice literalmente Solovjef- requiere espíritu, es decir, razón y voluntad. Estas están presentes -aunque a veces de forma rudimentaria- incluso en el salvaje más atrasado”. Solovjef se distingue así categóricamente de un Hume o un Darwin que, desdeñando la mente ilustrada, miraba con desprecio a los llamados “salvajes primitivos”. En este sentido, se adhiere a la tradición bíblica, que ve en todo ser humano, rudimentario quizás, un hijo de Dios.

“El mono -precisa- mientras permanezca situado en la forma de criatura ‘mono’, no adquiere, sin embargo, ninguna plusvalía sustancial con respecto a una existencia plena”.

**(b)** La conciencia histórico-cultural. - Hemos visto que el animal tiene sentido del tiempo: en el “ahora” recuerda una serie de cosas y anticipa el futuro. Pero no tiene una “conciencia histórica” del nivel humano.

**(i).**-- La conexión biológica entre los sexos, uno tras otro, en los animales sí se manifiesta, pero sólo en la herencia de los rasgos. Aunque los animales participan, hasta cierto punto (según la teoría de la evolución), en la evolución de las formas de vida animal y sus grados completos, los resultados de esa evolución a gran escala y su finalidad se sitúan fuera de la conciencia animal.

**(ii).**-- Una serie ininterrumpida de géneros conduce desde el llamado “devorador de hombres” (el “salvaje” o “semisalvaje” en el lenguaje de la época) hasta figuras como Platón o Goethe. Aparte del vínculo hereditario, existe, en la forma humana de ser, una solidaridad basada en una memoria cultural-histórica.-Esto es, entre otras cosas, lo más y lo nuevo que distingue al hombre del animal.

***El hombre deificado y el verdadero hombre de Dios (Jesús). (22/26)***

A diferencia de Scheler, que en su día fue un católico seguidor de Platón y de S. Agustín de Tagaste (354/430; el mayor padre de la Iglesia de Occidente), Solovjef, como realista cristiano ruso, también menciona la evolución que comenzó con la aparición histórica de Jesús de Nazaret.

Antes de continuar con las ideas de Solovjef sobre el desarrollo de la vida en la tierra, mencionaremos una opinión, que tiene por objeto hacer más comprensible el hecho de que el cristianismo también pertenece a la evolución.

W. Vogel, *La religion de l'évolutionnisme*, (La religión del evolucionismo), Bruselas, 1912, 321, cita a Louis Ménard, Hermès Trismégiste, París, 1910.

**Idea principal:** las religiones, en el verdadero sentido de la palabra, son formas de resolver los problemas humanos.

“El cristianismo no irrumpió como un relámpago en medio del mundo de la Antigüedad; ha conocido, a su manera, un período de incubación. Mientras aún buscaba la articulación definitiva de sus principales verdades, las mentes pensantes de Grecia, Asia y Egipto también luchaban con los problemas cuya solución buscaba (...).

Pues la humanidad se había planteado grandes cuestiones filosóficas y, entre otras, éticas, como el origen del mal, el destino final, la caída y la redención de las almas. Lo que estaba en juego en esta lucha era el control de las almas.

La solución cristiana a estos problemas prevaleció sobre todas las demás de la época. Incluso cayeron en una especie de olvido por ello. (...). La irrupción del cristianismo fue preparada por aquellos que se imaginaron ser sus contendientes, cuando en realidad sólo fueron sus precursores.

Merecen el título de “precursores del cristianismo” con razón, aunque algunos de ellos fueran contemporáneos del cristianismo y otros llegaron un poco más tarde. En particular, el avance de una religión data sólo del día en que es aceptada por el pueblo. Al igual que el verdadero gobierno de un pretendiente a la corona sólo data del día en que lo hace”.

Resulta molesto que Ménard hable en términos político-militares de “controlar las almas”. Sin embargo, articula una verdad fundamental sobre nuestra religión bíblica: en su día estuvo ligada a los problemas de la vida real. En este sentido, tenía un carácter vital -o, como decimos ahora, “existencial”-.

A las “almas” del cristianismo primitivo les gustaba ser “controladas” por la impresión de que convertirse al cristianismo resolvería uno o varios de sus problemas vitales.

Escuchemos ahora lo que dice Solovjef al respecto.

**1.-- Idea principal: El cristianismo es una nueva forma de ser (forma de vida).**

(i) También en el ejemplo del cristianismo se ve una ley de la evolución en funcionamiento: las formas de vida inferiores son una condición necesaria (“condicionante”) pero no suficiente (“creadora”) para las superiores que les siguen.

**Aplicación:**

(i) Cristo no es simplemente el producto de la historia general pagana y judía, al igual que, por cierto, en analogía, el reino de Dios, que constituye la esencia antes oculta del cristianismo actual, tampoco es simplemente el producto de ese mismo cristianismo y de su historia real y terrenal.

(ii) En otras palabras, la evolución biológica (a través de las formas de vida vegetal, animal y humana basadas en la existencia inorgánica) y la historia cultural (a través de sus problemas y soluciones parciales) trabajaron y siguen trabajando hoy en las condiciones naturales y éticas en la medida en que son necesarias para la autorrevelación autónoma del hombre de Dios, Jesús, como modelo y fuente de gracia para la humanidad deificada por Él.

**2-- Aspecto principal: la divinidad como idea rectora. (24/26)**

Quien, por ejemplo, conoce un poco las liturgias cristianas, inspiradas especialmente en los Padres de la Iglesia griega (33/800), sabe que el leitmotiv es: “La encarnación de Dios es la deificación del hombre”. Esta idea básica no es más que la cristianización de una antigua idea griega, entre otras, que ya fue claramente expresada por los órficos, los paleopitagóricos (560/300) y los platonistas posteriores y, en cierta medida, elaborada en la liturgia y en la praxis de la vida cotidiana.

El hombre llega a ser verdaderamente hombre (es decir, realiza su verdadera forma de vida) sólo si se aleja del nivel de vida animal, hasta cierto punto, y se acerca al nivel de vida de las deidades.

En la Antigüedad Tardía -especialmente desde -200 hasta +600- esto dio lugar a un tipo de filosofía independiente, llamada ‘theo.sophia’, filosofía dada por Dios.-- En esa gran tradición de la Antigüedad Tardía se mueve el moderno cristiano platónico, que Solovjef siempre quiso ser, aunque algunos aspectos (por ejemplo, una forma a veces vaga de misticismo oriental) son criticables.

**(i).-- La evolución interior.**

La idea del “reino de Dios” surgió en la mente humana por dos métodos:

- a. el ideal del hombre pagano divinizado (por ejemplo, en forma de emperador(es))
- y
- b. la idea del “Reino de Dios”, centrada en el Dios-hombre Jesús.



El ideal pagano entró en las mentes de la humanidad de aquella época por medio de la filosofía “teosófica” como método. La idea bíblica del “Reino de Dios” también entró en la mente de los judíos, pero por “inspiración profética”, lo que no excluye necesariamente los libros de sabiduría y revelación del Antiguo Testamento.

*Nota.* - Que Solovjef se inclina por las teosofías de la Antigüedad tardía, se desprende - brevemente - del hecho de que él, o.c., 189, n.5, señala cómo ambos métodos - el puramente naturalista, como preparación, y el bíblico-profético, como culminación - en el sistema del muy influyente pensador Filón Judío, es decir, Filón de Alejandría (-20/+50), llegaron a un primer intento de unificación: Filón es, pues, a ojos de Solovjef “el último y más grande pensador del mundo antiguo”.

**(ii).-- La evolución externa.**

La unificación política y cultural de los principales “pueblos creadores de historia” de Oriente y Occidente tomó forma en el Imperium Romanum, el imperio romano.

En Grecia y Roma, sin embargo, la humanidad “natural” (precristiana) alcanzó sus límites: vio el sentido último de la vida en algo “absoluto” e “incondicional”, a saber, la deificación de la humanidad demasiado animal.

**(i)** Entre los helenos, este sentido divino de la finalidad se manifestaba, entre otras cosas, en la bella forma corporal sensual (que los griegos interpretaban como algo “divino”, como señaló una vez un Aristóteles con los pies en la tierra), así como en una u otra idea filosófica superior.

**(ii)** Con los romanos, la misma “idea de divinidad” se manifestó en la voluntad razonada de construir un sistema de poder político-cultural, el Imperio. Esto adquirió una forma orientalizante en la “deificación” que algunos emperadores posteriores de Roma centraron en su propia persona y posición de poder durante lo que se llamó “el dominio”.

Pero visto desde el concepto bíblico de la deidad de Solovjef, la idea o el ideal pagano de la deificación debía seguir siendo demasiado abstracto o incluso puramente imaginario.

Con este juicio tan negativo sobre los antiguos dioses y diosas paganos, Solovjef se sitúa en una tradición puramente judeo-bíblica, que los tachaba de “nada” (lo cual es ciertamente una exageración).

Expresado en lenguaje occidental: el mundo divino llegaba más allá de la revelación bíblica, al igual que las realidades sobrenaturales bíblicas, más allá del grado ‘natural’ de la realidad.

En el lenguaje eclesiástico occidental, esto se llama ‘extra-natural’. Pues bien, las realidades sobrenaturales no son, en sí mismas, absolutamente ‘nada’. Sólo lo son en comparación con la divinidad sobrenatural.

### **3.-- Resultado.**

“Sin embargo, la idea (pagana) de ‘divinidad’ exige ser encarnada”, - dice Solovjef. En contraste con el emperador romano ‘divinizado’ como clímax, viene entonces el verdadero hombre-Dios, Jesús. “Como el mono anticipa al hombre, así el emperador romano deificado anuncia al Dios-hombre”.

Cuando el mundo pagano se vio confrontado con el fracaso de su ideal, un número de almas creyentes y un par de mentes filosóficas tuvieron la perspectiva de algo diferente pero del mismo orden de seres.

Esto, según Solovjef, fue la encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, el Hijo del Padre. Hombre divinizado, pero fundamentalmente situado dentro del orden puramente natural o extra-natural, aunque adornado con el esplendor (gloria) del emperador romano, en el dominio, sigue siendo, de hecho, “un sueño vacío”.

Esto, mientras que el Dios-hombre Jesús, incluso en la penosa apariencia de un rabino itinerante en Israel, todavía puede revelar su verdadera naturaleza divina, -en sus curaciones y exorcismos.

### **Conclusión.**

El resultado de un ideal sin salida aparece así, en retrospectiva, como la encarnación del Hijo de Dios. En ella la evolución de la vida en la tierra alcanza:

- (i) una forma ciertamente preparada,
- (ii) una forma de ser fundamentalmente imprevisible, a la que se puede aplicar con razón el término “humanidad plena”.

He aquí cómo un verdadero platonista y creyente en la Biblia puede “integrar” brillantemente, incluso “refundar” o “actualizar”, la teoría evolutiva.

**Nota** -- Nos gustaría añadir una aclaración a las ideas de Solovjef. -- En la naturaleza, el ser dividido es al mismo tiempo el factor y la apuesta de cada subida de nivel: el ser individual es y sigue siendo, en términos de realidad vital, de primer orden.

**Consecuencia:** el nivel en el que algo vive está determinado por las formas de ser (nota: inorgánico, vegetal, animal, humano), pero estas formas de ser (niveles) sólo son de segunda categoría en cuanto a su valor real. El nivel de vida significa la fase en la que se mueven las criaturas individuales, el entorno vital general establecido por su progreso en la escala de la evolución.

Cfr. W. Vogel, *La religion de l'évolutionnisme*, (La religión del evolucionismo), 325, donde el autor escribe sobre una idea similar.-- Es cierto que Solovjef ha señalado las ilimitadas alternancias que los seres individuales representan dentro del "orden" (tipo de vida, forma de ser), especialmente en la fase humana de la evolución. Sin embargo, conviene subrayar esta singularización del tipo general.

Lo que muchos científicos olvidan es que, en cuanto se entra en la fase de la vida (vegetal, animal, humana), entra en vigor la observación del padre Ch. Lahr, S.J., *Logique*, París, 1933-27, 605 "Las ciencias biológicas comprenden, pues, a la vez, las ciencias que se ocupan de los hechos que tienen un orden en el tiempo, y las ciencias que se ocupan de los seres, es decir, de las formas de vida, que conviven en el espacio.

(i) En la medida en que las ciencias de la vida se ocupan de los hechos, su método es el de las ciencias naturales.

(ii) En la medida en que se interesan por los seres individuales y sus tipos, "su método difiere bastante del de las ciencias naturales". No es una ley la que es central.

### ***El concepto de tipo***

Un tipo de ser vivo es todo lo que es un sistema de rasgos: un número de rasgos distinguibles que existen invariable y necesariamente juntos (de manera que uno de ellos (distinguido) no existe sin el otro (no separado)), mientras que excluyen algunos otros rasgos.

### ***Modelo aplicable.***

1. El tipo de inducción es el socrático: se examina un número limitado de individuos al azar -por ejemplo, un número de vacas-; se compara (método comparativo); se llega a un sistema de características. Luego se generaliza: lo que se ha encontrado de algunos individuos, se afirma de todos (inducción socrática), es decir, el tipo.

2. Así se establece que las vacas son “rumiantes” (Ruminantia), como, por ejemplo, también los ciervos, los camellos y las jirafas.

a. Un rumiante siempre incluye: pezuñas hendidas, estómagos múltiples, molares con corona plana (= el sistema de rasgos: distintos, pero no separados).

b. Este sistema siempre excluye: branquias, estómago único, caninos, molares con corona nudosa (= el sistema de los depredadores).

### ***Objetivo.***

Lahr, O.c.,607, dice que tal tipología apela a la intencionalidad como principio (lo que rige el sistema de características de los seres vivos, como por ejemplo los rumiantes o los depredadores). Para explicar la coherencia típica de los rasgos -su invariabilidad, su combinación- hay que anteponer la adaptación de esas formas de vida al medio:

“Así se comprende el hecho de que tantos ejemplares (individuos), que atestiguan una existencia individual e independiente, sometidos -por lo demás- a tan variadas condiciones externas de vida, sigan, sin embargo, de un sexo a otro, el mismo tipo de comportamiento y sigan repitiendo invariablemente los mismos rasgos típicos”.

### ***Jakob von Uexküll***

von Uexküll (1864/1944; biólogo romántico), por ejemplo, en su *Theoretische Biologie* (Biología teórica), (1920), pone como modelo a la garrapata (de la familia de los ácaros (Ixodidae), que vive como parásito en la piel de los mamíferos): la garrapata sólo tiene tres sentidos: su vista le permite encontrar una rama; su olfato y su temperatura le permiten sentir a un animal de sangre caliente que pasa bajo esa rama. La garrapata se deja caer sobre ese animal para chuparle la sangre.

Los sentidos del animal son una especie de “colador”: sólo su construcción permite que pase por ellos lo necesario para la vida y la supervivencia. Del conjunto de conocimientos altamente adaptados y especializados se puede deducir con certeza su forma de vida.

Si se quiere: el animal, como animal, está completamente determinado por su saber hacer, expresión de su forma de criatura.

### **Arnold Gehlen**

Gehlen (1904/1976), a.o. en su famosa obra *Der Mensch (Seine natur und seine Stellung in der Welt)*, (El ser humano (Su naturaleza y su posición en el mundo)), (1940), enlaza con las ideas de Uexküll para delimitar al hombre del animal. El hombre, en contraste con el animal híper sintonizado, no está adaptado, zoológicamente hablando. El hombre, en contraste con el animal hipersintonizado, está desadaptado, zoológicamente hablando. Al menos el ser humano inicial: carece de cubiertas de pelo (está desprotegido frente al entorno); carece de órganos de ataque o de escape (= desprotección); carece de agudeza sensorial, característica de los animales (desadaptación). Especialmente en la condición de bebé y niño.

### **Conclusión:**

En la interpretación de Gehlen (una interpretación animal, subrayamos) el hombre es “una forma de ser caracterizada por carencias”. Todas las capacidades -incluido su espíritu y sus creaciones culturales- son compensaciones de sus carencias. La naturaleza le dio la razón y el libre albedrío, para que pudiera construir su vida de forma autodeterminada. Mientras el animal está hiperespecializado, el hombre está abierto al mundo que le rodea. “El hombre no tiene un centro animal. Tiene un mundo vivo”.

**Muestra de la biblia:** H.-J.. Schoeps, *Over de mens (beschouwingen van de moderne filosofen)*, (Sobre el hombre (contemplaciones de los filósofos modernos)), Utr./ Atw., 1966, 216 / 232).

Schoeps critica severamente el punto de vista básico de Gehlen: a.o. con Adolf Fortmann (1897/ ...), *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, (Fragmentos biológicos para una doctrina del ser humano), Basilea, 1951, dice: “Es el espíritu el que construye el cuerpo”.

En otras palabras, lo que Gehlen, siguiendo los pasos de van Uexkull, ha observado con precisión es precisamente la consecuencia de la forma de ser del ser humano, y no al revés.

Más precisamente y en el espíritu de Solovjef: precisamente porque la conciencia humana no está encerrada en una hiperadaptación, atestigua que está determinada por un espíritu omnipresente y esto se refleja, desde el principio, en la recepción y el crecimiento de este ser humano, que, gracias al espíritu, puede disponer de una multitud de papeles (=adaptaciones). Es precisamente para este propósito que sirve su desajuste (animal). Con una forma de ser demasiado ajustada, la mente abierta se vería obstaculizada.

### ***Individualidad e individualismo con Platón.***

Para poder construir una visión real y universalmente válida (científica y filosófica), Platón puso un énfasis muy fuerte (algunos dirían que demasiado fuerte) en la idea en su generalidad.

Sin embargo, hay que tener mucho cuidado:

(i) para el sano método platónico, tal como lo explicó, por ejemplo, en de *Zevende brief*, (la Séptima Carta), el fenómeno singular (por ejemplo, el caballo individual) es y sigue siendo el trampolín para ascender a la idea universal ('hipotès', 'equitación', es decir, la forma de ser realizada en todos los ejemplares de 'caballo');

(ii) como G.J. de Vries, *Plato's beeld van de mens* (La imagen del hombre de Platón), en: *Tijdschrift v. Philos.* (Lovaina) 15 (1953): 3, 426 / 438, es:

- a. oponerse radicalmente al individualismo desenfrenado (pensemos en los sofistas),
- b. reconocer - igualmente radicalmente - la individualidad del hombre.

1. El espíritu (logos) en cada individuo es, en principio, idéntico y también común. Por eso, individuos muy diferentes, tal como hablan expresamente en los diálogos de Platón y defienden las opiniones individuales, pueden, sin embargo, alcanzar una dosis de unanimidad, también y especialmente en lo que se refiere a los principales valores de una sociedad.

2. Pero cada individuo puede hacer valer esta "razón" idéntica y común a su manera (a.c., 434). Los rasgos individuales, cuyo "sistema" opone al individuo, como individuo, al resto, deben, por tanto, mantenerse: lo positivo (individual) es, al fin y al cabo, más rico, más valioso (una imagen más elevada del Bien supremo (valor - sin - más)), que la falta de él.

Por ello, De Vries dice con razón: "Que un Sócrates y un Theaitetos -a pesar de su unión en la perspicacia común adquirida- realicen cada uno a su manera, por diferencia de edad y temperamento, la razón en sí mismos, es un enriquecimiento de la vida filosófica, que Platón no quiere desaprovechar. a pesar del empeño por la "unidad", la diversidad sigue siendo un valor positivo". (A.c.,434s.).

En la teología de Platón se refuerza aún más este sano individualismo: cada individuo trata de representar a su manera en la vida a la deidad a la que ha seguido durante el viaje por el eje celeste para contemplar los "reinos celestiales". -- Después de la muerte, el alma individual no se funde en una vaga alma universal: sigue siendo un individuo.

### **B.III.-- El idealismo teocéntrico. (31/34)**

‘Idealismo’ significa aquí ‘doctrina de las ideas’.

#### **a. Platón**

Platón es el fundador de la doctrina de las ideas. Una idea platónica es:

(i) una forma de ser -por ejemplo, la forma de la materia inorgánica, la vida vegetal, la conciencia animal y el espíritu humano-,

(ii) en la medida en que esa forma de ser rige (como principio, como explicación de) los fenómenos en los que es determinable.

**En consecuencia**, la evolución, en la medida en que es la introducción de formas de ser, es al mismo tiempo la introducción de ideas, que -en la interpretación platónica- existen previamente a ella como modelos de todas las copias posibles. Que estas formas de ser, en la naturaleza en y alrededor de nosotros, deben ser preexistentes, se debe a que están activas como modelos ejemplares desde el principio.

*Nota* -No es, pues, sorprendente que sean, en la interpretación de Platón, “divinas” -entre otras cosas, opuestas a “mortales”.

#### **b. Albinos de Smurna**

Albinos de Smurna (= Esmirna) (100/175) es el primer pensador que, siglos después de Platón, sitúa las ideas platónicas (divinas) en la mente de Dios (como ser supremo, -no entendido aún como Dios bíblico). Las formas de las criaturas, activas en la naturaleza como modelos pictóricos, son entonces ideas de Dios. Estas ideas de Dios guían a Dios en la fundación (ordenación o, en el sentido bíblico, incluso creación real) de la naturaleza (el universo).

Si la teoría platónica de las ideas es “ideocéntrica” (las ideas son el centro y la culminación divina de su cosmovisión y de su vida), entonces la teoría de las ideas de Albinos es “teocéntrica! Dios es el centro y sus ideas (modelos de trabajo, modelos de orden y creación) se erigen, a la vez, en su mente como modelos de todo lo que es ordenado o incluso creado por ese Dios.

Los platónicos cristianos han adoptado y desarrollado esta tesis. Piénsese, por ejemplo, en S. Agustín. Después de todo, era fácilmente compatible con la visión bíblica de Dios.

En este contexto hay que entender la figura de Soloviev (como la de los demás realistas rusos): son “idealistas teocéntricos”.

*Nota* -- Para comprender mejor el punto de vista de Soloviev, es necesario definir con mayor precisión la idea de “materia”.

**Muestra de Bibl:** *Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français*, (Investigaciones y debates del Centro Católico de Intelectuales Franceses), Cahier 41: Science et Matérialisme, Paris,1962: décembre.

-- James K. Feibleman, *The New Materialism* (El nuevo materialismo) , La Haya, 1970.

-- G. Verbeke, *De vorming van het wijsgerig Spiritualisme*, (La formación del espiritualismo filosófico), en: Tijdschr. v. Philos. (Lovaina) 8 (1946): febr., 4/26;

-- id., *De wezensbepaling van het spirituele* (La determinación de la esencia de lo espiritual), en: Tijdschr. v. Philos. (Lovaina) 8 (1946):4, 435/464.

### ***Espiritualismo***

Digamos, para empezar, que el “Espiritualismo” es:

- (i) la naturaleza no material del alma humana (espíritu) y
- (ii) postular la inmaterialidad de la Divinidad.

### ***Materialismo***

El “materialismo”, en esta perspectiva, es la negación de ambos presupuestos y su reducción a lo material, -o a lo meramente imaginario.

Resumiendo las interminables discusiones sobre la “materia”, encontramos que hay, a grandes rasgos, dos concepciones principales.

(i) “La materia es lo que está sin vida, sin conciencia, sin espíritu. Llamamos a tal cosa “materia pura” (nada más que materia).

(ii) La “materia” es aquella realidad de la que vemos surgir primero la materia inorgánica y luego, sucesivamente, la vida, la conciencia y el espíritu. A esto lo llamamos “materia rica”, (más que materia).

Esta segunda interpretación sólo es sostenible en la medida en que se considera la vida, la conciencia y el espíritu como potenciales, es decir, como una predisposición (más o menos en sus gérmenes en la materia pura).

Nota - Esta doble interpretación se explica, con gran detalle, en D. Dubarle, D.P., *Concept de la matière et discussions sur le matérialisme*, (Concepto de la materia y discusiones sobre el materialismo), en: Science et Matérialisme (citado anteriormente), 37/70.

**Consecuencia:** está claro que el concepto de “materialismo” tiene dos significados radicalmente diferentes, según se sea “materialista” en el primer sentido (materia pobre) o en el segundo (materia rica) de la palabra. Especialmente las acepciones modernas de la palabra ‘materialismo’ se adhieren a la acepción ‘rica’.

**Nota** -- En realidad, nuestra historia de las ideas respecto a la idea de ‘materia’ es aún más rica.

### ***Muestra de la biblia:***

-- J.J. Poortman, *Ochêma (Geschiedenis en zin van het Hylisch Pluralisme)*, (Historia y significado del pluralismo hyliano), Assen, 1554;

-- id., *Vehicles of Consciousness* (Vehículos de la conciencia), 4 vols., Utrecht, 1578 (libros, en los que se discute con más detalle la idea del ‘pluralismo hyliano’).

Hílico’ significa ‘material’ (en cuanto a la sustancia). El ‘pluralismo’ implica,

- (i) aparte de la sustancia “bruta” (de nuestra física y química),



(ii) existen sustancias más delgadas, “sutiles”, “finas”.

Estos llevan entonces nombres como, por ejemplo, “astral” (en una escuela significa lo que en otra “etéreo”) o “etéreo” (normalmente “astral” significa “más sutil” y “etéreo” significa “menos sutil”).

Como es sabido, esta antigua idea de “materialismo fino” (se remonta a las religiones arcaicas (y también a los milesios, por ejemplo Anaximandros de Mileto (-610/-547), que los llamaba “a.peiron” el esfígio, es decir, lo que es susceptible de todas las formas materiales gruesas o psíquicas-intelectuales posibles, conocía esta idea) sigue siendo común en los círculos ocultistas hasta nuestros días.

Los “materialismos” que anteponían este sentido material fino al material grueso eran, por ejemplo, el estoicismo y el epicureísmo (que eran al mismo tiempo profundamente religiosos,-- ciertamente la Stoa). No conocían el concepto platónico estricto de “espiritual” (= espiritual, inmaterial).

La interpretación de Solovjef.

**(1) La base fenoménica.**

Solovjef lo dice muy claramente: hay hechos (en lenguaje platónico: fenómenos), que sólo se hacen comprensibles si se plantea una hipótesis evolutiva. “No se puede, en este sentido, negar”. Eso es puro platonismo.

**(2) La interpretación teocéntrica-idea.**

1.-- El hecho de que, a partir de / después de las formas inferiores de existencia, surjan las superiores (la vida, la conciencia animal, el espíritu humano) o se revelen (la vida neumática, inspirada por el espíritu de Dios, que emana del Dios-hombre Jesús), no prueba en absoluto que las formas superiores de los seres --ciertamente “ideas” a sus ojos-- sean “producidas” o incluso “creadas” por las inferiores.

La razón: ontológicamente, es decir, en la medida en que hay un contenido de realidad en ellas, las formas superiores de existencia son más ricas en realidad,--aunque sólo lleguen a ser --en un curso de tiempo y evolución-- determinables después de las inferiores. Lo que es menos o no real no puede producir, y menos aún “crear”, lo que es más real.

Solovjef no discute en este contexto la cuestión de si la materia real no puede contener a veces vida “germinal” (potencial), conciencia animal y espíritu humano.

**2.-- El papel de las formas inferiores del ser.**

Se limita a proporcionar “condiciones materiales”, es decir, “un entorno favorable” (según Solovjef).

**Nota 1.** Lo que Solovjef no menciona, pero que sin duda se puede citar aquí, es la idea de “biotopo”. El “biotopo” puede definirse como “el centro (lugar) en el que se inserta radicalmente una planta o un animal” (el centro apropiado de la vida). Esto conduce inmediatamente al carácter de un hábitat bastante uniforme (homogéneo).

**Nota 2.** Nada impide, por analogía (sentido en parte idéntico en parte no idéntico), hablar del “biotopo del hombre” o incluso del “hombre neumático” (introducido por el modelo de Jesús).

**Nota 3.** El hecho de que la materia se interprete como sin vida, sin conciencia animal y sin espíritu humano o no (las interpretaciones más pobres, puras y ricas de la materia) no es, desde este punto de vista, tan relevante.

**Nota 4.** Esto es tanto menos problemático cuanto que la idea bíblica de la creación, que era ciertamente soloviana, sostiene que todas las formas de ser -ya sean puramente materiales o espirituales- son creadas por Dios. Incluso esa forma de ser que se llama “evolución”: Dios crea, de forma soberanamente trascendente (es decir, más allá de la actualidad creada) y, al mismo tiempo, de forma soberanamente inmanente (es decir, dentro de la estructura de lo creado mismo) también toda la evolución, - cuyo hecho, por lo tanto, nunca puede ser utilizado como argumento contra el concepto bíblico de la creación.

Quien, como sigue ocurriendo hoy en día, trata de oponer la teoría de la evolución a la idea de la creación, presupone una idea defectuosa (y básicamente irrisoria) de la “creación”.

***Eterna y no eterna.***

**1.** Que la evolución nos da, en sus formas, nuevas cosas que ver, -- hasta el más burdo materialista lo admite. -- Así que, en un sentido limitado, también a los ojos de Solovjef, la novedad está en marcha.

**2.** Sin embargo, la idea de “materia inorgánica”, “vida orgánica” (vegetal y animal), “espíritu humano”, “vida neumática” es eterna. ¿En qué sentido? Puesto que Dios, según Solovjef, existe desde toda la eternidad, sus modelos de creación (ideas de Dios) existen también desde toda la eternidad. Así, lo que aparece como “nuevo” dentro del curso del tiempo evolutivo es -de hecho, en el fondo divino- “eterno”.

***Nota sobre el valor del sentido común. (25/48).***

Los especialistas en biología o en ciencias humanas (antropología) pueden comentar que, por ejemplo, la opinión de Solovjef sobre la evolución de la vida no tiene en cuenta los datos altamente científicos, por ejemplo, relativos a la transición de lo inorgánico a lo orgánico (pensemos en la discusión sobre los virus).

En otras palabras, estos especialistas tienen un cierto elitismo, porque sólo los especialistas pueden, en esta hipótesis, hablar con suficiente autoridad sobre la vida y el origen y la evolución de la vida. Por otro lado, desde el siglo XVIII, existe lo que se denomina “comonsensismo”.

Por lo tanto, una breve explicación del valor correcto de lo que se llama “sentido común”:

***El platonismo sobre el tema (35/38)***

Ya que estamos escribiendo este curso dentro de las premisas del platonismo, consideremos primero tres puntos.

***(1). El sentido común.***

No hay que confundir ‘sentido común’ con ‘sentido común’. --‘Común’ significa, aquí: “lo que es común a un mayor número de personas”. Común” significa aquí “lo que, en términos de pensamiento lógico, funciona correctamente”. Platón conoce este aspecto del hombre.

***(a) Cósmico***

Los fenómenos, que el universo nos ofrece para experimentar, muestran, según Platón, algo así como “anankè”, el destino inevitable. Nuestra mente, orientada al orden, no ve a través de una serie de datos, no encuentra ningún orden, ninguna eficacia en ellos. El ‘anankè’ se presenta como desordenado e ineficiente.

Pero los mismos fenómenos en el universo muestran, también, un segundo lado, el racional-objetivo. Se llama “nous” (intellectus, mente) o “logos” (ratio, “razón”).

En el universo, además del “anankè”, también actúa el “nous”. El “sentido común” se sitúa en el aspecto razonable-propio, “sensible” (no absurdo).

***(b) Humano***

El alma humana es, según Platón, una trinidad de facultades (partes, elementos,-- aspectos). Nota: Platón no quiere decir con esto que no haya un cuarto aspecto, por ejemplo. La enumeración no es pretenciosa. Pero es muy útil en la práctica, como se mostrará más adelante.

“El alma se compone de un gran animal primitivo y peligroso, de un león más pequeño y de un humano aún más pequeño”. (G.J. de Vries, *Plato's beeld van de mens* (La imagen del hombre de Platón), en: Tijdschr. v. Phil. 15 (1953): 3, 432).

Este diferencial (grande, menos grande, pequeño) se traduce también por:

(i) *El gran animal primitivo y peligroso*. “La parte codiciosa” (“epithumètikon”), es decir, las necesidades del animal para dormir, comer y beber, la vida sexual y la propiedad económica),

(ii) *El león menor*. “El orgulloso” (“thumoeides”) o el adinerado, es decir, las necesidades animales, aunque “más nobles”. de honor, que se manifiestan en el coraje y la conciencia de sí mismo, en la ira y el resentimiento (si es decepcionado),

(iii) *El hombre pequeño*. “La parte razonable” (“logistikon”), es decir, el sentido común en el hombre. El aspecto más elevado, el pensamiento francamente lógico, Platón lo llama “pequeño” (“el hombre pequeño”), en contraste con el gran animal primitivo y peligroso. y el león menor.

**En resumen:** Platón no se hacía ilusiones sobre la cantidad de sentido común en el hombre, tal como lo había conocido en Atenas y, por ejemplo, en Sicilia.

## (2). *La opinión pública.*

El sentido común no es, sin más, la opinión predominante.-- Platón tampoco se hacía ilusiones al respecto. Conoció a Sócrates de Atenas (-469/-399), su posterior gran maestro, desde su más temprana juventud.

Ahora bien, tras el restablecimiento de la “democracia” (tal y como funcionaba entonces, es decir, en decadencia), en -403, Sócrates, por iniciativa de Anutos (= Anytus), uno de los líderes del partido popular moderado, fue acusado ante los tribunales de “maldad”. En -399 el caso llegó ante un jurado, que lo condenó con una pequeña mayoría. Aunque se le dio la oportunidad de huir al extranjero, Sócrates eligió la muerte con la copa de regalo.

Esta injusticia con una figura tan elevada escandalizó a Platón y a los demás sokráticos. Con algunos de ellos huyó a la ciudad de Meara durante un tiempo.

Esto implica que Platón comprendió claramente la maleabilidad (“manipulabilidad”) de la opinión pública en una democracia en decadencia.

En segundo lugar, los sofistas (-450/-350), un grupo de “maestros de la sabiduría” que, por dinero, ofrecían educación, especularon precisamente con esta maleabilidad, a través de su retórica o la habilidad de influir en la opinión pública, si es necesario por medios bajos (éticamente inferiores). Lo que hizo que Platón, en ellos, viera al “hombre muy pequeño”.

El sentido común, en el sentido meliorativo, era por tanto, para Platon, muy diferente de dicha opinión pública.

### **(3). *Pensamiento de grupo (classthink).***

El sentido común, en la interpretación platónica, tampoco es pensamiento de grupo, objeto de la sociología, por ejemplo -- Era un aristócrata. Pero esto no le impidió afirmar que también el trabajador manual puede llevar una vida iluminada desde el mundo de las ideas (sobre el que se hablará más adelante), centro de un aspecto principal del platonismo.

En otras palabras: no sólo los maestros profesionales (“filosofía” en el sentido de especialista),--no sólo los “formados en general” (“vida filosófica” en el sentido generalista) tienen acceso, gracias al “nous” (espíritu) presente en todas las personas, en principio, al mundo de las ideas.

Por cierto: una vida profesional, como la del tendero o el tabernero, por ejemplo, no es, en sí misma, nada objetable: en la medida en que tales personas son “buenas” (participan de la idea más elevada, “el bien”), su vida profesional es “plausible” (G.J. de Vries, a.c.,432;435).

**Conclusión.**-- En la interpretación platónica, el sentido común es aquello que, en términos de sentido común, está presente en todos los seres humanos, al menos en principio, y que ellos, en el contexto de alguna comunidad (por ejemplo, una polis o ciudad-estado; por ejemplo, la oikoumenè, el mundo habitado entonces conocido), son capaces de manifestar.

Platón no niega que pueda haber grandes diferencias de opinión entre los pueblos (era demasiado viajero para eso) o, sobre todo, entre los individuos (esto se desprende claramente de todos sus diálogos): la “razón” o el “espíritu” que es fundamentalmente el mismo en todas las personas sigue siendo, para él, un hecho, a pesar de las contradicciones manifiestas.

**Nota** -- La neurología y la psiquiatría más recientes han descubierto que incluso en el:

(i) el neurótico / neurótica (el paciente nervioso),  
(ii) el psicópata / psicópata y  
(iii) el psicótico / psicópata (el enfermo del alma) la mente y posiblemente la mente lógicamente coherente permanecen activas, aunque en menor o mayor grado perturbadas.

Un ejemplo máximo de esto es la paranoia: un montón de delirios (sin mucho contacto con el mundo cotidiano), puestos juntos para formar una especie de “sistema cerrado”, traiciona el espíritu que está fundamentalmente presente en todas las personas.

Lo mismo ocurre con la etnología: Los primitivos piensan de forma realmente lógica, aunque a partir de sus propios axiomas o presupuestos.

Una buena parte de la pedagogía actual reconoce que los niños comparten “la mente común”. Pero, de nuevo, al igual que en el caso de los primitivos, en la mente del niño existen preconceptos propios, en parte diferentes de los de los adultos.

En otras palabras, en el niño, en el primitivo, en el paciente psiquiátrico, “la pequeña persona”, es decir, la mente primordialmente sana, que no puede ser enturbiada por nada, está siempre activa, en mayor o menor grado.

Nota: en términos estrictamente lógicos: los niños y los primitivos, los locos y el hombre normal tienen una misma lógica, que se basa en la colección (todos/algunos/sólo uno/no) y especialmente en el sistema (= sistema: todo/algunas partes/sólo una parte). Pero cada una de estas categorías aplica esta lógica única, idéntica y universal de manera diferente (entre otras cosas porque cada una de ellas tiene sus propios presupuestos (axiomata, lemmata)).

### **“el sentido común”**

El término proviene de Claude Buffier

**René Descartes** (1596/1650; fundador de la veta apriorística dentro del racionalismo ilustrado moderno) partió de ‘le sens intime’ (la mente individual): el sujeto o yo moderno se mira a sí mismo y al mundo exterior (incluyendo a sus semejantes) desde dentro (en una especie de introspección). Es el llamado método de “le sens intime” (el método de la conciencia individual). Descartes construye toda la ciencia profesional y toda la filosofía moderna-ilustrada sobre esta base ultra-pequeña, como una especie de superestructura.

**Claude Buffier** (1661/1737). Por el contrario, el jesuita Claude Buffier, en su *Traité des premières vérités* (Tratado de las primeras verdades), (1717), propone el método del sentido común: en lugar de “le sens intime” de Descartes, propone “le sens commun”, la razón en tanto que es común a todas las personas. El sentido común percibe intuitivamente que, además del propio interior (lado introspectivo), el mundo exterior con, en él, los seres humanos semejantes (lado extrospectivo) son igualmente reales y ciertos.

### **El sentido común** (Thomas Reid) (38/40)

David Hume (1711/1776; máxima figura de la tendencia experimentalista (“empirista”) dentro del racionalismo ilustrado moderno) quiso fundar una ciencia de la humanidad sobre una base puramente experimental (contra los escolásticos de la Edad Media y, sobre todo, contra el método cartesiano de “le sens intime”, que razonaba apriorísticamente).

(a) El joven Hume de veintitrés años publica, en 1739, *A Treatise on Human Nature* (Tratado sobre la naturaleza humana), (dos capítulos). Hume es -lo que se llama-, como Descartes, un mediador: llegamos a nuestro yo más profundo, a las cosas del mundo exterior, a nuestros semejantes, a sabiendas, no si no indirectamente, por medio de representaciones (de ahí el nombre de “Representacionismo”).

No es mi propio yo (como ser permanentemente existente), sino sólo una representación (‘idea’) de él a la que llego directamente. Así también al mundo exterior y al prójimo.

De esto Hume concluye un escepticismo radical: su certeza radical y científica son sólo las impresiones (representaciones) de los datos, no los datos mismos.

(b).1. Thomas Reid (1710/1796; conocido, entre otras cosas, por su *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (Una investigación sobre la mente humana según los principios del sentido común), (1764)) se sintió profundamente conmocionado por el escepticismo moderno-racional: las certezas de la vida que todos, salvo las mentes ilustradas, creían tener, parecían totalmente socavadas.

Como contramodelo, Reid diseña una filosofía del sentido común (también llamada “filosofía escocesa”), como base de una ciencia espiritual.

(b).2. El primer ejemplo de tal ciencia de la mente es el método experimental de Francis Bacon (1561/1626; *Novum organum scientiarum* (1620)), tal como fue elaborado en una física matemática (física matemática) por Isaac Newton (1642/1727; *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687)) y otros.

Reid observó que Newton, al razonar, partía de premisas, encontradas por la experiencia y el razonamiento inductivo (= de generalización) entre otros, para razonar a partir de ahí.

El segundo ejemplo: La geometría euclidiana. Euclides de Alejandría (-323/-283; *Elementos de geometría*) también partió de proposiciones, llamadas “axiomata” (postulados), para razonar a partir de ahí. Experimentando o razonando a priori (Newton, Euclides), se parte siempre de certezas intuitivamente concebidas, no probadas o como probadas o demostrables.

(b).3. Las humanidades, tal como las imaginó Reid, debían asemejarse a ese método.-- Aquí también hay premisas.

(i) Están las premisas de la lógica;-- por ejemplo, el hecho de que “dos más dos son cuatro”-- que el rojo difiere del azul. También están los preceptos de las matemáticas, inconfundibles.

Reid llama a ambas clases de certezas básicas certezas “necesarias”, postulados.

(ii) Pero también están los presupuestos no esenciales (accidentales, contingentes):

a. la realidad, inmediatamente captada (inmediatismo) de todo lo que se percibe claramente;

b.1. la realidad inmediatamente captada de todo lo que se recuerda, en cuanto claramente percibido (memoria);

b.2. la realidad inmediatamente captada del yo permanentemente existente, en la medida en que es indirectamente perceptible en nuestros estados internos (por ejemplo, “me siento sano”) o actos (“tomé esa decisión”) (conciencia del yo); -- hasta aquí Reid parece más bien cartesiano (le sens intime o el lado introspectivo).

c.1. Existe, extropectivamente, la realidad directamente susceptible de un mundo externo,-- lo que hace que nuestra mente, en efecto, sea una mente-en-el-mundo;

c.2. Además, existe, en medio de ese mundo, una multitud de semejantes, cuya “mente” es más o menos directamente susceptible en su comportamiento (alter ego, semejante a la humanidad). - De modo que emergemos, en la filosofía de la mente de Reid, como “mentes-con-otras-mentes-en-el-mundo”. En un mundo común, pues. Eso es muy diferente de la soledad ilustrada-racionalista de muchos “yoes”, encerrados en su vida interior y observando desde la distancia lo que parece ser o está fuera. Lo que debe llevar al escepticismo radical.

**Conclusión:** los postulados humanistas forman la segunda parte (contingente) del capítulo de postulados.

#### **(b).4. Metodológico.**

La geometría de Euclides procede deductivamente, partiendo de los axiomas (postulados).

La física matemática newtoniana trabaja de forma inductiva (= una forma de método reductivo), partiendo de sus propios postulados (en parte descubiertos por la experiencia).

Así pues, el conocimiento se basa en todos los casos en presupuestos, a partir de los cuales se concluye de forma deductiva o inductiva.

Pero, ¿dónde se sitúa la captación intuitiva de las propias proposiciones? Reid llama a esta capacidad “comon sense”, el sentido común. Nadie está privado de él: es común a todas las personas.

**Conclusión:** El pensamiento común es un pensamiento científico, pero por una vez no termina en el escepticismo, sino que se basa en las certezas de la vida.



**Nota:** Se puede comparar con seguridad la ciencia de la mente de Dilthey con la de Reid. Uno puede, de hecho, ver el método de Dilthey como una elaboración y precisión del método Commonsensista de Reid. Cfr. FCV 05f..

**Nota** -- Lo que de Vries, a.c.,434, llama “el discurso común” con Platón, se aclara en Luc Brisson, *Lettres de Platon*, París, 1986 (“*seule la septième est authentique*”) (sólo la séptima es auténtica”), y en Platon, *Der siebente Brief (An die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus)*, (La séptima carta (A los parientes y amigos de Dion en Siracusa), Calw, 1948, 35.

**1.** Platon, en ese passus, se resiste a que algunas de sus enseñanzas sean expresadas y/o publicadas en términos escolares. Porque: en ese caso el alumno corre el riesgo de aferrarse a la expresión puramente verbal,-- sin captar directamente y con el espíritu vivo la alta idea que está más o menos oscurecida en ella.

Para decirlo más claramente: el alumno podría -como un ordenador- reproducir el texto verbal con mucha exactitud, pero dejar pasar el sentido profundo (la idea) de forma descuidada, sin ser consciente de lo que realmente se dice y quiere decir.

**2.** El método correcto es “el sentido común”, “la pequeña persona” que hay en cada uno de nosotros: “Pero tanto las conversaciones repetidas (“diálogos”), precisamente sobre esos puntos de aprendizaje, como la convivencia íntima dan lugar, de repente, a esa idea en el alma. Como la luz que se enciende a partir de una chispa de fuego. Después, tal idea allana su propio camino” (*Der siebente Brief*, 35).

**Conclusión.**-- La similitud entre el “pequeño hombre” de Platón en todas las personas y el “Sentido Común” de Reid es sorprendente. Pero, aquí especialmente, buscamos a tientas la profunda diferencia:

(a) antes de Platón, en varias escuelas filosóficas griegas antiguas (por ejemplo, los paleopitagóricos), la ‘hetaireia’ era la escuela de pensamiento. Incluso Anaximandros de Mileto (-610/-545; segunda figura entre los paleomilesianos) fue llamado el ‘hetairos’, el asociado pensante, de su predecesor Tales de Mileto (-624/-545; el primer pensador científico de la Hélade la Antigüedad). La relación con alguien que piensa con uno era la base.

(b) Con el Nominalismo tardomedieval (pensemos en un Guillermo de Ockham (1300/1350)), se empieza a pensar de forma individual-subjetiva. El hecho de que Descartes tome “le sens intime” como punto de partida es una extensión de esto.

Precisamente contra esto se rebelan un Buffier (le sens commun) y un Reid (el sentido común): quieren salir de la carcasa estrecha y asfixiante del “sujeto” moderno (el yo con su mundo interior, a través del cual observa todo, a distancia).

**Por cierto:** los fenomenólogos (al menos en parte) y, sobre todo, los existencialistas han adoptado una postura muy similar a la del pensamiento ilustrado-racionalista, por lo que los comensalistas ponen tanto énfasis en un mundo externo, en los semejantes, como fuerzas reales e inmediatamente dadas. Algo que Platon necesitaba mucho menos.

### ***El tipo de pensamiento precientífico. (42/48)***

Una aplicación de “la pequeña persona” en cada uno de nosotros, del sentido común, es la perspicacia que pueden demostrar las personas sin formación científica.

El sentido común -hay que repetirlo- no es un tipo de pensamiento no científico o anticientífico. Todo lo contrario. Pero tiene en cuenta el lado más débil del elitismo científico, que parece hablar e imponerse como si sólo los especialistas en el campo de la ciencia poseyeran el verdadero conocimiento, como si tuvieran una especie de monopolio de la verdadera perspicacia. Como una élite.

### ***Modelo psicológico. (42/43)***

Tomamos el ejemplo del Dr. Noël Lamare, *De passionele jaloezie* (Los celos apasionados), Kapellen - Amberes, s.d.,157. Este libro es una traducción (a veces irritantemente mala) de una obra francesa sobre la envidia patológica y paranoica, en todas sus formas.

La página 157 habla de una mujer casada que, dentro de la estrecha camisa de fuerza de la vida matrimonial tradicional, crea situaciones extremadamente dolorosas.-- Analizamos.

#### ***(1).-- La tesis.***

El Dr. Lamare -un poco en la línea del Psicoanálisis- postula que los “celosos” (hombres, mujeres) - “celosos” en el sentido de “envidiosos mórbidos”- son en realidad, en sus tensiones y objetivos inconscientes, homófilos (lesbianas) disfrazados, no conscientes de sí mismos.

#### ***(2).-- El argumento.***

El lenguaje de la mujer en cuestión dice lo siguiente: “Todas las mujeres que mi marido encuentra, a lo largo del camino, él ‘devora con los ojos’. Muestra ‘verdaderas tendencias a la ruptura’.

Pero su forma de decir (‘estilo’) tiene un peculiar ‘énfasis’, ‘tonalidad’: detrás de esta desaprobación moralizante hay ‘algo’ oculto (un factor; en lenguaje platónico: un ‘stoicheion’, elemento explicativo).

Ese “algo” (i) sí determina su discurso, (ii) pero no se menciona explícitamente en el texto de sus palabras (al contrario, está “suprimido”, -- en lenguaje psicoanalítico: “reprimido” (inconscientemente) o “reprimido” (conscientemente)). En el lenguaje tradicional: “no quiere saber ese ‘algo’”.

**(2).a.-- El sentido común**

Un día, el marido en cuestión dice: “Después de todo” -no sin ironía- “soy, a los ojos de mi mujer, una especie de mujeriego”. Pero, mientras tanto, el que -de los dos- más se interesa por las mujeres, --el que (en otras palabras) ‘engaña’ al otro (al menos moralmente hablando), es, en primer lugar, mi propia esposa”. Por el término “moralmente” se entiende “interiormente”.

**(2).b.-- El entendimiento científico.**

“Por muy poco iniciado que estuviera el hombre en la psicología profunda, había encontrado sin embargo -casi en solitario- la explicación de este extraño comportamiento de su mujer”. Así, literalmente, “el doctor Lamare.

(i) Le había llamado la atención, durante sus contactos, que la esposa albergaba un desprecio extremo, incluso un odio sin límites, hacia las esposas de su propio sexo.

(ii) Según él, es así: mientras ve a su marido “espíar”, es en realidad ella misma -por su identificación con él (“transferencia”)- quien “espía” a sus compañeras sexuales, las mujeres, con sus ojos. Ocurre que ella, en el camino, por ejemplo, vuelve a esas mujeres, las toma brutalmente con la mirada y las mira de cerca, se acerca a ellas inquisitivamente o, a veces, sigue ella misma sus pasos.

Pero no se da cuenta de ello, lo reprime. Es como una lesbiana que, celosa de su marido porque éste puede, con todo honor, acercarse a las mujeres, mirarlas, admirarlas, se alegra de que él cometa “ese pecado” porque así puede ocuparse de él.

(iii) Vean -dice Lamare- a esas señoras celosas en la buena estación y en los lugares de verano, cuando sus compañeros sexuales se pasean medio o tres cuartos desnudos: su comportamiento es ‘muy peculiar’ (quiere decir: la tendencia inconscientemente lesbiana y la atención por los compañeros sexuales fluye así.

**Conclusión.--** Sin ser un psicólogo, neurólogo o psiquiatra profesional, ese hombre era un verdadero experto en personas.

### **Modelo sociológico.** (44/45)

Andrei Amalrik, Rasputín, París, 1982, 190, nos ofrece un modelo de comprensión social.

### **Rasputín**

Grigori Novykh (1872/1916; apodo: Rasputín) no es un verdadero “monje” (monje en la ortodoxia rusa); era un “starlet” (individuo hecho a sí mismo, con aparentes dones; si se quiere: un carismático).

**a.** Era un sanador: detuvo la hemorragia del zarjevich, que sufría una hemorragia. Lo que, por supuesto, le causó no poca envidia.

**b.** Pero a veces ejercía, entre otros, en la corte del zar ruso, una influencia política decisiva.

En 1916 fue asesinado -de forma espantosa- por dos familiares del zar y un representante del pueblo.

**En conclusión:** Rasputín tenía grandes dotes, pero era analfabeto y tenía molestas debilidades. E.D. Chermensky (historiador soviético), por ejemplo, lo califica de “inculto” y, por lo tanto, “políticamente incompetente”. Algo con lo que Amalrik no está de acuerdo fácilmente. Analizamos.

**(1) La tesis de Amalrik.--** “Como persona que no ha realizado ningún curso formal de estudios, rechazo la plana opinión mandarina de Chermensky”.

### **(2) El argumento de Amalrik.**

**(I) La prueba inductiva.--** Muestras -- preferiblemente muchas -- de la historia cultural suelen demostrar que:

1/ los autodidactas incultos o semicultos

2/ surgieron de los estratos más bajos de la sociedad,

Algunos emperadores bizantinos, por ejemplo, comenzaron como simples soldados. (Nota: ¿quién no piensa en el cabo Adolf Hitler?) - Incluso Nikita Khrushchev (1894/1971; Primer Secretario del Partido Comunista): sus torpes discursos despertaron la risa general, pero -al menos en los primeros años de su política- consiguió salvar a la Unión Soviética de una situación peligrosa.

### **(II) Definición aproximada.**

1./ A Amalrik le ocurrió - “como a todo el mundo” (dice) - recibir de simples campesinos rusos consejos que tenían más sentido que los de expertos sobrecargados de diplomas. La “utilidad” es, a los ojos de Amalrik, un elemento decisivo de la definición.

2./ “La inteligencia innata y la habilidad práctica permiten a menudo dominar problemas complicados. El “sentido común”, aquí en forma de inteligencia innata y sentido práctico, es la raíz (segundo elemento de definición).

**(III) La aplicación social.**

(a) Según Amalrik, por ejemplo, la política es tal que :

a/ de hecho todo político es un autodidacta (se aprende poco de política en los libros)

y

b/ la captación directa de la esencia de los problemas es el único método factible.

De una vez, sabemos con mayor precisión lo que significa el “sentido”, siendo capaces de analizar una situación política compleja de tal manera que se pueda ver su forma esencial, reducida a su núcleo.

“Esto, mientras que un análisis que utiliza las llamadas ‘herramientas comunes’ cuenta los árboles sin darse cuenta de que estos árboles conforman un bosque”. Así, literalmente, Amalrik.

En otras palabras: los especialistas se pierden en un número tan grande de detalles (“árboles”) que dejan de ver la totalidad (“bosque”) en la que se encuentran. Y esta totalidad se reduce a su núcleo esencial.

(b) El ejemplo de Rasputín.-- La amplia información de Rasputín (base de amplitud de miras) fue adquirida gracias a un método: gracias a su vida, pudo hacer un recorrido por toda la sociedad rusa,-desde la chusma de la sociedad (los parias) hasta la élite de la nobleza, conoció prácticamente todos los estratos por haber vivido en ellos.

*En consecuencia*, su visión, sociológicamente hablando, era más rica que la del campesino que nunca salía de su aldea, o la del oficial confinado en el estrecho horizonte de su regimiento, o la del comerciante, el industrial, el terrateniente o el funcionario, cada uno de los cuales vivía confinado en su estrecho círculo y cuyos puntos de vista sólo eran válidos para el limitado horizonte de éste.

*Conclusión*-- “Esa inteligencia de Rasputín fue, por tanto, advertida por casi todos, amigos o enemigos, que llegaron a conocerlo”. Así, literalmente, Amalrik.

***Immanuel Kant***

I. Kant (1724/1804; máxima figura del racionalismo ilustrado alemán).-- En sus Prolegómenos (1783) se muestra la mente ilustrada: es, en efecto, “eine grosze Gabe des Himmels” poseer un intelecto humano imperturbable. Pero hay que demostrarlo con hechos. Invocar el “sentido común” como argumento es convertirlo en una especie de oráculo incuestionable. El auténtico filosofar exige “eine kritische Vernunft”.

Uno ve la sospecha y, también, la mala interpretación de, por ejemplo, Reid.

Al fin y al cabo, para Buffier y Reid, se trata de un conjunto de presupuestos que cada uno hace, a su manera, y que surgen del sentido común.

Kant hace una pretensión (por otra parte ridícula) de esto. También Kant, con su “espíritu crítico”, parte de presupuestos -a veces muy poco probados-. Su crítica despreciativa del sentido común lo oculta, de manera acrítica. Porque, si algo es “crítico”, es la aguda constatación de que todos, crítica o ingenuamente, partimos de una fuente de presupuestos.

***Una defensa del sentido común*** (George Edward Moore). (46/48).

(a). G.E. Moore (1873/1958) se sitúa en la Filosofía Analítica (que también se llama: ‘Filosofía Lingüística’, ‘Filosofía Analítica del Lenguaje’, ‘Análisis Filosófico’). El nombre y lo indicado por un nombre (lo nombrado) son centrales en ella. Se destacan en el análisis de los conceptos (términos), los juicios (proposiciones) y los razonamientos. A veces en elaboraciones muy detalladas.

El primer periodo de la filosofía analítica del lenguaje se inicia en torno a 1900, con dos figuras principales, G.E. Moore y Bertrand Russell (1872/1970; Atomismo Lógico).

***Muestra de la biblia:***

-- G. Nuchelmans, *Overzicht van de Analytische wijsbegeerte*, (Estudio de la filosofía analítica), Utr./Antw., 1969 (sobre Moore: oc., 62/79);

-- id., *Proeven van Analytisch filosoferen*, (Ensayos de filosofar analítico), Hilversum/Amsterdam, 1967;

-- Louis Vax, *L’empirisme logique (De Bertrand Russell à Nelson Goodman)*, (El empirismo lógico (De Bertrand Russell a Nelson Goodman)), París, 1970.

(b). *A Defense of Common Sense* (Una defensa del sentido común) apareció en: Contemporary British Philosophy, Londres, 1925.

¿Cómo analizar las proposiciones (preposiciones) del Sentido Común, de las que sabemos clara e inequívocamente que son verdaderas, mediante el análisis lógico del lenguaje? Esta es quizás la principal preocupación de Moore.

***El análisis de un lenguaje filosófico.***

(a) Es un hecho que muchos filósofos utilizan un lenguaje, que a veces se desvía fuertemente del uso normal del lenguaje (la propia terminología especializada). Esto hace que el lenguaje sea a veces muy oscuro y “técnico”. Dificultades de comprensión, por tanto.

(b) Es un hecho que muchos pensadores sostienen proposiciones (y parten de supuestos), que parecen estar en conflicto con el sentido común: por ejemplo, que no hay cosas materiales en un mundo independiente de la conciencia; que cada uno de nosotros no sabe (con absoluta certeza) si el “alter ego” (el otro yo, el prójimo) tiene el mismo tipo de experiencia (interna) que nosotros; que el “tiempo” y el “espacio” no

existen; que cuando se trata de datos establecidos empíricamente, nunca podemos adquirir una certeza real. De nuevo: dificultad de comprensión.

La pregunta apremiante de Moore: ¿mediante qué tipo de análisis (del lenguaje y de las realidades correspondientes a ese lenguaje) podemos poner a prueba tanto el uso del lenguaje como las proposiciones de tales filósofos?

***El método comparativo.***

Podemos, sin duda, comparar el lenguaje y las afirmaciones del filósofo (como se ha señalado anteriormente) y las del hombre y la mujer corrientes, representantes del pensamiento precientífico y preguerra. ¿Qué es lo que le llama la atención a uno?

(a) Por regla general, los conceptos de juicio y razonamiento (las operaciones lógicas) de la gente corriente, no de élite, se expresan en el lenguaje generalmente inteligible de la vida cotidiana.

(b) En muchos casos, las suposiciones del hombre común son irrefutablemente ciertas: por ejemplo

- Que existen, efectivamente, cosas materiales, independientes de nuestra conciencia (es decir, la mente común no es consciente);

- Que, diariamente, en contacto directo vivido con mis semejantes, puedo constatar que su vida psíquica es similar a la mía (nada de solipsismo, nada de individualismo subjetivista);

- que, efectivamente, vivo en el tiempo y en el espacio (ayer estaba en Amberes, hoy estoy en Herentals, mañana en Bruselas) (nada de Hiperespiritualismo)

- que respecto a algún hecho empírico (por ejemplo, si mi hijo va bien en la escuela), puedo efectivamente, en varias ocasiones, estar absolutamente seguro (nada de escepticismo humano).

***Conclusión.*** - Moore señala, entre otras cosas, contradicciones internas: un pensador (posiblemente inspirado en las ideas orientales) negará la existencia del “tiempo” (la vida encerrada en el tiempo) y, al mismo tiempo que lo explica, tendrá en cuenta ese mismo tiempo (al comenzar, continuar y terminar, por ejemplo).

El resultado de Moore:

(i) aunque no todas las afirmaciones del hombre común (evidentemente sólo un tipo de “hombrecillo” de Platón y la fuente de postulados de Buffier y Reid) son incuestionablemente verdaderas,

(ii) sin embargo, son, en muchos casos, más sólidas que las proposiciones, a veces muy paradójicas y extravagantes, de algunos filósofos.

En otras palabras, no todas, algunas afirmaciones de la gente común son verdaderas. Esto, mientras que una serie de afirmaciones filosóficas y especializadas son falsas.

Por lo tanto, Moore defiende la buena ley

(a) del lenguaje ordinario y

(b) de los presupuestos del tipo humano ordinario (llamado sentido común, pero que en realidad representa sólo un tipo del mismo) también en las discusiones puramente técnico-filosóficas.

“No se trata de que estas convicciones (y el lenguaje en el que se expresan) queden sin respuesta frente a los primeros razonamientos filosóficos. Por el contrario, existe un núcleo duro de tales convicciones contra el que ningún razonamiento filosófico puede resistir”. (G. Nuchelmans, *Overzicht v. d. Analytische Wijsbegeerte*, (Estudio de la filosofía analítica, 68). Así es como Nuchelmans resume la posición de Moore.

Como Françoise Armengaud, G.E. Moore, en: D. Huisman, dir., *Dictionnaire des philosophes*, París, 1984, 1859, dice El término “sentido común”, en la jerga de Moore, significa:

- (i) no un conjunto de creencias y prejuicios populares,
- (ii) ni la opinión ortodoxa (autorizada) de la mayoría,
- (iii) tampoco un tesoro de opiniones universales e innatas.

En otras palabras, indica las percepciones inherentes a los no especialistas. Pero nótese: en la perspectiva de Platón (la razón común, el “hombrecito” que hay en cada ser humano), en la perspectiva de Buffier y Reid (fuente de premisas), “sentido común” significa otra cosa, a saber, lo que es sólido entre las opiniones de la gente común.

O en otras palabras: el sentido común no es monopolio de los especialistas; la gente corriente también posee (parte del) sentido común.

**Sabiduría.** Como sabemos, en las civilizaciones antiguas el término “sabiduría” significaba una visión válida.

Con el tiempo, se convirtió en el término utilizado para designar la “educación general” y la “filosofía especializada”. La sabiduría se diferenciaba de la politeia (polumatheia, polumathia) y de las dos acepciones posteriores mencionadas.

Todavía decimos, por ejemplo, “Esa mujer tiene mucha sabiduría”. O: “Ese hombre poseía mucha sabiduría”.

En efecto, el término “sabiduría” abarca un conocimiento que surge de la vida, no una educación general o una especialización. El sentido común, en su sentido propio, es el portador de la sabiduría.



## **Capítulo 1. El método dialéctico de Platón. (49 /69)**

### **Introducción.**

#### **Muestra de la biblia:**

- E. W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde*, (La filosofía de las matemáticas), Antw./Nijmegen, 1944, 32s;
- Albert Gödeckemeyer, *Platon*, Munich, 1922, 56/63;
- E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de Antieke filosofie*, Historia concisa de la filosofía antigua, Amberes, 1967, 103v;
- O. Willmann, *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit*, (Historia del idealismo, III (El idealismo de la era moderna,)), Braunschweig, 1907, 48ss.

(A). Como dice y muestra E. De Strycker, o.c., 92, el platonismo no es un “sistema cerrado”, como se puede encontrar sobre todo con los pensadores modernos ilustrados-racionalistas. Para Platón -como para los pitagóricos- la filosofía es ‘philo-sophia’, la búsqueda de la sabiduría (percepciones válidas), en la medida en que esto es posible para un ser humano en esta tierra. “Siempre está en camino y no puede cometer peor error que pensar que ha llegado al punto final, aunque sea en una cuestión muy limitada”. (E. De Strycker, O.c., 92).

Esto es lo que llamamos “el método inductivo”, que aprende sobre la realidad global (el ser) mediante el muestreo. “El sistema -en la medida en que puede hablarse de sistema- es, pues, esencialmente inacabado y consiste en una serie de líneas convergentes, dirigidas a un único punto, que se encuentra fuera de nuestro campo de visión”. (Ibid.).

(B). Aunque en las obras de Platón (diálogos) hay muchas partes que son “informales” (razonamientos no comprometidos), de todo lo que nos dejó surge con fuerza un método: el método dialéctico.

#### **Característica general.**

¿Quiénes pueden ser llamados, en un sentido estrictamente platónico (pues el término “dialéctico” tiene más de un significado), “dialéctico(s)”?

(1) El(los) dialéctico(s) piensa(n) -- en primer lugar -- para sí mismo(s) e investiga(n) para sí mismo(s), -- con el objetivo de la formación de su propia alma inmortal -- pero lo hace -- en segundo lugar -- en “compañerismo íntimo”: en amistad (con los antiguos pitagóricos y platónicos la amistad era “sagrada”), preocupado por la formación del alma (“psuch.agogia”) de su semejante, que se convierte así en “hetairos”, compañero pensante/socio pensante. Esto toma la forma de diálogo (conversación).

Pero esta consulta mutua sobre la verdad, se rige por un método:

- (1) las definiciones y
- (2) la conexión “premisa/inferencia (proposición derivada) son habituales en el curso de la conversación.

En otras palabras: el sesgo lógico es decisivo.

(2) El dialéctico se contrapone al retórico (maestro de la elocuencia) y al sofista (el pensador que utiliza la elocuencia).

El retórico, el sofista, busca ante todo convencerse de una u otra proposición. Sobre todo, busca persuadir a sus semejantes, amigos o enemigos, mediante la palabra escrita o hablada. Ve en la palabra un poder que tiene un efecto convincente. El retórico y el sofista buscan ejercer este poder de la palabra -si consiste en un razonamiento lógicamente válido o inválido, es de importancia secundaria- principalmente sobre la audiencia (en la asamblea pública, en la corte, en una sala de discusión).

La decadente democracia griega (especialmente ateniense y siciliana) era un terreno de ensueño para los retóricos y sofistas.

A ese tipo de pensamiento Platón era más bien hostil. El alma inmortal y su formación, los valores superiores, el círculo de discusión más bien pequeño, le pesaban demasiado. Continuó con su “retórica” (elocuencia y habilidad): en -387/386 compró un terreno y fundó la Akadèmeia, la Academia, una escuela de dialéctica.

### ***Más información.***

Siguiendo especialmente a los matemáticos de su tiempo (sobre todo en los círculos pitagóricos), Platón concedió gran importancia a los métodos diuréticos e hipotéticos.-- Explicaremos.

#### ***(A).-- El método dietético. (50/51)***

Los conceptos eran centrales -- desde Sócrates. Diairesis’, divisio, división, significa la separación de un todo en sus partes, de una colección en sus elementos.

Los conceptos pueden ser ordenados entre sí (método comparativo): se parte del ‘genos’ (género, género) -por ejemplo, el concepto animal- para dividirlo en subconceptos, como por ejemplo, caballo, perro. En la multitud de “caballo, perro, gato” el género (concepto total) aporta unidad. Los resume en alguna parte.

La definición puede derivarse de esto: “Un caballo es un animal que posee (características bien definidas), (que lo distinguen de otros animales y del resto del cosmos)”. Se ve en él el género (conjunto universal) y la especie (subconjunto).

**Note** -- One may compare this diairetic (= diiretic) method with what FCV 27f. Typology. Platon developed this method especially in the Faidros, the Sophist and the Politikè.

Of course, one can also proceed in the opposite direction: the synoptic method.

Creatures such as a horse, a dog or a cat can be summarized ('synopsis') in the term 'animal'. In this way one situates (partial) concepts in a (total) concept.

It should be noted that people who define their concepts in this way, both for themselves and, even more so, in a conversation or discussion (eristics), create clarity for the interlocutor ('fellow thinker'). Which makes many useless words and phrases superfluous,-- even today.

**(B).-- The hypothetical (lemmatic-analytical) method. (51/69)**

Once the concepts are well defined, one is able to formulate clear judgements (propositions, derived propositions).-- This theme Platon developed especially in State vi/vii.

**(B).1.-- The hypothetical method in mathematics at that time. (51/54)**

Hypothesis' is a judgment (proposition, assertion) that is put forward - without proof, without justification. It is the name for our 'premise'.

A proposition can be derived from a premise (= 'synthesis'), as was done in mathematics at the time. Or also: the other way round, from a proposition (to be found) the hypothesis (proposition) can be derived (= 'analysis').

**(i) The 'sunthesis**

The mathematicians of the time postulated "archai" (principia, "principles") or "stoicheia" (elementa, elements). These were unproven propositions, which were held to be irreducible and obviously useful in mathematical reasoning.

"Those concerned with geometry and arithmetic start from premises. For example, the even and odd, the figures, the three types of angles, - as well as what corresponds to them, according to the work of investigation.

Because they presuppose such things - as if they knew them with certainty - they attach no value to justifying them, either to themselves or to others: "It is obvious to everyone". Thus, literally, Platon in State 510c.

En otras palabras, el hecho de que Platón “no encuentra estas proposiciones tan obvias” ya se refleja en este texto.

**(i) Bis: La prueba del absurdo (*‘reductio ad absurdum’*).**

Aristóteles llama a esto ‘apagogè’ (prueba apagógica).

La estructura de esta ‘sunthesis’ o deducción (a partir de proposiciones) es la siguiente: si se parte de la proposición, se llega a la proposición contradictoria (contradictorio). Que es, por tanto, no rimada, ‘incongruente’. De ahí el nombre.

D. Nauta, *Logica en model*, (Lógica y modelo), Bussum, 1970,27s. dice que los matemáticos pitagóricos conocían la prueba del absurdo: “El logro más hermoso de los pitagóricos es que demostraron que es imposible encontrar un modelo racional (una fracción) para la raíz cuadrada del número 2 (raíz 2). Es decir: para el número cuyo cuadrado es 2. (...). El más bello ejemplo de una “prueba del absurdo” de la Antigüedad.

En una prueba desde el absurdo, se supone que “existe” un contramodelo, es decir, un ejemplo o “instancia” que satisface las particularidades del problema, pero no la demanda (lo que hay que demostrar).

A continuación, se demuestra sistemáticamente que dicho contramodelo no puede existir, porque conduce a una incongruencia o contradicción (otros términos son “contradicción” y “paradoja”). Se demuestra entonces que todo objeto, que satisface los datos, debe satisfacer también la demanda”. (O.c., 27/28).

**Conclusión.**-- La síntesis o deducción simple (a partir de axiomas y proposiciones) es la construcción de un sistema lógico, como por ejemplo la posterior geometría euclidiana (FCV 39).

**(ii) La “analysis”.**

Se trata de un movimiento de pensamiento hacia atrás (donde la sunthesis es un movimiento de pensamiento hacia adelante): en lugar de deducir de las proposiciones (construcción deductiva) se busca de estas mismas proposiciones los ‘archai’ (principios, que las rigen) o ‘stoicheia’ (elementos, que las rigen o explican). “¿Qué presupone el concepto de ‘número par o impar?’” ¿En qué condiciones es posible (concebible) una figura geométrica? “¿Qué presupuestos rigen los tres tipos de ángulos?”

Mientras que la deducción hacia delante (construcción) parte de las premisas, la “deducción” hacia atrás busca las premisas de las premisas. Se trata de la investigación básica. -En este caso, por ejemplo, se buscan los fundamentos de las matemáticas o de otra ciencia positiva. Esta es la forma analítica de pensar: se “analiza” una (proposición) por sus condiciones de posibilidad -- por sus “principios” o “elementos”.

**Conclusión.** Resumido esquemáticamente:

(a) síntesis o construcción axiomática-deductiva: “si (proposición), entonces inferencia”.

(b) analisis o investigación básica: “si proposición, entonces proposición”. El primer tren de pensamiento es progresivo, el segundo regresivo.

**Nota:** el método leamático-analítico. (53/54)

**Muestra de la biblia...:**

-- O. Willmann, *Abrisz der Philosophie (Philosophische Propädeutik)*, (Abrisz de la filosofía, (Propedéutica filosófica, Viena, 1959-5, 137;

-- id., *Geschichte des Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 48ss (Das Prinzip der Analysis). Uno de los métodos más fructíferos de la matemática moderna, el principio del análisis, es de origen antiguo y platónico. “De Platón se dice: “Puso por primera vez el estudio por ‘analysis’ a disposición del tesiano Leodamas”. (Diógenes Laërtios 3:24)”. (O. Willmann, *Gesch.*, 48).

(i).-- El punto de partida es la dualidad (sistémica, par de opuestos) ‘dado/solicitado (buscado)’, como es conocido por todos los matemáticos, entre otros. O, en griego antiguo, ‘faneron/ afanes’ (visible/invisible; inmediatamente dado/no inmediatamente dado).

(ii).-- Lo solicitado (= desconocido) se trata, en un lema, premisa (hipótesis), como si fuera lo dado (es decir, como si fuera un conocido).

Se trata como si fuera una ‘caja negra’ (el contenido real del conocimiento permanece desconocido).

A partir de ahí, se extraen conclusiones “deductivas”, en un análisis de las implicaciones (presupuestos).

O. Willmann, *Abrisz*, 137, dice con razón que el nombre sería mucho mejor “método leamático-analítico”.

O. Willmann, *Abrisz*, 137, dice: “De este tipo son las soluciones de problemas que comienzan con la frase: ‘Suponiendo que el problema se resolviera (etc.)’.

Todo el álgebra se basa en este método: la cantidad desconocida (requerida) se introduce, lemmáticamente, como la cantidad ‘x’; inmediatamente se formula la ecuación (en la que se introduce) para que, por hipótesis, se realicen operaciones con la incógnita, como si fuera una conocida (dada)”.

O. Willmann, *Gesch.*, 48, da el siguiente modelo.-- El problema dice: “La suma de  $7 +$  un número (desconocido) es  $19$  (= el dado). Pregunta: ¿cuál es ese número?”

**Nota.**-- Donde los matemáticos medievales hablaban de “res” (la incógnita), François Viète (1540/1603; fundador del cálculo de letras) -- también llamado Viëta -- y René Descartes (1596/1650) introdujeron las letras (Descartes : “x”).

En efecto: en lugar de trabajar con números (por ejemplo, “ $7 + 12 = 19$ ”), Viète trabajó, por primera vez, con letras: “ $a + b = c$ ”.

¿Qué progresos se han hecho con esto? El progreso matemático consiste en que --al introducir las letras como lemmata, hipótesis, presupuestos (“suponiendo que el número solicitado fuera ‘b’”) (lo que es un análisis)-- la sunthesis (operación deductiva) se hace posible: “ $7 + b = 19$ ”.

El progreso matemático, además, reside en el hecho de que un valor numérico universal o privado (aquí:  $b$ ) adquiere el carácter operativo de los números singulares.

Más claramente: al introducir  $b$ ,  $b$  adquiere la operatividad del  $12$ .-- Pero la operatividad (carácter operativo) es sunthesis, construcción deductiva,-- posibilitada por el análisis, presuposición de una condición de posibilidad (el lema ‘ $b$ ’ en lugar de ‘un número ( $12$ )’).

En resumen: al introducir ‘ $b$ ’, se pretende que ‘un número (desconocido)’ ya era conocido. Pero es precisamente esto lo que hace posible la aritmética.

### **(B).2.-- El método hipotético en la dialéctica platónica.**

Platón lo aplica en sus diálogos.

#### **(i) La sunthesis platónica (deducción) (54/57)**

En su *Politeia I* Platón analiza “deductivamente” (sintéticamente) una afirmación de Kefalos (Céfalo), que daba como definición de justicia (= comportamiento moral) “Decir siempre la verdad y dar (devolver) siempre lo que se debe”.

Lo que llama la atención de la definición de Kefalos es su generalidad (universalidad), expresada por el adverbio “siempre”: todos los casos de decir la verdad y dar (derecho) lo que es debido (derecho) son “justicia” (aquí en el sentido muy amplio de “acción consciente”).

**Extracto.**

Josiah Royce, *Principles of Logic* (Principios de Lógica, New York, 1912-1, 1961, 12, explica.

(a) La definición -en la doctrina platónica del método- se rige por un conjunto de casos particulares (singulares y privados) (en este caso: decir la verdad, hacer justicia), en los que el concepto (aquí: justicia) es aplicable y definible.

(b) Pero los ejemplos (aplicaciones, modelos aplicativos) por sí mismos no constituyen una definición (esencia, modelo regulativo o “regla”).

Por ejemplo, al enumerar nada más que los diferentes casos de arcilla (aplicación), no aprendemos todavía qué es la arcilla misma (‘regla’).

Para ello es necesario:

(i) en términos generales, captar lo que es común a todos estos casos separados de arcilla (propiedad común).-- Pero así es también si queremos definir el concepto de ‘conocimiento’ o los conceptos de ‘rectitud’, ‘virtud’ (= comportamiento invariablemente consciente). Pues una definición apunta a la esencia, a lo que Platón llama “la idea”, es decir, a la forma de ser de la que los casos enumerados son ejemplos.

Aquí el caso es el siguiente

a. decir siempre la verdad y hacer siempre justicia

b. es la idea general ‘justicia’, al menos en la interpretación de Kefalo.

Pero mira lo que hace Platon. Pone a prueba la definición por el método apagógico (prueba del absurdo).

(a) Supongamos que esta definición es correcta, ¿qué será deducible (synthesis) de ella? Al suponer que es correcta, Platón aplica el método leimático.

“Supongamos que un amigo, de buen humor, le confía unas armas. Más tarde, habiéndose vuelto loco, te pide que se las devuelvas. Supongamos: se las devuelves (le das lo que le corresponde).

Nadie dirá que, en esa “hipótesis”, estás actuando “rectamente” y que, por tanto, tienes el deber de devolver las armas a un demente”.

(b) Platón, asistiendo a Kefalos (provisionalmente, metódicamente), razona (= sunthesis, deducción). ¿Con qué se encuentra? Lo contrario de lo que Kefalos, de hecho, quería decir: la aplicación poco sutil de la definición conduce a la negación de la misma.

***Explicación.***

Royce, O.c.,12, escribe:

(i) Una definición, (a) partiendo de los casos singulares o privados, (b) expresa en términos universales.

Pero debe, además, ser probada. Esto se hace aplicándola a nuevos y diferentes ejemplos. Esto, con la intención expresa de detectar sus defectos (falsación).

Porque una formulación verdaderamente universal de un concepto

(a) debe ser verificable en todos los casos cubiertos por ella (regla;-- inclusión) y

(b) debe ser falsable en todos los casos que quedan fuera de ella (excepciones;-- exclusión) (FCV 27s.: tipo) (FCV 51: método diairético). Así se sabe si la definición es mucho o poco.

Mira: lo que Platón, sin decirlo, observa en la definición de Kefalos, es que, cuando alguien da (devuelve) armas a un demente, se convierte, en principio, en cómplice del abuso de esas armas. Como resultado, él/ella no da a terceros, las víctimas, aquello a lo que tienen derecho (por ejemplo, un cuerpo sin lesiones, la vida) (en contradicción con la definición). En otras palabras: aquí surge la idea de “complicidad en el mal ajeno”.

***Explicación.***

Royce, ibídem, lo expresa así:-- La comprobación de las definiciones está particularmente bien servida por la constatación de que ningún concepto general (latín: universale) existe aisladamente.

Aquí surge uno de los principales rasgos del platonismo: los universales forman un sistema. Los datos singulares o privados pueden, superficialmente, parecer inconexos. En realidad, son miembros de una coherencia abarcadora.

E. De Strycker, *Concise History*, (Historia Concisa), 98, lo dice así:

(i) Platón llama a la interrelación ‘koinonia’ (communio, comunidad): ‘tres’ muestra ‘koinonia’ con ‘número impar’; ‘nieve’ con ‘frío invernal’.

(ii) Este entrelazamiento hace de los conceptos un sistema ordenado y coherente. Los neoplatónicos posteriores (-50/+600) llamaron a este sistema “kosmos noètos” (mundus intelligibilis, mundo pensante).



Nótese que la idea de “lo único” (= lo bueno, es decir, lo completamente valioso) es la base unificadora (premisa, “elemento”) de ese sistema.

Aquí esto es evidente: “hacer siempre justicia” va, en algunos casos, en tándem (‘koinonia’) con “complicidad en el mal ajeno”. Este sentido de coherencia (‘Gestalten’) es típicamente platónico.

### ***Conclusión.***

Aquí ya aparece la similitud y la diferencia con el ‘método hipotético’ puramente matemático:

(i) los matemáticos los aplican a los entes matemáticos (matemática del espacio y matemática del número);

(ii) Platón los aplica a la vida: la filosofía -en la interpretación de Platón- tiene que ver con la vida. Busca respuestas, que están objetivamente fundadas (justificadas), pero, por tanto, no dejan de tener que ver con la vida y, por tanto, implican una decisión o elección. Sólo cuando una elección es hecha por personas vivas, se pone de manifiesto lo que contiene precisamente, a qué conclusiones conduce.

Cfr. E. De Strycker, *Beknopte gesch.*, 90.-La lógica directa de los matemáticos, sí, pero aplicada a situaciones vitales o de la vida,--como por ejemplo la entrega de armas a un loco.

### ***(ii) La analisis platónica (investigación fundacional) (57/69).***

Un pequeño ejemplo: analizar el ‘logos’ (aquí: juicio) “La virtud es enseñable” en sus premisas es buscar un ‘archè’, un principio, que rige esa frase, o un ‘stoicheion’, un elemento, que hace que ese enunciado tenga sentido. Por ejemplo, “la virtud es un tipo de conocimiento”. Si la virtud es efectivamente un tipo de conocimiento, entonces es -como cualquier conocimiento- enseñable.

Esto puede interpretarse como una investigación fundamental de la ética (teoría moral).

### ***Investigación ontológica de los fundamentos.***

Platón es más que un epistemólogo (investigador básico) de una o más ciencias, --matemáticas, ética.

Él ve el ser, la realidad total, en la que se sitúan todas estas ciencias y sus objetos (entes matemáticos, vida consciente). De ahí que Platón busque aquello en lo que convergen todas las proposiciones (e, inmediatamente, todas las inferencias de ellas).

Como dice O. Willmann, *Gesch. D. Idealismus, III (Der Idealismus der Neuzeit)*, Braunschweig, 1907-2, 1036, dice: Platón vio dos conceptos “trascendentales” (que lo abarcan todo, que no excluyen nada):

**a/** “ser”, concepto que derivó, en primer lugar, de Parménides de Elea (540/...), fundador de la lógica y la ontología eleáticas, y que replanteó a fondo (de modo que incluyera el devenir);

**b/** “valor”, traducido habitualmente como “el bien”, en neerlandés.

Como dice también Willmann, *ibídem*: especialmente el más antiguo Platón pitagorizó (se adhirió a algunas de las ideas principales de la escuela pitagórica);-- así surgió la serie de trascendentalismos: ser, valor,-- unidad (es decir, la conexión que la multiplicidad del ser exhibe a través de la semejanza y la coherencia),-- verdad (mejor: significatividad, es decir, aquello a través de lo cual todo ser (todos los datos) puede adquirir significado para nuestra mente,-- hacerse ‘inteligible’, comprensible).

Por cierto: Platón identificó el valor y la unidad (que suele traducirse por ‘el uno’).

**Nota.**-- Los temas filosóficos: ontología (ser), -orden (unidad), epistemología (verdad) y axiología (valor),-- siguen siendo vigentes y esclarecedores hoy en día, al menos en forma actualizada.

Todo esto parece, por supuesto, sobre todo para los filósofos no profesionales, ajeno a la vida.-- Pero fíjense en lo que supone prácticamente. Cuando nos miramos a nosotros mismos y al mundo en vida, muchas cosas nos parecen valiosas: cuando vemos a Florence Griffith corriendo en Seúl en los XXIV Juegos Olímpicos (y pensamos en todo su estilo de vida tal y como aparece en las revistas), sucede que incluso la gente que no está muy interesada en el deporte exclama: “maravilloso”.

Bueno, no saben que están respondiendo platónicamente: ‘Fast Flo’ no sólo tiene las uñas largas, que pinta de todos los colores fluorescentes posibles (‘Florescent’); está trabajando en un libro de nanas y cuentos de hadas, en una novela de atletismo e incluso en una novela (autobiográfica) y dibuja (un conjunto de postales navideñas). Estas cosas provocan la palabra “maravillosa”, -cuando uno la ve rezar en los 4 x 100 metros.

Pues bien, si se sabe que, para Platón, “lo bueno” es también “lo bello”, se entiende un poco mejor que la exclamación “bello” sea una reacción platónica. “Hermoso”, en el griego antiguo y especialmente en el sentido platónico, es todo aquello que provoca admiración y asombro.

**Nota.** - Se piensa en la idea de “kalo.k.agathia”, que puede traducirse por nuestra palabra “forma de comportamiento de alta moral” y que se dice de un hombre o una mujer, que llevan una vida lo más consciente posible.

La primera parte de la palabra (kalo) significa “limpio”: por ejemplo, cuando vemos a alguien que ha sido fiel a una amistad en circunstancias muy difíciles, todavía hoy decimos: “Ha actuado limpiamente”. En resumen: la expresión platónica “limpio” no tiene el “esteticismo” (disfrute) que se aferra a nuestra palabra moderna.

Así se entiende que el “valor” (incluido el valor moral), para el platonista, incluye también la “belleza”.

### ***Un modelo doblemente diferente.***

La belleza: en el sentido técnico-filosófico, es la escala. A la belleza a gran escala la llamamos, por ejemplo, ‘grandiosa’ (‘exaltada, sublime’). A la limpia a pequeña escala la llamamos, por ejemplo, ‘encantadora’ (agraciada,-- bella).

### ***Modelo de aplicación.***

Cuando, en los días de verano, como turista o, a veces, como peregrino, viniendo de la ciudad italiana de Aosta, a lo largo de la Dora Baltea (un río), uno se acerca al Mont Blanc, ve de repente, en Courmayeur, la última ciudad antes del túnel, a la izquierda, en lo alto de las montañas, una pequeña iglesia ‘linda’ (otra palabra para encantadora).

Si se toma la carretera que lleva a este punto, por encima del Dora Baltea, se llega a un río más pequeño que desemboca en el Dora Baltea, el Dora di Veni (en francés local ‘Val Veny’), en el que, con un fuerte rugido, el torrente de montaña que desprende el Mont Blanc -entre otras cosas debido al enorme glaciar- truena hacia el sur.

Y mire: en la subida se encuentra de repente la hermosa y encantadora pequeña iglesia, dedicada a Notre Dame de la Guérison (Nuestra Señora de la Healina). No se puede entrar en ella -al menos en verano- sin encontrarse con el incesante ir y venir de las oraciones. Cuando, después de una oración, uno se detiene a contemplar la escena, el contraste es sorprendente: por un lado, la graciosa iglesia, en su pequeña y antiestética insignificancia; por otro, el feroz macizo del Mont Blanc.

¿Dónde está ahora la investigación fundamental ('análisis')? -- Cuando, con Platon, uno se pregunta: "Aquí algo bello (Florence Griffith); allí algo bello (Notre Dame de la Guérison/Massif de Mont Blanc). Cuando uno ve cómo estas cosas "bellas" surgieron y, con el tiempo, corren el riesgo de desaparecer, surge la pregunta: ¿qué hay en el origen de todo este esplendor?"

También se puede plantear de otra manera, hipotéticamente (como los matemáticos de la época, por ejemplo): "si existe ('es') 'algo' por lo que Florence Griffith, Notre Dame de la Guérison y el macizo del Mont Blanc pueden ser experimentados como 'bellos' -eso que Platón llama 'lo bueno', 'lo bello' (los dos conceptos 'se topan' (FCV 56s. (koinonia de ideas)), entonces tanto esa experiencia como su objeto, lo bueno y lo bello (para quedarnos en el antiguo lenguaje platónico), son comprensibles, 'sensibles', lógicamente justificados.

### ***Comparación.***

Vimos que Platón reprocha a los matemáticos y a los eticistas que partan de premisas (pares/impares, figuras geométricas, tipos de triángulos; -- el bien y el mal (conscientes, 'justos', e inescrupulosos, 'injustos') y, a partir de ahí, razonen -lo que es mera 'sunthesis' (procedimiento axiomático-deductivo (FCV 51 ss.))- sin reflexionar hacia atrás sobre esas premisas.

Platón también somete la entonces vigente teoría de la belleza y el arte (luego llamada 'estética') a su propia análisis: se pregunta por la condición de posibilidad, no sólo en el hombre -que admira (subjetivamente), sino también y especialmente en el objeto admirado, -aquel que se encuentra, por ejemplo, 'bello', 'grandioso', 'encantador', 'adorable', etc. A esto lo llama "lo bueno". A esto lo llama "lo bueno", resp. "lo bello", Esta es la investigación básica de la estética.

### ***Relativización.***

Relativización significa "ver el valor no absoluto de algo". Precisamente razonando hacia lo absolutamente matemático (lo uno), lo absolutamente ético (lo bueno), lo absolutamente bello (lo bello), Platón ve que lo que nosotros, aquí en la tierra, llamamos "bello", por ejemplo, es ambivalente, es decir, susceptible de dos juicios de valor opuestos (por ejemplo, bello y feo).

Florence Griffith, *Notre Dame de la Guérison*, el macizo del Mont Blanc, -- son bellos, pero nunca "lo bello en sí, -- en su forma absoluta".

La belleza, por ejemplo, de La belleza de la actuación de Griffith palidece cuando uno recuerda que ella, como muchos atletas, puede haber cometido algún tipo de dopaje; la belleza del magnífico macizo del Mont Blanc se vuelve inquietante y aterradora cuando uno sabe que, cada año, muere gente allí; la encantadora y pequeña iglesia de Notre Dame de la Guérison adquiere una nota estridente y oscura cuando uno ve todos los exvotos (concreciones de todo tipo de dolencias y enfermedades) que cuelgan de las paredes de su interior.

La exposición de estos lados oscuros relativiza la “bondad” (carácter de valor) y la “belleza” (esplendor), que, en una primera visión, quizá ingenua, abruma al espectador.

Se ha culpado a Platón de enfatizar tanto estos lados oscuros y, en cierto sentido, de “matar” toda la “estética”, en su misma raíz. Esto es en cierto modo cierto. Pero, incluso si este aspecto relativizador se aproxima a la visión de los kúnicos (cínicos; fundados por Antístenes de Atenas (-455/-375; alumno tanto de Sócrates como de Gorgias de Leontinoi (-480/-375; uno de los mayores sofistas)), el platonismo está lejos de ser una filosofía kúnica culturalmente pesimista. Al contrario: en el platonismo, tanto el cosmos como la cultura humana se afirman, pero no se “absolutizan”.

### ***Conclusión.***

Es como dice de Vries, *Plato's Image of Man*, (La imagen del hombre) de Platón, 437:

- (i) Platón ve en todo la dualidad universal (“ambivalencia”),
- (ii) de la que sólo se libra la idea del bien.

Esto se debe a su voluntad absoluta de someter -hacia atrás- nuestros puntos de partida (presupuestos), de los que vivimos, a un examen, el examen fundamental (= análisis).

Expresado en un término moderno, especialmente frecuente desde Kant, Platón es “crítico” con nuestros presupuestos, -- en griego antiguo: “nuestras hipótesis”.

**Nota** -- Este aspecto implica que Platón exponga la radical finitud de todo lo que somos y experimentamos como realidades a nuestro alrededor. Esto, porque piensa desde el ‘an.hupotheton’, lo ‘absoluto’ (lo que no se rige por ninguna condición de posibilidad).

### ***Una aplicación escolástica (medieval) (51/66)***

Para captar aún mejor el análisis platónico (investigación fundamental), conviene considerar lo que dice Juan de Salisbury (1110/1180; Escolástica temprana) sobre la sistémica (par de opuestos) ‘tesis/hipótesis’.

Para empezar, Juan de Salisbury pertenece a la Escuela de Chartres (siglos XI/XII). Como pensador fue un platonista cristiano.

1. Pero también fue un “humanista”. Esta palabra se toma aquí en un sentido más amplio: es humanista quien quiere organizar la vida y su marco, la sociedad, de tal manera que el ser humano (‘humaniora’), como persona y como personalidad, pueda desarrollarse plenamente gracias a una educación superior, especialmente de carácter cultural-histórico y literario y artístico. La antigüedad sirve de modelo.

2. Esto fue posible para Juan en un “Renacimiento” (refundación. Actualización) sobre todo de los escritores latinos:

(i) M.T. Cicerón (-106/-43; el gran orador y Ecléctico (es decir, inspirado por una multiplicidad de tendencias) y Séneca de Córdoba (+1/+65; pensador estoico);

(ii) P. Vergilius Maro (-70/-19; gran poeta), P. Ovidius Naso (-43/+17; poeta), Q. Horatius Flaccus (-65/-8; poeta), D.J. Juvenalis (+60/+130; poeta satírico, que criticaba la decadencia de Roma).

“El humanismo del siglo XII fue el precursor del Renacimiento. Así, H. Davis, Thomas Aquinas and Medieval Theology, en: R.C. Zaehner, ed., .. Zo zoekt de mens zijn God (Así busca el hombre a su Dios), Rotterdam, 1960, 110 (en referencia a Fred. B. Artz, *The Mind of the Middle Ages*, (La mente de la Edad Media.), New York, 1953, ix / x).

**Por cierto:** Johannes es el autor del *Metaphysica* (una teoría del valor de la lógica) y del *Politica* (la primera gran teoría del Estado de la Edad Media).

Roland Barthes, *L'aventure sémiologique*, (La aventura semiológica), París, 1985, 115; 143/145, nos da los datos sobre “tesis/hipótesis”. Traducido a nuestro idioma: “la idea abstracta (ideal) / la situación concreta-singular (circunstancias)”.

**(1). - La tesis de Platón. (62/64)**

De Vries, *Plato's Image of Man*, (La imagen del hombre) en Platón, 430, nos da un ejemplo.

A los ojos de Platón, el hombre es ante todo un alma inmortal. El cuerpo mortal es a la vez instrumento e imagen de esa alma. Pero es una herramienta defectuosa y una imagen deformada. “Así, puede convertirse en un obstáculo para la actividad del alma y, en ese caso, es ‘una prisión’, en la que el alma está encerrada como una ostra en su concha y de la que anhela liberarse”.

1. Esto nos lleva a uno de los llamados puntos de vista “dualistas” de Platón. Por “dualismo” se entiende la opinión de que existe una brecha entre el espíritu y la materia, entre el alma y el cuerpo, de manera que el espíritu y el alma están sobrevalorados y la materia y el cuerpo están infravalorados. Esto es ‘dar un significado’ (hineininterpretieren), no ‘captar un significado’ (la interpretación correcta) de la tesis de Platón.

2. Hemos visto que, salvo el bien mismo, nada es absolutamente valioso: Platón cuenta con sus propios enunciados entre estas realidades duales,-- especialmente en cuanto expresan ideas.-- Dice de Vries: “Estas son quizás las más famosas ‘afirmaciones’ de Platón.

*Nota:* Se refiere a las afirmaciones relativas al alma y al cuerpo, especialmente al cuerpo como “calabozo”, en el que actúa el orfismo (doctrina del alma inmortal y la rígida moral basada en ella). Pero, como todas sus “tesis”, no tienen más que una validez limitada. (A.c., 430).

Que esta era realmente la opinión del propio Platón se muestra, por ejemplo, en la última obra de Platón, los *Nomoi* (Leyes), donde dice: “El hombre debe estar agradecido por tres “posesiones”. Las deidades, su alma y su cuerpo”. Lo que demuestra la gran estima de Platón por lo que representa el grado más bajo de la realidad, el cuerpo.

O aún, en el *Faidon* (Phaedo) 115b: el alma debe cuidarse a sí misma (pensemos en la *psuchagogia* (FCV 49)). Pero en el *Faidros* (Fedro) 246b: igualmente, el alma debe cuidar de “todo lo inanimado”. “No puede eludir esta responsabilidad: atada al cuerpo anhela - “mirando hacia arriba como un pájaro”- la visión de las ideas, pero no se permite una liberación prematura por medio del suicidio.

Al igual que Plotinos de Lukopolis (203/269; el gran neoplatónico especulativo, que despreciaba esta tierra), Platón habla de una “fuga”, pero con Platón esta liberación es “un llegar a estar lo más cerca posible de la deidad (FCV 24: deificación)” en una actividad que permanece dentro de la vida terrenal.

La búsqueda de la ‘*theoria*’ pura (nota: la visión de las ideas) apartándose del cuerpo puede llevar pronto a la ‘*hubris*’ (nota: traspasar las fronteras, normalmente sobrevalorándose), que no quiere tener en cuenta las limitaciones de la existencia humana.

“Incluso un entrenamiento demasiado severo del cuerpo para subyugarlo no es deseable”. (de Vries, a.c., 430s.).

### ***Conclusión.***

(a) Una definición y la correspondiente proposición de Platón deben situarse en el sistema total del ser, regido por el bien (el valor sin más), como por un sol incorpóreo que lo ilumina todo (FCV 56: koinonia).

(b) Una idea abstracta, para ser comprendida plenamente, debe situarse en la plenitud de la vida (FCV 57). Lo que ocurre aquí, por ejemplo, con -lo que Platón considera la cúspide de la vida exitosa- la contemplación de las ideas (sobre la que se hablará más adelante): hay que relativizarla, teniendo en cuenta los límites de nuestro cuerpo, que no está diseñado para una vida meramente contemplativa.

Estamos así lejos del dualismo o kunismo que se encuentra regularmente en las palabras de Platón, cuando habla del cuerpo como una mazmorra.

### **(2).-- *La tesis de Juan de Salisbury.* (64/66)**

Juan de Salisbury asigna a dos temas una tarea propia:

(i) lo que en la Escolástica Primitiva se llamaba “dialéctica”, trata del ideal, tomado abstractamente; esto se llamaba, en el latín de mediados de siglo, “tesis”, “positio”, “propositum”.

Por ejemplo, “¿Hay que casarse?”. No se menciona ninguna circunstancia singular-concreta.

(ii) Lo que entonces se llamaba “retórica” se refiere al ideal, situado en un conjunto de circunstancias. Esto se llamaba entonces “hipótesis”, “causa”. Aquí “hipótesis” no significa “premisa” (FCV 51). Significa “situación”, el conjunto de circunstancias en las que una idea abstracta se hace realidad.

Por ejemplo, “¿Debe casarse Carine?”. Esta “Carine” es entonces un individuo soltero, que vive, por ejemplo, en Hasselt, en el año 1987 (tiempo/espacio o “cuándo/donde”) que rompe su compromiso, porque se deprime (acción y razón de la acción), en contra de las expectativas de su entorno (contraste), pero como una amiga suya -aunque en circunstancias muy diferentes (se marchó a un país en vías de desarrollo)- lo hizo (ejemplo),-- por consejo de un psicólogo (influencia de la autoridad).

En resumen: para Juan, la dialéctica era filosofía y la retórica literatura,-- la una abstracta, la otra singular-concreta.



Así, se entiende que Juan era a la vez un platonista cristiano (dialéctico) y un humanista (retórico). No quería las ideas abstractas sin las realidades vivas y las realidades vivas sin las ideas abstractas. Ese es el verdadero alcance del sistema “tesis/hipótesis”.

### ***Explicación.***

**1.** Hemos dado a FCV 64 la situación según el esquema antiguo, llamado ‘chreia’ (literalmente: esquema útil), chria, chrie. En la versión de Afthonios de Antiocheia (+270/ ... ; un retórico de la Antigüedad Tardía) la chrie contiene ocho ‘kefalaia’, capita, puntos de vista (perspectivas), - que se resumen en un verso:

“Quis (quién), quid (qué), cur (por qué, para qué), contra (contraste, contramodelo), simile (semejanza) et paradigmata (parangón), testes (influencias de autoridad). Hay variantes.-- Este esquema parece de madera. Pero tiene valor heurístico: hace que uno, al reflexionar, encuentre pensamientos (‘heuresis’, inventio, hallazgo).

**2.** Sin embargo, se puede entrar en la propia experiencia de Carine y su representación.-- Carine es una enfermera de veintiún años. A pesar de que tanto sus padres como su prometido habían preparado con detalle su próximo matrimonio, después de dos o tres años de noviazgo, ella rompió bruscamente todo. Dijo: -- “Me asusta verme casada. No me veo feliz. Al contrario. Y cuanto más se acerca el día de la boda, más miedo me da”.

El abatimiento que la rodeaba era grande. “¿En una perspectiva así no debería casarme! Por otra parte: nadie está obligado a casarse. ¿Acaso casarse no es una elección libre?

**Nota.**-- Se está tocando aquí la hipótesis, las circunstancias singulares-concretas, que rigen una situación: en circunstancias normales uno debería casarse, por supuesto. Ese “debería” se vive incluso como un “puede” (una forma de experiencia de felicidad).

Pero aquí es diferente: es lo contrario (inversión en lo contrario).-- Compárese con FCV 55 (prueba del absurdo: quien persigue una definición sin tener en cuenta las circunstancias relativistas (‘sunthesis’, - deducción pura), llega al contramodelo.

Le dijo a su psicóloga: -- “Todo empezó de forma muy prometedora con John: incluso establecimos una relación apasionada.-- Pero -y esto fue desde el principio- me entró el gusanillo: Tenía la sensación de que iba a ir a la cárcel en cuanto aceptara el matrimonio, como se suele entender.

En otra ocasión dijo: -- “De hecho, me avergüenza tener que contarlo: Sufro una especie de contradicción en mí misma. Cuando, por ejemplo, en una discoteca, me acerco a un chico que me invita, la relación se tambalea una y otra vez: todas las horas que paso con él en la intimidad, siento, desde algo muy profundo en mí, una lamentable sensación de malestar que me corroe. - Quiero amor, sí, sexo de verdad. Imagínate: me sorprende una y otra vez en mis fantasías siendo violada por una docena de hombres - jóvenes- y luego siendo feliz. Me pongo roja de vergüenza, cuando cuento eso.-- Pero, estoy con un chico solo, mira que el sexo se apaga. Me vuelvo frígida, pasiva,-- ansiosa, insegura, inhibida, apagada. -- Así, poco a poco, nunca me veo como una mujer casada. Es como si el matrimonio significara mi muerte. ¿Entiendes?” -

**Nota:** Para los que quieran profundizar en esto en el plano psicológico, H.J. Schoeps, *Over de mens* ((Reflections of the modern philosophers), (sobre el hombre, (Reflexiones de los filósofos modernos)), Utr./Antw, 1966, 282/292 (*De aan fobie lijdende mens*), (El hombre que sufre de fobia), donde e. g. Harald Schultz-Hencke, *Der gehemmte Mensch*, (El hombre inhibido), Leipzig, 1940-1, Stuttgart, 1947- 2, se cita (“desmologie” es lo que Schultz-Hencke llama a la disciplina que se ocupa de las “ataduras” (desmos’ = vínculo, freno). Por supuesto, Carine es algo para el psicólogo-psiquiatra.

**Conclusión.**-- Comparando la tesis de Platón (opinión) y la de Juan de Salisbury, vemos la similitud.

(i) La deificación, alcanzable, a los ojos de Platón, por la contemplación de las ideas, es la tesis, el ideal. Pero esta liberación del alma de los desengaños de la vida ligada al cuerpo biológico tropieza con límites: el suicidio es injustificable; también lo es un entrenamiento físico demasiado severo; -todo lo inanimado, incluido el cuerpo, es un valor elevado, confiado al alma; apartarse del cuerpo por puro engrandecimiento es irresponsable.

(ii) El deber del matrimonio tiene límites.-- Sólo el “bien” (el valor sin más) no tiene límites).

### ***Una aplicación actual. (67/69)***

***Muestra de la biblia:*** Jos Muurlink, *Anthropologie voor opvoeders en hulpverleners (Ideologische manipulatie of zelfbepaling)*, (Antropología para educadores y cuidadores (Manipulación ideológica o autodeterminación), Bloemendaal, 1981, 17/19 (Oposicionismo).

El “oposicionismo” es un término nuevo, pero una idea antigua. “El oposicionismo surge cuando uno se opone fuertemente a un término o concepto particular y coloca otro término o concepto en oposición a él, al que se le asigna un valor de validez absoluto”. (O.c.,17).

Traducido a términos platónicos, un concepto se confunde con la indignidad absoluta, el otro con el bien (el valor sin el cual).

Modelos aplicativos. - Los tomamos prestados de este trabajo sobre agogie(k).

#### **(1) *Biológico (psicológico).***

Algunos absolutizan el papel de la predisposición: al nacer, en un ser biológico o psyché individual, todas o casi todas las posibilidades de vida están predeterminadas, fijadas.

Otros exageran el papel del entorno: un ser individual está, en su curso de vida, completamente o casi completamente “determinado” por el entorno en el que está situado.

Cuando, platónicamente, se sitúan ambos conceptos en realidades biológicas y/o psicológicas concretas (FCV 57; 64), es decir, en la vida real, donde resultan estar entrelazados y con otros y con datos opuestos, sólo entonces se hace imperativo que un ser dividido está determinado tanto por su disposición como por su entorno. En otras palabras: el sentido común (FCV 35),-- sin “Oposicionismo”, sin ideas preconcebidas con sus propios caballos de batalla o ideas favoritas.

#### **(2) *Sociológico.***

Modelo a. Unos absolutizan a los individuos humanos como trabajadores de las relaciones en una sociedad (por ejemplo, las relaciones entre los ricos y las clases que no poseen nada, entre los ricos y los desfavorecidos).

Los otros absolutizan las relaciones sociales como únicas procesadoras de los individuos que son introducidos en ellas por nacimiento o así.

Situados en la vida, parece que ambas tesis contienen cada una su propia verdad, pero son limitadas.

***Modelo b.*** -- Unos absolutizan al sujeto individual (‘yo’) como procesador de todas las ‘estructuras’ (Subjetivismo), otros a las estructuras como procesadoras de los individuos (Estructuralismo).

Ambos enunciados están - vistos platónicamente - conectados por una 'koinonia' (interconexión; FCV 56; 60) e, inmediatamente, limitados en su 'valor' -- tan limitados como todas las tesis de Platón (FCV 63). Con la diferencia de que Platón lo sabía e incluso lo justificaba filosóficamente. Lo que muchos antiplatónicos parecen no saber.

### **(3).-- *Filosófica.***

Muestra de Bibl: M. Richard, *La pensée contemporaine* (Les grands courants), (El pensamiento contemporáneo (Las grandes corrientes)) en: *Chronique sociale de France*, Lyon, 1977, 179 (citado por Muurlink).

(1) En este contexto, se trata, en primer lugar, de pensadores como Louis Althusser (1918/1990; marxista estructuralista), Michel Foucault (1926/1984; postestructuralista), Gilles Deleuze (1925/1995; nietzscheano).-- Según Richard, estos filósofos dividen el pensamiento contemporáneo en dos campos

a/ "la pensée bourgeoise" (el pensamiento burgués), contra el que a veces se oponen con vehemencia y

b/ "la modernité" (la modernidad), que a menudo defienden enfáticamente.

#### **(3).1. *El pensamiento burgués.***

Dado: la vida en nuestra sociedad, --con su incoherencia y desorden (FCV 35: anankè).

Preguntado: ¿Cómo podemos establecer la coherencia y el orden?

Los "modernos" dicen lo siguiente. - Todas las filosofías, hasta ahora, han querido dar a la vida y a la sociedad un fundamento, una base necesaria y suficiente (foundation(al)ism), dándole un "esencial" (significado: sentido o significado superior).

Esto es así porque han confiado en la razón, como capacidad, en el hombre, de ordenar y "fundamentar" (base).

Hasta ahora, toda la filosofía se ha reducido a una ideología, es decir, a un conjunto de conceptos que dan fundamento a la vida y a la sociedad,-- sí, se han reducido a una huida hacia un mundo imaginario de representaciones ("des idées", -- pero no entendido en el sentido platónico), -- esto con la pretensión de "gobernar" la vida y la sociedad "dogmáticamente" (sin un examen fundamental de las propias posiciones para no ver los límites de las mismas).

#### **(3). 2. *Pensamiento "moderno".***

"Moderno" aquí no significa simplemente oponerse a todo lo que parezca anticuado. Es ante todo antifundamentalismo.

Dado: la vida y la sociedad, en la medida en que no podemos entenderlas por la "razón",-- la "fragmentación", la incoherencia.

**Pregunta:** explique cómo y por qué/por qué es que lo absurdo (opaco a la mente) - el “anankè” de Platón- existe y por qué/por qué nuestra mente parece incapaz de hacerlo transparente.

**a. La cosmología de Platón,** es decir, su teoría del cosmos, tiene debidamente en cuenta lo absurdo en él. El Dèmourgos, Demiürg o Cosmos-constructor, que hace y, sobre todo, ordena el cuerpo (cosmos-cuerpo) y el alma (cosmos- o alma-mundo) del cosmos, pretende realizar el mundo superior de las ideas, guiado por la Idea Superior, el bien (el valor sin el cual).

Esto es, por supuesto, medio mítico medio especulativo. Pero lo que más nos afecta aquí es lo que el Constructor del Mundo -al que los cristianos, en el sentido bíblico, llamarán Dios- debe realizar para dar lugar al mundo superior de las ideas: Debe hacer que el “anankè” (azar desordenado), del que no se puede escapar, -- mal traducido por “necesidad”), que en sí mismo no encaja en una acción ordenada, intencionada y planificada, encaje en algún lugar.

#### **Modelo de aplicación.**

El Demiurgo platónico, por ejemplo, quiere dar solidez al cuerpo biológico, que consiste principalmente en carne. Para ello diseña el sistema óseo. Éste incluye huesos suficientemente duros, pero no tanto como para que no puedan romperse, por ejemplo, en una caída o al ser aplastados bajo una roca.

Una materia biológica, que es al mismo tiempo flexible como la carne y dura como el hueso, es inviable.

Este es, a los ojos de Platón, un modelo de “anankè”, ineficacia, inutilidad, dentro de los planes de la obra intencional (teleológica) del Demiürg.-- Cfr. FCV 27s. (los tipos se excluyen mutuamente); 51 (método diairético); 5 (definición).--

**b.-- La modernidad,** con su énfasis en lo disparatado, actualiza así un aspecto del platonismo tradicional, que reconocía y pensaba muy claramente la “fragmentación” de la vida y la sociedad y también del cosmos, dentro de los límites de la mentalidad de la época.

Pero hay una clara diferencia: El pensamiento platónico intenta -en la medida de lo posible- realizar el orden, la finalidad, la razón (el espíritu). Lo que a veces falta mucho en el mundo del pensamiento pesimista de la modernidad.

Parloteando una y otra vez sobre lo absurdo, se aumenta lo ... inútil.

## **Capítulo 2. La “estoqueiosis” platónica (análisis factorial). (70/97)**

La ‘stoicheiosis’, elementatio, análisis factorial, es un aspecto muy importante del método dialéctico. Porque el análisis factorial de Platón es un método.

### **(1). - Análisis de factores.**

En holandés ‘factor’ es todo lo que es elemento (colección) o parte (sistema) de una totalidad. Un factor es codeterminante (co-explicativo) de la totalidad en la que se sitúa o a la que se refiere.

#### **Modelo de aplicación.**

(a) “El hecho de que Elsie fuera muy sensible fue un factor decisivo en la trayectoria de su vida” (factor interno).-- “El hecho de que sus padres fueran agricultores fue un factor nada despreciable

(b) en su trayectoria vital” (factor externo). Es evidente que un factor es, en el método hipotético, al mismo tiempo una premisa. Así se dice: “Si uno supone que Elsie era muy sabia, entonces su rápido ascenso se hace comprensible”. “Si se parte de la base de que sus padres eran agricultores, entonces es fácil comprender cómo, en medio de su vida urbana, siempre necesitó el campo, -- “para respirar allí”, decía ella. -

**Nota.** - En matemáticas, ‘factor’ es cualquier número que factoriza una multiplicación (forma un producto), por ejemplo 2bc.

Lo contrario, ‘factorizar’, es quitar los factores del complejo de números.

**Nota.** - Significado epistemológico: el análisis factorial es el método por el que se rastrean los factores que determinan (y por tanto explican) ciertas “correlaciones”. Por ejemplo, en un test psicológico, la correlación entre el entorno social y el interés cultural.

### **(2). - Estoqueiosis. (70/75)**

Según E.W. Beth, *De wijsbegeerte der wiskunde (Van Parmenides tot Bolzano)*, (La Filosofía de las Matemáticas (De Parménides a Bolzano)), Antw./Nijmegen, 1944, 44, resume las dos principales acepciones del análisis factorial en Platón.

#### **(a). El significado diaérico (FCV 50).**

Algo puede ser presupuesto (‘archè’, un principio) en cuanto que está presente en una totalidad, como constituyente de la misma.-- Aristóteles, alumno de Platón, utiliza en ese caso el término ‘elemento’ (stoicheion): por ejemplo, “Las letras son los constituyentes de una palabra”.

#### **(b).-- . El significado hipotético (FCV 51 ).**

Algo puede ser una preposición de algo, -- sin ser un elemento integrante de ello.-- Aristóteles, aquí, emplea simplemente el término ‘preposición’ (principio).

Por ejemplo, “La invención de las letras es la premisa de la palabra escrita”. El inventor de un alfabeto no es un constituyente del alfabeto. - Pero es un constituyente de la totalidad, de la que tanto el inventor como el alfabeto inventado son elementos, respectivamente, partes integrantes.

En el lenguaje actual (teoría de sistemas): el inventor y lo inventado son sub- o hiposistemas del super- o hipersistema del que son partes.

Conclusión. - Incluso la segunda acepción, la hipotética, presupone la primera, la diaérica. De modo que “stoicheion”, elemento como factor, y “archè: premisa como factor, van juntos en alguna parte, pero cada uno expresa un punto de vista diferente (perspectiva).

Tomando de nuevo a Elsie: su gran inteligencia es una parte de su persona (personalidad); sus padres - agricultores son una parte de la totalidad que constituye a Elsie y su curso de vida. Las totalidades difieren, pero el pensamiento de las totalidades es idéntico. Ese es el alcance del análisis factorial en el Platonismo.

**Modelo de aplicación.** -- E.W. Beth, O.c.,44, cita a G. Milhaud, *Les philosophes géomètres de la Grèce*, (Los filósofos geométricos de Grecia), París, 1900, 341 -- “El punto ya no es, a los ojos de Platón, una parte constitutiva de la línea,-- ya no es un ‘stoicheion’: es un ‘archè’ (premisas).

La interpretación del punto, que es criticada por Platón, es por tanto la concepción ingenua del punto geométrico como un fragmento de una línea (por lo que la línea se interpreta como la suma de los segmentos de línea unidos a ella)”.

Esto demuestra que Milhaud no está diciendo que el elemento de un conjunto y la premisa de ese mismo conjunto no puedan mantenerse completamente separados.

**Modelo de aplicación.--** Los paleopitagóricos (-550/-300) ya se habían dado cuenta de que elemento y premisa, aunque distintos, no están separados.

O. Willmann, *Gesch.d.id.,I (Vorgesch. u. Gesch. des antiken Ideal.)*, 272, escribe: la unidad (‘monas’, mónada), con los pitagóricos, existe para todo número (el dos es el número más pequeño),--no es ella misma un número (‘número’ es siempre un múltiplo de la unidad); sin embargo, está en todo número.

De nuevo: el componente y la premisa son distintos, pero no están separados.

Esto enlaza con el primer filósofo de la Hélade, Tales de Miletos (-624/-545; el “agua” (que significa líquido) como “sustancia primordial” o fluido que, al ser flexible, lo atraviesa todo).

“La primera definición de número se atribuye a Tales, que lo definió como “conjunto de unidades” (‘monsion sustèma: sistema de unidades, definición casi idéntica a la de Euclides, es decir, “la multitud formada por unidades”. (...) Eudoxo definió un número como una “multitud determinada” (‘plè thos horismenon’). Así Thomas L. Heath, *A Manual of Greek Mathematics*, Oxford, 1931-1, Nueva York, 1963-2, 38.

**Nota.**-- Semasiología de la palabra griega ‘sustèma’.

-- M.A.Bailly/ M.E. Egger, *Dictionnaire Grec-Français*, París, 1903, 1875, explica lo siguiente

(a). Sustèma’ significa la totalidad (suma)

(i) de una multiplicidad de particularidades (por ejemplo, ‘todas las flores’ es el ‘sustèma’ de las flores; colección),

(ii) de las partes distinguibles de un mismo dato (p. ej., “toda la flor” es el “sustèma” de la flor; sistema o conjunto).

(b). Aplicaciones.-- “To holon sustèma tou somatos” (todo el sistema del cuerpo);-- grupo (un grupo de personas, el colegio sacerdotal); -- rebaño (una manada de animales); -- colección/sistema (una constitución como el conjunto de leyes básicas; un sistema filosófico); -- estrofa (el conjunto de los versos), acorde (un acorde musical), cantidad (una cantidad de sangre).

**Conclusión:** cuando Tales define el número como “el sistema de unidades” su definición se sitúa en el conjunto del sistema lingüístico de los griegos relativo al ‘sustèma’.

**Nota.**-- Semiología de la palabra griega ‘plèthos’. -- El mismo diccionario, 1570.-- ‘Plèthos’ significa ‘cantidad’ (número).

(a) Gran cantidad (abundancia): una masa de gente, la (gran) masa, la mayoría;-- una masa de oro, una llanura inconmensurable, un gran número de meses.-- Pequeña cantidad: un número pequeño.

(b) Cantidad indeterminada: “¿Cuán grande era el número de barcos?”.

**Conclusión:** los matemáticos han introducido ‘plèthos’ en sus ciencias como cantidad indeterminada (grande, mediana, pequeña). O lo que es lo mismo, ‘número’.

**El lenguaje platónico.** Es obvio que Platón se adhirió a ese uso del lenguaje.



A. Guzzo, *Le concept philosophique de 'monde'*, (El concepto filosófico de 'mundo'), en: *Dialectica* 57/58 (vol. 15: 1/2; 15.03.1961), 89/127, escribe, a.c., 97, sobre el concepto de 'cosmos' (mundo ordenado) de Platón lo siguiente.

Según el Teeteto 205a los términos "todo" y "totalidad" son equivalentes en la medida en que ambos significan "todas las partes".

En su diálogo Parménides, Platón subraya regularmente que la razón de esta equivalencia radica en que no se puede concebir "lo que es uno" (es decir, una totalidad) sin sus partes y viceversa. Lo que confirma Filebos 15d/17a: nada puede ser pensado sino como el número definido de sus partes bien ordenadas.

**Herencia socrática.--** W. Klever, *Dialectisch denken (Over Plato, wiskunde en de doodstraf)*, (El pensamiento dialéctico (Sobre Platón, las matemáticas y la pena de muerte)), Bussum, 1981, 24vv, dice de Sócrates, el maestro de Platón por excelencia, lo siguiente.

(1) Aristóteles dice: "A Sócrates se le pueden atribuir con razón dos cosas:

(i) los argumentos inductivos y

(ii) la definición de lo general.

Estas dos cosas juntas son el principio de la ciencia" (Metaphys. 1078b29).

Está claro que por 'ciencia' Aristóteles, como Sócrates y Platón, quiere decir: ciencia de lo universal en los datos. Que la "ciencia" puede tener también como objeto primero al individuo, lo saben en alguna parte dichos pensadores, pero, en vista de una ética para el pensamiento democrático que hay que restablecer, enfatizan - excesivamente- lo general.

El "método inductivo" era, en primer lugar, la aplicación de la inducción sumativa, es decir, la síntesis de todos los casos estudiados en un concepto común.

(2) Sócrates en sus diálogos en el "ágora", la plaza pública, en Atenas, por ejemplo, se encontró con la regularidad de un reloj con opositores fuertemente convencidos, -sí, para hablar con Muurlink, opositores (FCV 67). Pero hablaban sin entrar nunca en los supuestos sobre los que, inconscientemente la mayoría de las veces, trabajaban. ¡Estos supuestos decidían el curso de su parte en el diálogo!

"Sócrates nunca pudo abstenerse de reconducir la conversación (nota: analisis; FCV 57ss.) a estos presupuestos de las proposiciones explícitamente discutidas.

Platón demuestra esta regresión socrática a las hipótesis (FCV 54ss.) en todos sus diálogos y la incluirá explícitamente en su epistemología dialéctica del Estado". (O.c., 25).

(3) Sócrates no es un maestro; no es un escritor de libros. Parte de la posición de que “no sabe nada” (es decir, no tiene ningún ‘conocimiento dogmático’). Sin embargo, busca constantemente interlocutores para no limitarse a “discutir”, sino para entablar un verdadero diálogo, es decir, para entablar una relación hablando con el otro.

La “filosofía” -para Sócrates- no es enseñar, ni escribir libros, sino dialogar de forma científica; “dialegethai”.

Como se sabe (FCV 49), Platón conserva el diálogo, pero no excluye la enseñanza filosófica y artística (Humanismo: FCV 62) ni la escritura de libros. Al contrario, cultiva intensamente ambos.

*Nota* -- Semiología de la palabra griega ‘archè’. - Bailly/ Egger, 281.

(a). *Significado general*: algo que (co) determina, factor.

(b).1.-- *El principio*;-- p. ej., “el principio (origen) de una disputa (Ilíada 22:116); fin: el final de una cuerda (donde comienza); (el principio de) una rama: p. ej., donde un curso de agua se divide en dos;-- “praxeon archai kai hupotheseis” (las premisas y bases de las acciones;-- Demóstenes).

(b).2.-- *Autoridad, poder*,-- mando.-- Cargo público: “hai archai” (el gobierno, los que controlan una población); el dominio o área, que se gobierna: reino, principado.

Decisión: “archè” es lo que hay que tener en cuenta para entender algo; razón ciertamente necesaria, quizá suficiente, o fundamento de algo. Así se entiende una disputa, si se conoce su razón (origen); así se entiende un país, si se sabe cómo se gobierna.

*Nota* -- Semiología de la palabra griega “stoicheion”. - Bailly / Egger, 1795.

(a).-- . Significado general: todo lo que forma parte de una línea o rango (orden).

(b)1.-- La manecilla que determina la hora (reloj de sol).

(b)2.-- La letra,-- no como cosa separada, sino como signo que determina una sílaba o una palabra entera (así en Theaitetos 202e: “grammatōn stoicheia” (las letras de la palabra escrita).

(b)3.-- Factor (tanto constitutivo como premisa).-- Así en Platón, Leyes 790c.-- Así también en Theaitetos 201 (los factores, que gobiernan el universo.

Los puntos principales, que rigen (resumen) una descripción, una historia o un argumento.

Por ejemplo, *Stoicheia geometrias* (Elementa geometriae, Elementos de geometría) del famoso griego Eukleides (-323/-283 FCV 40;), que ciertamente tuvo predecesores en esto.

Para un geómetra antiguo, después de todo, cosas como el punto, la línea, el plano y el cuerpo eran los “elementos” (constituyentes) de la matemática espacial.

Para la posterior teoría aristotélica del pensamiento (lógica), el entendimiento, el juicio y el razonamiento eran “ta stoicheia”, los elementos (es decir, tanto elementos como proposiciones).

Más adelante: los planetas fueron llamados “elementos/propuestas”; en la antigüedad tardía: los signos del zodiaco (como factores del ciclo vital humano; significado astro(teo)lógico. Este término volverá, más tarde, en las cartas de San Pablo (+5/ +67; el gran apóstol) (según F. Prat S.I., *la théologie de Saint Paul*, (la teología de San Pablo), II, París, 1937-20, 503/509 (Nota G: les éléments du monde).

Nota: Lo que parece haber escapado a Bailly/Egger es que lo que se llamaba los elementos materiales (desde Empédocles de Akragas (= Agrigentum): fuego, aire, tierra, agua (‘rhizomata’, los llamaba)), fueron designados por Platón con la palabra ‘stoicheia’ (Sophistes 252b; Timaios 48b).

**Nota:** El término “stoicheiosis”, según el mismo diccionario, significa:

- (i) construir, componer algo a partir de un conjunto de datos,
- (ii)a enseñar los “elementos” de una materia,
- (ii)b el libro sobre esos elementos.

***El principio (= premisa) de razón suficiente o fundamento.***

Inmediatamente queda claro que el retorno socrático y platónico a los presupuestos (elementos) es en sí mismo otro presupuesto, a saber, el hecho de que algo (todo lo que es) -si ha de ser inteligible- tiene sus condiciones necesarias (tomadas por separado) y, preferentemente, suficientes (tomadas en conjunto) (‘razones’, ‘fundamentos’, ‘presupuestos’, ‘elementos’) ya sea en sí mismo o fuera de él.

Lo que vimos en el FCV 70: factores internos y externos.

***Aplicaciones del método de análisis factorial.***-- Hemos intentado aclarar la idea de “factor” (análisis factorial) y de “estoqueiosis”, también y sobre todo lingüísticamente, de la forma más completa posible. Ahora pasamos a los modelos aplicativos.

***La systechia ('sustoichia')* (76/80).**

Una primera aplicación, sencilla, pero con usos muy actuales es la 'su.stoichia: el par de opuestos.

***Bibl. Muestra:***

-- O.Willmann, *Gesch.d.Idealismus*, I (Vorgeschichte u. Gesch.d.antiken Idealismus), Braunschweig, 1907-2, 10 (Ploutarchos v. Chairöneia (+45/+125; Platonista ecléctico) sobre los pares de ideas "superior/inferior; bien/mal; perfecto/imperfecto"); 273.

Los paleopitagóricos elaboraron el par de opuestos, -- literalmente: 'elementos que van juntos' (subj.: 'de naturaleza opuesta') en una curiosa doctrina. En algún momento circuló una especie de lista de categorías ('katego.rie' = concepto básico), aparentemente tomada de antiguas tradiciones.

Personas como Claude Lévi-Strauss (1908/2009; antropólogo estructuralista) nos han señalado, y a muchos otros etnólogos, que lo que llamamos -a veces despectivamente, en el espíritu de los racionalistas ilustrados- "primitivos" (también llamados "pensadores arcaicos"), muestran un alto sentido de la clasificación (FCV 50: método diairético), llamado "taxonomía".

Algo de esto se desprende de las siguientes sistecias, fuertemente pitagóricas: "bueno/malo; luz/oscuridad; masculino/femenino; recto/torcido; derecho/izquierdo - ordenado/desordenado; invariable/cambiante; definido (definido)/impreciso (indefinido); -- cuadrado/rectángulo; par (número)/impar (número)".

Tal vez de origen no paleopitagórico sean "conocible/incognoscible; identidad/no identidad (= semejanza/diferencia)".

Este último sistema juega un papel decisivo en el pensamiento de Platón (y Aristóteles), entre otros. Es el presupuesto y el elemento por ejemplo de toda harmología.

En el método del diario que acabamos de mencionar (FCV 50 y ss.) la "tautotès" (identitas), opuesta y al mismo tiempo pensada junto a la "heterotès" (alteritas), es decisiva, por supuesto.

La base es y sigue siendo, también, la analogía, es decir, lo que es simultáneamente (bajo un punto de vista) idéntico y (bajo otro) no idéntico (diferente).

Nota -- Aquí, de nuevo, hay un campo para la Oposición (FCV 67): algunos enfatizan, hasta el punto de la unilateralidad, la identidad (Asimilismo, Concordismo), otros la diferencia (Diferentismo). El pensamiento analógico se encuentra en el punto medio.

Hay que tener en cuenta que - semasiológicamente - “su.stoichos” significa “lo que pertenece a la misma serie”: por ejemplo, todos los puntos se sitúan en la misma línea “sustoicha”.

En el concepto de “sustoichia” la totalidad se limita a dos elementos, que son diferentes (por ejemplo, bueno y no bueno), pero que pertenecen a un mismo conjunto o sistema (aquí: la moral). Se ve: un caso de analogía.

Nota -- El diálogo de Parménides pone un énfasis muy fuerte en las sistemáticas. Por ejemplo, Parménides 129a/e. Allí se habla entre otras cosas de la “mezcla” (identidad) y distinción (no identidad) de las ideas.--”En el mayor desconcierto se llega (...) por la exigencia de que las ideas existan en sí mismas, separadas unas de otras (133b). Todas las ideas parecen tener su existencia o ser en su implicación mutua,--como las ideas ‘esclavitud’ y ‘dominio’ se implican mutuamente”. (W. Klever, Platón, las matemáticas y la pena de muerte, 53).

**Por cierto:** la gran figura de la llamada “Nueva Dialéctica” del siglo XIX, G.Fr. Hegel (1770/1831; máxima figura del Idealismo “Absoluto” alemán, -- inspirador de Karl Marx (1818/1883; máxima figura del Materialismo Dialéctico)) llamó una vez al diálogo Parménides “die heilige schrift der philosophie” - aparentemente en referencia a la dialéctica (el entrelazamiento; koinonia (FCV 56) de las ideas.

El diálogo Sofistas, también un diálogo más maduro, desarrolla ideas análogas: “Sólo mediante el entrelazamiento mutuo de los conceptos (‘ton eidon sumploki’) surge la perspicacia” (259). Esto es cierto -como lo demuestra el ejemplo de “esclavitud/gobierno”. - también y aún más para los conceptos opuestos.

Creemos que estamos aquí en el origen de la infame ‘dialéctica del señor y el siervo’ con Hegel (y, reformulada en sentido revolucionario, con Marx).-- ¡Pero eso es sistémico! La totalidad de los opuestos. O, como también decían los antiguos griegos “armonía (= unión) de los opuestos”, -- un antiguo tema religioso.

**Nota** -- Siguiendo los pasos de Ferdinand de Saussure (1857/1913; *Cours de linguistique*, (Curso de lingüística), 1916-1), con su fonología (a diferencia de la fonética tradicional) o teoría estructural del sonido, que gira en gran medida en torno a los pares de opuestos (por ejemplo, “enseigner/ renseigner”), los estructuralistas han revivido el sistema. Lo que demuestra su actualidad.

***Nota -- Una teoría paleopitagórica del orden.***

Archutas de Taras (= Tarantum, Sicilia) (-445/-395) fue conocido en la antigüedad como tecnólogo pitagórico. También fue amigo de Platón.

Un texto lleva su nombre: “Supuestamente, alguien puede poner todos los conceptos (‘genea’, ‘géneros’) bajo un mismo ‘archa’ (= ‘archè’: elemento supuesto) (‘analusai: análisis (investigación fundamental; FCV 52)) y, a partir de ese mismo elemento supuesto, componerlos y unirlos de nuevo (‘suntheinai kai Sunarthmèsas-tai’, síntesis (construcción; FCV 51)).

Una persona así me parece que exhibe el más alto grado de sabiduría (nota: perspicacia válida). Me parece que está en posesión de toda la verdad, ya que tiene un punto de vista desde el que puede conocer a la deidad e, inmediatamente, todo lo que es. Tal persona comprende cómo la deidad ha reunido todo a través de los pares de opuestos y el orden (“en tai sustoichiai kai taxai”). (O.Willmann Gesch.d.ideal., I, 284).

**Nota** - Nótese el par contradictorio “análisis/síntesis” (investigación básica/construcción deductiva).

Nótese también cómo la idea de deificación va unida al análisis factorial (FCV 24; 63) el hombre, gracias a ‘el pequeño hombre’ (FCV 36), es decir, el sentido común o la razón, se desarrolla por encima de sí mismo, en su evolución inferior, hacia la deidad, parangón para pitagóricos y platónicos.

No es sin razón que Werner Jaeger, *A la naissance de la théologie (Essai sur les Présocratiques)*, (En el nacimiento de la teología (Ensayo sobre los presocráticos), París, 1966, 11, ha dicho que todas las corrientes de pensamiento griegas - excepto la escéptica - terminan en la teología. Lo que algunos humanistas ateos parecen olvidar o pasar por alto. Los antiguos griegos, después de todo, eran un pueblo profundamente religioso. También en su pensamiento.

***Un sistema psicológico (78/80)***

La mujer envidiosa muestra, en su vida anímica, una clara sistemática. Porque hay dos factores contradictorios (elementos primordiales) que actúan en su personalidad.

El Dr. Lamare descubrió:

- (i) el interés ardiente (especialmente en las playas soleadas) por la parentela (elemento lésbico), pero también
- (ii) un severo desprecio (indirecto, desaprobación moral, en su marido).

Se trata de un caso de taseología (teoría de las tensiones, de los hechos, de los conflictos; conflictuología). Un mismo hecho provoca más de una apreciación, al menos dos apreciaciones, pues, contradictorias.

**Ejemplo psicoanalítico:** Edipo, al imitar el amor de su padre por su madre (mimetismo), crea un conflicto con el mismo padre: ambos quieren, de la misma manera, codiciar el mismo objeto: la madre. Lo que fue desarrollado por René Girard (1923/2015) en *La violence et le sacré*, (La violencia y lo sagrado), París, 1972.

En el ejemplo de Lamare, el objeto valorado se encuentra en primer lugar en la propia mujer lesbiana. Pero también fuera de ella.

**Se expresa hermenéuticamente** (= interpretación):

(a) un mismo hecho (o los sexos fuera de ella o su lesbianismo dentro de ella, --o el hombre en su relación con sus sexos) provoca:

(b) más de una interpretación (interpretación: lesbiana afirmando/además desaprobando;-- encubierta concurriendo/hablando desaprobando).

Un “entimema” en la lógica aristotélica es un razonamiento tácito (a menudo inconsciente) (concluyente o silogístico). Entimemáticamente (es decir, considerando el razonamiento tácito, respectivamente inconsciente, en la mujer), podemos elaborar el siguiente esquema de pensamiento.

**A.-- Con respecto al hombre.**

Frase 1: “Veo a mi marido como un mujeriego” (hecho observado).

Frase 2: “Bueno, por un lado, como lesbiana, me gustaría estar en su lugar (y le apoyo, --de forma tácita, inconsciente); por otro lado, me parece reprobable su “espionaje” (como mujer casada conmigo, no tiene por qué sentirse atraído por otras mujeres) (interpretaciones contradictorias del hecho observado).

Conclusión: “Así que vivo una tensión dolorosa, sí, un conflicto vital”.

**B.-- Respecto al lesbianismo.**

Frase 1: “Veo a mis parejas sexuales” (hecho observado).

Frase 2: “Bueno, si comprometo mi inclinación lesbiana, entonces me intereso (ocasionalmente) por las mujeres (aprobación);

Si, por el contrario, comprometo mis preconceitos éticos (el lesbianismo es moralmente reprobable), entonces me inhibe esa inclinación (Desaprobación) (interpretaciones contradictorias del hecho observado).

**Conclusión** : “Vivo un conflicto, en mi interior, sí, una tensión duradera”.

### **C.-- sobre las personas del mismo sexo.**

**Frase 1:** “Vivo en el mismo mundo con mis personas del mismo sexo” (hecho observado).

**Frase 2:** “Bueno, por un lado -como lesbiana (ya como mujer)- me siento solidaria con ella y son personas del mismo sexo; sin embargo, por otro lado, estoy casada con un hombre que mira a las mujeres, siento que son rivales (interpretaciones o juicios de valor contradictorios del hecho observado).

**Conclusión:** “Así, en una situación de conflicto, vivo una tensión duradera”.

**Nota --** Cualquier silogista le dirá que un enunciado de conclusión surge de dos ideas, en la medida en que se entrecruzan en alguna parte (FCV 56: koinonia). De modo que el discurso de cierre de Aristóteles no es más que la esquematización de la doctrina platónica de la interpenetración de las ideas (aquí: las tres interpretaciones contradictorias, confrontadas con el hecho observado, dan como resultado de razonamiento una tensión (conflicto)).

#### **Modelos de análisis factorial platónico. (80/81)**

E.W. Beth, *De wijsbegeerte van de wiskunde* (La Filosofía de las Matemáticas), 36f. -- El modelo proviene de Filebos 18b/d.-- En primer lugar: como lo hicieron todas las culturas arcaicas -- atribuir un beneficio, un hecho cultural, a un ser superior (deidad, antepasado) -- así lo hicieron los antiguos egipcios: la deidad Theuth o Thoth fue considerada la fundadora (portadora de la salvación, salvadora) de la escritura jeroglífica.

He aquí cómo Platón, como modelo de su análisis factorial, relaciona esta representación mítica.

**1.** “Alguien - ya sea una deidad o un hombre divino - según un mito egipcio, su nombre era Theuth - se dio cuenta de que el sonido era infinitamente diverso (nota: ‘muchos’). Fue el primero en reconocer los siguientes puntos

- (i) las vocales, en esa infinita variedad, no son una, sino muchas;
- (ii) hay otros sonidos (nota : semivocales), que, aunque no son vocales, poseen sin embargo un cierto valor sonoro; de éstos, también hay un cierto número;
- (iii) se puede distinguir un tercer tipo; ahora los llamamos consonantes.

**2.** Luego dividió las consonantes hasta distinguir cada una por separado. Del mismo modo, dividió las vocales y los diptongos hasta conocer su número, cada uno y todos juntos llamados “letras”.

**3.** Pero vio que ninguno podía entender una sola letra sin todas las demás. Pensó, en efecto, que en este caso había una conexión que las convertía en una sola.

Por lo tanto, les asignó una ciencia, a la que llamó ‘gramática’“.



**Conclusión.**-- Contempla una ‘stoicheiosis’, elementatio, análisis de factores.--  
Intenta:

(i) describir los elementos que, una vez establecidos, definen la gramática (fonética o fonológica), a saber, letras y tipos de letras (FCV 75: elementos de una ciencia);

(ii) concebir la gramática como una teoría de sistemas (sistemología), como hemos hecho FCV 73 (una totalidad, aquí: la colección y el sistema de letras, no puede pensarse lógicamente sin sus ‘elementos’ y sus ‘partes’ (cada letra por separado) y viceversa (todas juntas, no sin todas las demás): si un elemento (premisa), entonces todos los demás (división) pero también: si todos los demás elementos (premisas), entonces ese. Que es la definición de “sistema”.

Modelos de “estoqueiosis” platónica (81/82)

E.Beth, *La filosofía de las matemáticas*, 46/51 (Sobre el bien). Aristoxenos (= Aristoxenus) Van Taras (= Tarantum) (+- -375/ ... ), el musicólogo, fue un alumno de Aristóteles, pero con inclinaciones pitagóricas (la filosofía musical de los paleopitagóricos). Escribió *Rhuthmika stoicheia* (Elementos del ritmo), título que suena significativo en este contexto (la naturaleza del ritmo y su unidad más pequeña).

También: *Archai kai stoicheia harmonikès* (Preparaciones y elementos de la armonía). De nuevo, un título significativo, en este contexto. Cf. FCV 75: Elementos de la ciencia.

Pues bien, en su *Armonía* 44:1/15, con la autoridad de su maestro Aristóteles, reproduce el contenido de un discurso “Sobre el bien” de Platón en la última parte de su vida. En él, el pitagórico Platón habla: para sorpresa de muchos oyentes, Platón no habló directamente del bien en la vida humana, sino de los números (literalmente: arithmoi, formas numéricas) de los pitagóricos como los primeros elementos de una teoría a exponer. Esto se llama, en holandés, la doctrina de los números idea.

**El modelo.** -- Platón pone el ejemplo del lingüista en ese discurso.-- El lenguaje es una totalidad.-- Pero, antes de abordar la totalidad, examina los elementos que propone. Estos son:

- (1) las palabras (se compone de ellas; sunthesis (FCV 51; 60; 78),
- (2) las sílabas (las palabras se construyen a partir de ellas),
- (3) los sonidos (a partir de los cuales se construyen las sílabas).

**El original.** -- El “modelo” es lo conocido, con el que se ilumina el “original” (lo desconocido,-- aquí la filosofía (natural) pretendida por Platón).

**a.** Al igual que el lingüista disecciona la totalidad y sus elementos, el verdadero filósofo natural también lo hace: antes, sin embargo, de describir (definir) la totalidad, él también debe analizar los elementos que rigen el universo. (FCV 75: Piensa, por ejemplo, en los elementos de este mundo en San Pablo, en la estela de los pensadores antiguos). A esto pertenecen los cuerpos celestes.

**b.** Pero Platón, en esta exposición, pasa a lo que se llama “idea-número”, como el “Uno definido” y el “Dos-unidad indefinido” (cosas, de las que, para él, se habían ocupado los paleopitagóricos).

**Nota.**-- Recuerda, en cierto modo, a lo que más tarde se llamará “mathesis universalis” (piénsese en Ramón Lull (Raymundus Lullus) (1235/1315: *Ars generalis*, sistema de nociones básicas y juicios básicos, de los que -gracias a las combinaciones y a las operaciones mecánicas- se pueden derivar las ciencias);-- pensemos, sobre todo, en R. Descartes, que quiso generalizar el álgebra, y en G.W. Leibniz (1646/1716; cartesiano), que escribió De arte combinatoria (1666), prelude de la lógica actual (lógica formalizada)).

### **Conclusión.**

**(1).**-- FCV 51 y ss. nos enseñó que Platón -para resolver lógicamente los problemas de la vida- tomó como modelo la entonces matemática.-- Ahora vemos, aquí, cómo propuso como modelo la entonces lingüística.--

**(2).**-- Parece haber cierta analogía entre el estructuralismo contemporáneo, que tiene sus raíces tanto en la lingüística de F. de Saussure (FCV 67; 77) como en la matemática de, por ejemplo, el grupo Bourbaki; *Eléments de mathématique*, publicado a partir de 1939 en treinta fascículos: la noción de “sistema” -e inmediatamente de “estructura”- es allí central, no la resolución de problemas.

Cfr. G.-G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, (Pensamiento formal y ciencias humanas), París, 1967, 1/6 (Au lecteur, sur les structuralismes).-En cualquier caso: un platonista descubre, muy rápidamente, algunas de las ideas principales del platonismo en el estructuralismo.

### **Una comparación: el método cartesiano. (82/84)**

R. Descartes (1596/1650; fundador de la filosofía racionalista moderna e ilustrada) veía las matemáticas como el modelo de la filosofía.-- No era sólo metódico; quería, sobre todo, ser metodólogo. Esto significa: quería que se aplicara una lógica estricta.

**Muestra de la biblia:** E. Lenoble, *René Descartes*, en: J. Bricout, dir., *Dict. pratique des connaissances religieuses*, II, París, 1925, 778/786.-- He aquí cómo Lenoble caracteriza el método cartesiano.

**1.-- Idea principal.**

**a.** Descartes no desprecia en absoluto el método empírico, resp. experimental. Sin embargo, el método matemático prevalece.

Como, de paso, escribe Foucault, *Les mots et les choses*), (*Une archéologie des sciences humaines*), (Las palabras y las cosas (Una arqueología de las ciencias humanas)), París, 1966, 66/72 (Descartes), Descartes quería una teoría general del orden (a.o. por el método comparativo (o.c., 66)). Se trata de “una mathesis, entendida como ciencia universal de la medida y del orden”. (O.c., 70). Es la idea de Descartes de la “mathesis universalis” (matemática integral).

**b.** El espíritu humano, llamado ‘raison’ (razón), capta en primer lugar la totalidad de los datos gracias a una intuición intelectual. Sobre todo cuando son “claros e inequívocos”. En otras palabras, la fase intuitiva es global -- pero esta misma “razón” sólo capta “claramente” “le simple”, el elemento simple.

**Consecuencia:** El método cartesiano completo incluye la división en “simples” (elementos, constituyentes) - “análisis” - y la recomposición en el todo, - entonces - “síntesis”.

**Explicaciones.**

**a. Análisis (división).**

Ante los datos complejos (compuestos y complicados), hay que descomponerlos hasta llegar a los elementos irreductibles.

Nuestra mente terrenal lo capta claramente. Comprobación del análisis: lo que él llamaba “énumération complete” (enumeración completa, inducción sumativa) comprueba, al final, si todos los elementos separados o “simples” han sido examinados y están listos en la mente. Era reacio a la vaguedad.

**b. Síntesis (reconstitución).**

Sólo ahora puede comenzar la reconstrucción de la totalidad. Uno a uno, pensamos los elementos juntos sobre la base de relaciones simples (transparentes) -- así desde los datos más simples - paso a paso - hasta los más complejos.

**Prueba de la síntesis:** de nuevo ‘énumération complète’ o inducción sumativa, -- se ve si todos los elementos y todas las relaciones están involucrados.

**Conclusión.** - Lo que los antiguos griegos llamaban “akribeia”, exactitud, se ha convertido, desde la ciencia natural moderna, en “exactitud”, es decir, los hechos cualitativos, preferentemente aclarados experimentalmente, expresados con precisión matemática. Esa es la diferencia entre Platón (akribeia) y Descartes (ciencia exacta).

Se argumenta, en nombre del método global, que Descartes nos hace olvidar la totalidad. Esto es simplemente erróneo: lo que hace olvidar es la vaga totalidad. Nada más.

***El análisis existencial en la obra de Franz Kafka*** (1883/1924). (84/97)

Vimos que la intención de Platón era iluminar la vida en una sociedad como el mundo ateniense y siciliano de la época. Esto, mediante un método inspirado en las matemáticas y la lingüística, sacando conclusiones de elementos preconcebidos y/o al revés sobre todo, pues él es el fundador mismo de la filosofía, en la medida en que se le dio su propia forma de ser, -- gracias a él.

¿Puede aplicarse su método, ahora, a las obras de Kafka? Intentaremos demostrar que sí.

Las obras de Kafka han sido traducidas a muchos idiomas. Han sido filmadas, musicalizadas y adaptadas al escenario. Incluso se leen en los institutos de secundaria. Porque -sobre todo desde la Segunda Guerra Mundial- se le considera literatura mundial.

***Muestra de la biblia:***

-- W.J. Simons, *Tijdloze actualiteit van Kafka pas laat erkend* (Actualidad intemporal de Kafka sólo reconocida tardíamente), en: *Spectator* 30.08.1983, 34/36;

-- H.-J. Schoeps, *Over de mens (Beschouwingen van de moderne filosofen)*, (Sobre el hombre (Reflexiones de los filósofos modernos)), Utr./Antw., 1966, 119/141 (Franz Kafka: la creencia en una posición trágica).

**Nota** -- Kafka ha provocado interpretaciones contradictorias (FCV 75).

(i) Ciertamente, Albert Camus (1913/1960; conocido por su controvertido *L’homme révolté* (El hombre rebelde), (1951; impugnado por los políticos de derechas y de izquierdas (incluido Sartre, que por ello rompió con Camus)), como pensador existencialista, no está muy lejos, cuando dice: “En cualquier caso, la obra de Kafka refleja el problema del absurdo (FCV 35; 68) en su totalidad”. (Citado por Simons, a.c.,36).

(ii) Sin embargo, se puede dar mucha confianza a Schoeps, ya que -con Max Brod, amigo de Kafka- publicó *Beim Bau der chinesischen Mauer* (Cuando se construye la Gran Muralla China), (1931; extractos de los escritos legados por Kafka).

Schoeps, siendo de origen judío y un típico judío cristiano, también estaba bien situado para penetrar en el mundo de Kafka, un poco según el “método *verstehende*” (FCV 06: Dilttley), es decir, para deducir de los signos externos (por ejemplo, los textos de Kafka, incluso los inéditos; por ejemplo, una serie de hechos sorprendentes de la vida de Kafka) la vida interior y el alma más profunda.

(iii) Pero también un psiquiatra como el Dr. Hesnard - pensemos en su A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute*, (El universo mórbido de la culpa), París, 1949 (en un capítulo final: *Quelques enseignements de la psychiatrie éthique*, II (Application à l'art), (Algunas lecciones de la psiquiatría ética, II (Aplicación al arte)), donde se trata el caso de Kafka) - puede proporcionarnos una interpretación válida.

### **Primera hermenéutica (85/87).**

Transcribimos, de entrada, la caracterización del Dr. Hesnard. Pero, antes de hacerlo, situaremos la culpa religiosa -pues ciertamente fue el caso de Kafka- en el mundo de la psiquiatría. El Dr. co Trygve Braatoy, *Uit de praktijk van een psychiater (Een populaire inleiding tot de medische psychologie en de psychiatrie)*, (De la práctica de un psiquiatra (Una introducción popular a la psicología médica y la psiquiatría)), Utrecht, 1939, 180/190 (*Eenige beschouwingen over de religie in de psychiatrie*), (Algunas reflexiones sobre la religión en la psiquiatría), es un texto escrito por un médico cálido, “*verstehend*” (comprensivo), con una larga y muy buena experiencia clínica.

Braatoy no es psicoanalista (sí conoce el freudismo) y, en ese sentido, tiene menos prejuicios contra la religión que más de un freudiano -- “Si uno se dedica al trabajo psiquiátrico, le llamará la atención cuántos pacientes se preocupan por la religión y la moral.

Los problemas en el campo de la moral llevan -casi siempre- un sello más o menos evidente de pecaminosidad religiosa.

Muy llamativo, a menudo, como rasgo predominante del cuadro clínico, son esos estados de ansiedad religiosa debilitantes en -lo que se llama- la depresión melancólica”. (O.c.,180).

Braatoy, como médico “comprensivo”, aborda la pregunta vital: “¿Por qué/por qué esta “enfermedad” se manifiesta como una pesadilla religiosa incesante, en la que el/los paciente/s no se deja/n tranquilo/s ni un momento por su carga de pecado, de arrepentimiento y de pena?”. (Ibidem). El modo en que un melancólico/melancólica expone su problema psiquiátrico, el lenguaje que utiliza en el proceso, todo ello recuerda a “la lección de religión de nuestra juventud” (O.c., 180 ss.).

Después de este texto informativo de Braatoy, el siguiente texto de Hesnard será mucho más fácil de entender.

**“Franz Kafka** (...) era hijo de una madre dulce, atractiva y tímida. Sobre todo, era hijo de un padre radiante, intransigente y autocomplaciente, dominante y con una autoridad abrumadora (...).

Una vez que ese hijo se convirtió en un hombre adulto, fue incapaz de subir la escalera de la sociedad (...).

Las obras de ese hijo fueron apareciendo para reflejar un mundo extraño, a saber, el mundo en el que él mismo vivía. Ese mundo -algo evidente para todos y, en particular, para el propio Kafka- es el mundo de la deuda del pecado (“le monde de la faute”). Y ese mundo en su forma más trágica (...).”

(2) Basándose, entre otras cosas, en los diarios de Kafka, Hesnard escribe

**a)** Esta culpa oscura y absurda, incomprensible y tiránica, pesaba sobre toda la existencia (nota : la vida real) de este artista.

**(b)** Más que eso: Kafka se comportó -toda su vida y en todos sus ámbitos de actividad- como un culpable que no puede descubrir la naturaleza exacta de un error imperdonable.

Pues bien, precisamente este mundo “kafkiano” -lo describió en todas sus obras- es nuestro “mundo morbosos de la culpa”. (O.c.,441ss.).

W. Simons, a.c., 34, cita, a este respecto, un breve extracto del Brief an den Vater (unas cien páginas, en las que Kafka, en la última fase de la vida (36 años), mira hacia atrás en su vida pasada).

“Sólo puedes tratar a un niño como lo has creado: con fuerza, ruido y temperamento. En mi caso, además, Tú parecías por tanto muy adecuado, ya que me harías un niño fuerte y valiente”.

En términos freudianos: un caso edípico (Franz no ha sabido interpretar correctamente a su padre desde la primera infancia). En términos judeo-teológicos: un castigo por el pecado, pero coloreado por la figura paterna no elaborada.

Volviendo a Braatoy, o.c.,189, un tal Ole Hallesby, entonces el profesor de teología más influyente de Noruega, difundió una imagen de Dios (decimos “impresión de imagen”, --que difiere mucho de la divinidad bíblica viva), que Braatoy caracteriza así :

“Un dios cruel, -- algo por lo que el melancólico/melancólico tiene realmente razón en su razonamiento, pues de un dios así no se puede esperar ninguna comprensión de sus dificultades”.

**Nota** -- Aquí estamos poniendo el dedo en la eminente teoría de las ideas de Platón, que advierte contra la tentación de confundir -de confundir- nuestra “imagen” terrenal-alienígena de Dios con la verdadera “idea” de “Dios” (es decir, lo que Él realmente es). Volveremos a hablar de ello más adelante.

En palabras de San Agustín de Tagaste, ¿no confundimos la “caricatura” de Dios con la verdadera “idea” de “Dios”, es decir, Dios mismo tal como es, independientemente de nuestras experiencias y estados (a veces muy subjetivos)? El platonismo se aparta de la doctrina de las ideas, que encontramos aquí en una de sus aplicaciones más pregnantes.

Pues algo así como una caricatura de Dios dominó, como “factor” decisivo, la vida y la convivencia de Kafka.

### ***Segunda hermenéutica.*** (87/89)

1. Schoeps, o.c., 123vv, comienza con una obra de Kafka, *Zur Frage der Gesetze*, (Sobre la cuestión de las leyes). Se trata de las “leyes” conocidas en los círculos judíos, sobre las que los teólogos se prodigan (incluidos los jasidim, a los que Kafka describe como una especie de “nobleza” teológica).

Kafka, en esta obra, se siente un “Am ha-arez”, un ignorante, pero un ignorante que ha llegado tan lejos que se pregunta si estas “Leyes” no son sólo leyes falsas. Kafka vive en la constante impresión de que está “gobernado por Leyes, que uno no conoce”. (O.c.,123). De hecho, experimentalmente (‘fenomenalmente’, en lenguaje platónico), la única ley visible y tangible es la ‘nobleza’ de los teólogos, que la interpretan en beneficio del ‘pueblo’ (der ‘Am ha-arez’).

**Nota** -- Se intuye aquí la pérdida de la fe o, al menos, la crisis de fe en la que Kafka, con muchos contemporáneos judíos, vive.

2. Schoeps, o.c.,124vv, añade inmediatamente algo que nos lleva al corazón mismo de la culpa kafkiana.

La gran masa del “Am ha-arez” (“el pueblo”), en contraposición a los guardianes de la Ley (“la nobleza”), se desvió de esas leyes. Y tal cosa es, en términos judíos “rectos” (ortodoxos), una verdadera “gesera”, un juicio de Dios.

El relato de Kafka, *Nasporingen van een hond* (Siguiendo la pista de un perro), expresa este juicio de Dios de forma figurada: un perro cuenta cómo “el pueblo” de las manos, hace muchas generaciones, se desvió.

Este “error” o “culpa del pecado” pesa mucho sobre la raza canina actual, que ya ni siquiera puede interpretarlo, sino que carga con él.

***Schoeps explica el término ‘perro’.***

(i) El Talmud (Sanedrín 97a) habla de una profecía de fatalidad, diciendo que, en el final de los tiempos, una época de “terrores de todo tipo”, que precede a la venida del Mesías, “los rostros de las personas del final de los tiempos serán como rostros de perros” (O.c.,124).

Estamos ante una escatología, una doctrina del fin de los tiempos: para Kafka, es como si esta predicción de la fatalidad del Talmud se hubiera convertido en una realidad cotidiana y codeterminara nuestra existencia actual, nuestro día a día, como un elemento que hay que anteponer para entender lo que ocurre en nuestra cultura occidental, vista aquí desde una perspectiva puramente judía.

**Nota** -- El Talmud (literalmente, “estudio” o “enseñanza”) es un “libro sagrado” de los judíos, que contiene las ideas teológicas de los estudiosos de la ley del Antiguo Testamento. Entre otros, están el Talmud de Jerusalén y el Talmud de los babilonios (de Rab Asji (352/427) y sus sucesores).

(ii) Esta atmósfera apocalíptica (revelación de las calamidades del final de los tiempos (en griego, “apokalupsis” es revelatio, revelación), en la que vive un Kafka, es explicada por Schoeps con un texto de Friedrich Nietzsche (1844/1900), que llama nihilismo, es decir e. el desvanecimiento de las ideas elevadas, un “nihilismo”. el barrido de las ideas elevadas - nota: no se trata de ideas humanas, que a veces son caricaturas de ideas - que informan a la humanidad en su existencia terrenal, ya a finales del siglo XIX:

“Los acontecimientos más importantes son los más difíciles de comprender: por ejemplo, el hecho de que el Dios cristiano ha muerto, -- que, en lo que experimentamos, ya no hay bondad o guía celestial, ni justicia divina, y -- en general -- ni siquiera una ‘moral inmanente’ (nota: una ética fenomenalmente perceptible).

Esta es la terrible noticia que necesitará algunos siglos más para calar en los europeos. Y entonces, durante un tiempo, parecerá que todo el peso ha desaparecido” (*Morgenröte*) (Amanecer), O.c.,119).



**Nota:** tanto Kafka como Nietzsche se mantienen dentro de “lo que experimentamos”, dentro de “lo que se nota”. Platónico: dentro de los fenómenos.

**Segundo correctivo:** cuando Kafka y Nietzsche hablan de la eliminación de “dios” de nuestra cultura, lo hacen como si todos los occidentales hubieran abandonado radicalmente la religión, mientras que sólo algunos, especialmente entre la intelligentsia (científicos, artistas, pensadores) lo habían hecho.

Partiendo de algunos, hablan como si todos lo hubieran hecho. Partiendo de lo privado, hacen afirmaciones universales.

Esto no significa que la parte que vive a través de la crítica cultural, por ejemplo en el sentido kafkiano o nietzscheano (pues hay una multitud de vidas a través), no se encuentre entre las dominantes en nuestra cultura. En este sentido, la crisis de algunos concierne a todos.

**Conclusión:** Lo que El rastreo de un perro dice sobre nuestra cultura canina (aunque desde un punto de vista judío) se encuentra “esencialmente en todas las obras literarias de Kafka”: el olvido de lo que, de hecho, es la causa de la crítica cultural actual (O.c.,126).

**Aclaración del segundo enfoque.** (89/97)

Ahora que hemos empezado a comprender tanto el aspecto psiquiátrico como el teológico, podemos examinar el aspecto artístico. Podríamos resumirlo así: en forma narrativa, se trata de desentrañar lo enigmático (lo que Camus llama el absurdo, es decir, lo que escapa a nuestra mente,-- el “ananke” de Platón (FCV 35; 68; 84).

O aún, en un lenguaje más popular: “¿De dónde he sacado eso? “¿De dónde hemos sacado eso?”. Si uno quiere decir culturologicamente amplio.

**Modelo aplicativo.** - Tomemos, por ejemplo, *Der Prozess*. (El proceso), Joseph K. es acusado por un misterioso tribunal superior. Ni Joseph K. ni sus abogados tienen acceso al expediente que le acusa. Al menos no directamente. He aquí el enigma.

Joseph K. trata de rastrear la culpa por la que se le procesa. Para ello, recurre a los abogados: su principal tarea es adivinar el delito. “Deducir de los interrogatorios el contenido del expediente, que constituye la base del mismo, - eso es muy difícil”. (Schoeps, O.c.,130). Deducir el delito por medio de los interrogatorios es deducirlo indirectamente.-- He aquí la deducción.

**La estructura de la gesera (el juicio de Dios): hipotética** (FCV 54; 73).

Estamos, para hablar con C.S. Peirce (1839/1914; Pragmático), en plena derivación abductiva.

Recordemos su inmortal ejemplo:

**Frase 1.**-- Este puñado de judías es blanco.

**Frase 2.**-- Pues bien, todas las judías de este puñado son blancas.

**Conclusión.**-- Así que estas judías vienen de esta bolsa”. Una abducción o hipótesis es sólo probable (no - apodíctica).

**Se transfiere:**

**Frase 1.**-- Vaya, nuestra existencia actual es absurda

**Frase 2.**-- Pues bien, según la tradición veterotalmúdica, tal existencia absurda es el resultado de alguna deuda.

**Conclusión.**-- Entonces, mi, nuestra existencia absurda es el resultado de una deuda.

Expresado platónicamente: si planteamos una deuda como elemento (FCV 74), entonces mi, nuestra existencia, en su absurdo o ‘anankè’, se hace inteligible.

**El lado inductivo de la gesera.**

Ch. Lahr, *Logique*, París, 1933-27, 591/598 (*L’induction*), distingue tipos de inducción.

(i) **La inducción aristotélica (= sumativa)** (FCV 83: modelo cartesiano): de todos (= suma, summa) los casos individuales se concluye todo junto (= inducción sumativa o generalización).

(ii) **La inducción socrática** decide desde una parte de los casos (colección privada) a la totalidad de los casos (colección universal) y desde todos los casos reales a todos los casos posibles de exactamente la misma forma de ser (= inducción amplificadora).

(iii) **La inducción baconiana** es -fundamentalmente- una variante de las dos anteriores: el objeto actual no es la generalización en general, sino un tipo de generalización, a saber, la causalidad.

Cuando entre dos o más fenómenos se ha establecido una conexión (antecedente/consecuente,-- si es necesario: causa/efecto), se concluye que hay una conexión lícita (generalmente válida para todos los casos de la misma forma de ser).

Esta forma de inducción se llama “baconiana”, no porque la haya inventado él (FCV 56: la complicidad es un tipo de causalidad), sino porque sospechaba su alcance experimental (P. Bacon, *Novum Organum* (1626)).

Pues bien, esta conexión causal está en el centro de un juicio de Dios.

**Ejemplos (1). Antiguo Testamento. (90/93)**

**Jueces 1:6/7,**

“(hecho) Adoni-Bezek huyó. Pero ellos fueron tras él, lo tomaron prisionero y le cortaron los pulgares y los dedos gordos de los pies.

(Significado) Adoni-Bezek dijo: “Setenta príncipes con los pulgares cortados y los dedos gordos de los pies recogieron los desechos de mi mesa. Dios me ha recompensado por mis actos. -- Fue llevado a Jerusalén. Allí murió. -

Nota. - Surge la pregunta: “¿En qué se basó Adoni-Bezek para atribuir el castigo a algo más, en este caso: un juicio de Dios, que a la mera coincidencia (una forma de ‘anankè’, es decir, lo que nuestra mente no puede explicar, pero se impone como hecho, brutal)?”.

Incluso si adoptó esto como un hábito de pensamiento (‘explicación tradicional-sagrada’) de otros, todavía: “¿En qué se basó el primer hombre, que vio en ello algo más que mera ‘anankè’, hecho bruto inexplicado, y fundó la tradición, para ver en ello un juicio de Dios?”.

Hay, creyendo sensatamente (las Escrituras son inspiradas por el Espíritu de Dios), sólo una explicación: En una comprensión “superior” -a menudo llamada “mística”-, es decir, una idea (que no debe confundirse con sus representaciones humano-terrenales o conceptos educativos).

En otras palabras: el hecho mismo, en su llamada ‘inexplicabilidad brutal’, da una luz sobre sí mismo, es decir, la idea, que se ‘revela’ en y a través de ese hecho.-- Más adelante se habla de esto.

**1 Reyes 21: 17/19.**

(Hecho) 1 Reyes 21:13 -- “Entonces se informó a Izebel: ‘Nabot ha sido apedreado hasta la muerte (nota: por insistencia de la propia Izebel, que, por así decirlo, obligó al príncipe a hacerlo). Ha muerto. -- (Predicción del juicio divino).

“Pero entonces la palabra de Yahvé se dirigió a (el profeta) Elías de Tisbe. “Levántate y ve a (el príncipe) Ajab (...). Está en la viña de Nebot (nota: contra su voluntad expresa), de la que ha tomado posesión. Dile: “Así dice Yahvé en el lugar donde los perros lamieron la sangre de Nabot, allí lamerán también la tuya”.

He aquí el origen de la interpretación, a saber, la retribución o Gesera de Dios, y no una coincidencia, claramente expresada por el autor inspirado de 1 Reyes: “la palabra de Yahvé”, que es la luz que ilumina el hecho brutal y futuro de la retribución -una idea platónica por igual- como si fuera desde dentro.

## **2. Samuel 12: 10.**

Se conoce el pecado que el rey David cometió con Betsabé.

*Parte 1:* “David vio a una mujer bañándose. Era una mujer muy hermosa. Pidió que le dijeran quién era la mujer. Le dijeron: ‘Es Betsabé... la mujer de Urías el hitita’. Entonces David envió a buscarla. Ella se acercó a él y él tuvo ‘relaciones sexuales’ con ella. (...). Pero la mujer quedó embarazada y se lo hizo saber a David”.

*Segunda parte.* David hizo colocar a Urias “en un puesto de avanzada, donde la batalla era más peligrosa”. Urias fue asesinado.

*Parte 3.* Encubrir una “culpa” funciona a nivel humano-terrenal. Sin embargo, no en el plano de Dios. “Lo que David había hecho era -a los ojos de Yahvé- ‘malo’. Por eso Yahvé envió a David al profeta Natán.

En la ingeniosa forma de una parábola -a la manera de Oriente- Natán le cuenta a David una historia similar. Sólo había que sustituir los nombres “el rico” y “el pobre”, así como “un cordero”, por “David”, “Urias” y “Betsabé”, y el juicio divino tenía su “presagio”.

Ahora escuchen la ‘secuela’: “Has matado a Urías el hitita. Has tomado a su mujer para ti. Pues bien, la espada no volverá a salir de la casa de tu rey. Esto, porque me has despreciado (nota: es la palabra de Yahvé) haciendo tuya a la mujer de Urías el hitita, y con la espada de los amonitas (nota: contra los que había guerra), para matarlo.

Así habla Yahvé: “Sí, de tu propia casa llamaré a las catástrofes contra ti: ante tus propios ojos tomaré a tus esposas (nota: David tenía más de una esposa) y se las daré a otro, que se acostará con ellas - a plena luz del día. Ciertamente has actuado en secreto, pero yo cumpliré mi amenaza ante todo Israel a plena luz”.

Entonces David le dijo a Natán: “He pecado. A lo que Natán le dijo “Yahvé te perdona tu pecado. Por eso no morirás. Pero como has demostrado con el hecho en cuestión tu desprecio por Yahvé, el niño que te nazca morirá con necesidad”. A continuación se relata la enfermedad y la muerte del niño en cuestión.

*Nota* - Uno está familiarizado con la ley de la siembra y la cosecha, que se aplica aquí por enésima vez: “Todo lo que el hombre siembra, también cosechará” (Gálatas 6:7/9). Lo que David sembró, es decir, la causa del juicio de Dios, también lo cosechará, si no se arrepiente.

1. Con tales observaciones o afirmaciones ocurre lo mismo que con las platónicas (FCV 56; 60; 58; 77; 80): siempre hay alguna observación o afirmación que las relativiza, es decir, que precisa sus limitaciones.

De este modo, escapan tanto a las observaciones o afirmaciones “absolutas” de los pacientes psiquiátricos, que se encuentran en una situación desesperada (FCV 85), como a las de los teólogos “absolutistas”, como Braatoy (FCV 65s.), que piensan que deberían ser denunciadas en una clase de religión o en la cátedra de un instituto de teología.

Aquí, tanto la confesión de culpa de David como el acto de perdón inmediatamente comprensible de Dios mejoran la -en sí misma, absolutizada- “ley de la siembra”: “Por lo tanto, no morirás - según lo dispuesto en la ley de la cosecha de semillas aplicada unilateralmente”.

2. Nos remitimos, a este respecto, al *Catechismus ten gebruike van al de bisdommen van België* (Catecismo para uso de todas las diócesis de Bélgica), DDB, 1946, 51(223f.).

La idea de “pecado vengativo” contiene - según (lo que se llama) “el viejo catecismo” - dos vertientes causales:

(i) el presagio, es decir, un grado llamativo de malicia,

(ii) la secuela, provocada por ese grado de ira, a saber, “la justa venganza de Dios, también en este mundo”.

En otras palabras, no toda culpa pecaminosa, sino un tipo limitado de ella, cae bajo la ley de siembra-cosecha de la Gesera (el juicio de Dios). Como tipo, el “viejo catecismo” menciona, por ejemplo, el “homicidio voluntario”.

Que en el caso de David (aunque a través de intermediarios) parece ser apropiado. Pero también, por ejemplo, la “impudicia contra natura”, la “opresión de los pobres, las viudas y los huérfanos” y -esto debe hacer que un marxista se sienta religioso- por último, pero no menos importante, la “retención injusta del salario de los trabajadores”.

No vamos a analizar estas ideas -pues son ideas, realidades místicamente susceptibles, no productos terrestres-humanos del pensamiento- pero al menos serían dignas de meditación.

### ***Ejemplos. (2) Talmúdicos.***

Además de los modelos del Antiguo Testamento y de los apócrifos, Schoeps, o.c.,128, menciona ejemplos del Talmud.

(i) Si se omite el sacrificio de la masa, si se omite el Año Jubilar, entonces sequía, escasez de alimentos, longevidad y ausencia de ganancias de los comerciantes.

(ii) Si hay negligencia o -lo que es peor- perversión de la justicia, entonces epidemias (peste) y sequía.

Estos ejemplos recuerdan a lo que se puede escuchar en las religiones primitivas, con sus visiones mágico-míticas. Los pensadores ilustrados-racionalistas (piénsese en el profilosofismo griego (en su mayor parte) o en los “filósofos” del siglo XVIII) entienden tal “mentalidad primitiva” (Lucien Lévy-Bruhl (1857/1939; pensador, que reprocha al pensamiento cartesiano, en tanto que ya ilustrado y racionalista, que no lo entienda) o tal “pensamiento salvaje” (Claude Lévi-Strauss (1908/2009; *La pensée sauvage* (El desierto del pensamiento -, (1962) es una obra de este etnólogo). Pero probablemente abarca más verdades de las que imaginan estos racionalistas de la Ilustración.

**Conclusión:** -- Hemos hablado (FCV 90) de la inducción.

(i) Inducción causal entonces, que presta atención a la conexión “presagio” (causa)/secuencia (efecto)”.

(ii) Inducción causal,-- no se basa en la experiencia terrenal directa o en el experimento, sino:

(a) en hechos (por ejemplo, los pulgares y los dedos gordos del pie cortados, la muerte sangrienta, -- la enfermedad y la muerte del niño),

(b) que se interpretan sobre el fondo del misticismo) (se obtiene la visión, llamada “iluminación”, de que en estos “hechos”, que todo el mundo puede ver y sentir (“fenómenos” platónicos), hay una “idea” que es una estructura invisible y tangible (ley) en funcionamiento).

Desde el primer ser humano en la tierra que se da cuenta de esto, crece gradualmente una especie de “tradición” que tiene como contenido una especie de “ley”, pero entonces no de naturaleza natural o química. Esta ley recibió una de sus muchas formulaciones posibles, por ejemplo, en la idea teológica católica del “pecado vengativo”.

En este sentido bien definido se puede hablar de inducción “sagrada o religiosa”, “mística”.

### **Esquematización.**

Lo vimos: si el pecado (la culpa), entonces el castigo.

Formalízalo un poco, al estilo de Jan Lukasiewicz:

“Si Z, entonces S... Bueno, Z. Entonces S”. Ese es el esquema deductivo.

“Si Z, entonces S. -- Bueno, S. Entonces Z”. Este es el esquema reductivo.

Ya vemos cuál será el esquema típicamente kafkiano: el esquema reductivo.-- Esto nos lo confirma explícitamente Schoeps, O.c.,129.

“Así, a partir del carácter y de la forma de la pena, hay que tratar de encontrar la ‘x’ del pecado,--aunque una verificación ‘real’ (nota : terrenal constatable) no pueda tener éxito.

Esto es precisamente lo que ocurre en la obra de Kafka. Tanto en las grandes novelas como en los cuentos, este “motivo” se repite una y otra vez como tendencia: determinar la naturaleza de la culpa a partir de la naturaleza del castigo”.

Relea ahora el FCV 84: “¿Puede aplicarse el método hipotético platónico -deductivo (sunthesis) o reductivo (analisis)- a las obras de Kafka?”.

Creemos que un Schoeps, del que no se puede decir que no fuera capaz de hacer una interpretación propia de Kafka, nos dio la respuesta, clara como el agua.

Por supuesto, habría que introducir un matiz, como: “Si - dentro de unas condiciones bien definidas

a. la ausencia de todo sentido del pecado (que aparece en el olvido radical del hecho del pecado por parte de Kafka), . el arrepentimiento (como en el caso de David) - Z, entonces S. Bueno, S.-- Entonces Z”.

Schoeps, o.c., 125, lo expresa de la siguiente manera: “Es, pues, la culpa -en su esencia, ciertamente, ya no reconocible- la que ha oscurecido tanto al mundo que su orden (nota: organización) ya no puede captar ‘la verdadera palabra’ (nota: aparentemente la revelación de Dios y las ideas superiores que expresa). Esto se debe a que la presión de los siglos (nota: la alienación gradual (de la humanidad moderna (especialmente judía)) de la revelación divina original ya ha hecho que esa palabra sea demasiado firme y que los ‘perros’ (nota: la gente del fin de los tiempos) sean demasiado ‘perrunos’.

***La historia de la salvación ... se ha convertido en la historia de la perdición.***

“La apostasía de la ‘ley’ de la revelación hace de la historia la historia de la perdición humana, que se manifiesta como la creciente separación del mundo de su destino revelado.

Esto, mediante una serie única y acelerada de destrucciones, - que, juzgadas por la ceguera humana (la historia como calamidad), deben ser consideradas precisamente como desarrollo superior y progreso constructivo. Así Schoeps, intérprete de Kafka, o.c.,125.

**Nota** - Esto recuerda a las tesis de la Frankfurter Schule (Theodor Adorno (1903/1970), Max Horkheimer (1895/1973): piénsese en *Dialektik der Aufklärung* (Dialéctica de la Ilustración), (1944), ), *Negative Dialektik* (Dialéctica negativa), (1966)).

Afirmaba que la humanidad ilustrada- racionalista era “autodestructiva”. El hombre, gracias a la “razón” (FCV 83), es activo en la ciencia y la tecnología, en lugar de liberarlas, funciona a la inversa.

Lo que el “humanismo” (el ser humano “autónomo”) de la Ilustración había planeado como progreso, se ha convertido en lo contrario: por ejemplo, el maquinismo tan alabado y fomentado por los pensadores del siglo XVIII ha llevado, entretanto, a muchos trabajadores industriales a convertirse en esclavos de la tan glorificada máquina. La Escuela de Frankfurt ha llamado a esto “dialéctica negativa”. Lo que pretendía ser una liberación de las garras de la naturaleza, tiene un efecto repetidamente adictivo.

Comparemos esto con lo que dice Schoeps, al interpretar la obra de Kafka: Kafka era, por nacimiento, judío. Las ideas religiosas, que a los ojos de sus contemporáneos - y, quizás, de él mismo- se habían convertido en “míticas”, es decir, “buenas para los primitivos”, le hicieron buscar una y otra vez lo que en el lenguaje judío se llama “la ley”.

Según Schoeps, lo que, a los ojos de Kafka, es la catástrofe es que esta humanidad actual -sin ‘la ley’- continúa en el vacío,-- esa humanidad actual, sin la conciencia de ser una creación de Dios (Agnosticismo (no se sabe si Dios existe); Ateísmo (se afirma que no existe); Escepticismo (se duda de él)), pierde los rasgos mismos que la caracterizan como persona(s), e, inmediatamente, se convierte en una masa sin nombre y -vista individualmente- i. En lugar de ser una persona (cuerpo), se convierte en una “cosa” o en una “cosa sin vida”. (O.c.,131).

**Modelo aplicativo.** -- En la imaginación artística de Kafka, esta cosa se convierte, por ejemplo, en un ser fantasmal llamado “Odradek”. Entendida de forma esclava, esta denominación equivale a “fuera de la ley”. De hecho, como modelo del hombre “canino” actual, ya no tiene un “yo” sino que es un “ello”. Al igual que los objetos que el hombre utiliza.

Odradek, por ejemplo, ha adoptado “la forma sin sentido de una bobina de hilo” (Schoeps, o.c.,131). Se ha convertido así en “un mecanismo de funcionamiento automático”. ¿No sugiere esto una representación de la humanidad actual como una máquina (de trabajo o laboriosa), en el inmenso marco de un planeta industrializado, el ideal del siglo XVIII?

Se podría llamar a esto, por analogía con la “Dialéctica Negativa”, “Historia Sagrada Negativa”. En realidad, ‘Historia consagrada de la fatalidad’.

***Tragedia o salvación de la tragedia.***

Trágica’ es, en una de las muchas acepciones que esa palabra ha provocado, “situación sin perspectiva”.



Cf. Karl Jaspers, *Ueber das tragische*, (Sobre lo trágico), Munich, 1952.

1. Jaspers (1883/1969; médico-psiquiatra y existencialista) dice que la “tragedia” presupone la transitoriedad, sí, la caída real, pero no lo es en absoluto. La “tragedia” es la conciencia a través de la mente (mente/habla) de la impermanencia y la decadencia. Cfr. o.c.,18.

Más aún: a través de la conciencia aguda de que uno está envuelto en un proceso de impermanencia y decadencia, uno espera, instintivamente y/o con la mente, la redención. Esta perspectiva de redención eventual y deseada es el segundo aspecto por el que el “tragicus/ tragica” se diferencia del ser humano meramente transitorio y/o perecedero.

2. ¿Es la obra de Kafka “trágica”? Después de todo lo que hemos dicho sobre ella - y de Schoeps en particular-, ¡sí! La vida ‘perruna’ es, para él, el Kafka reflexivo, viviente y, a la vez, signo de transitoriedad.

Pero, como confirmó Max Brod en Bruselas, en septiembre de 1967, en una conferencia sobre su amigo Kafka, “Kafka sólo aspiraba a una visión pura del mundo y a un futuro más brillante”.

Lo cual, al leer la mayoría de los productos de este trágico escritor, puede resultar un poco sorprendente. Es como si Kafka, al menos en este aspecto, se pareciera a un Nikolai Gogolj (1809/1852; escritor ruso). Gogolj, como hombre ortodoxo profundamente religioso, creía en el mundo superior de las ideas, en el fondo de este mundo visible y tangible.

Pero cuando escribe -salvo en la maravillosa obra sobre la Liturgia rusa de la misa-, no se trata de las ideas, sino de las caricaturas de las ideas, de los personajes mezquinos o criminales que pueblan sus historias.

Leo Kobbilinski-Ellis lo llamó “la trágica impotencia de Gogolj”, que - mientras se reía de la caricatura - lloraba porque sólo eran caricaturas y no ideas. Kobbilinski-Ellis lo llama “la risa llorona”.

Hay que suponer lo mismo con Kafka. Schoeps, o.c.,138/141, lo confirma un poco. En Kafka - así escribe, o. c.,140 - vivía la esperanza mesiánica. Schoeps dice: “el mito de la fe en una posición trágica” (Ibid.).

Quizás el hecho de que Max Brod, en Bruselas, dijera que a Kafka, en su juventud, le gustaba leer,-- a los escritores modernos, pero ...también a Platón, es una de las razones por las que Kafka pensaba hipotéticamente y seguía esperando. Y su imagen de Dios no era tan caricaturesca como dijo brevemente FCV 87.

### **Capítulo 3.-- Elementos de la Filosofía Platónica (Psicología).**

Ahora que hemos conocido, en el sentido platónico, tanto el concepto de “vida”, también en sus etapas evolutivas (FCV. 7/34), como el concepto de “sentido común” (FCV. 35/48), después de haber estudiado tanto el método dialéctico (tanto la definición como la hipótesis; FCV. 49/69) como el análisis factorial, como método platónico (FCV. 70/97), podemos aplicar estos cuatro grandes elementos platónicos a los datos descritos.

Aquí seguimos un modelo. Z. Barbu, *Samenleving. cultuur en persoonlijkheid*, (Sociedad, cultura y personalidad), Utr./Antw., 1973 (Eng.: *Society, Culture and Personality*, Oxford, 1971), explica, o.c., 145, que las ideas ‘orden(ning)’, ‘estructura’ y ‘sistema’, son las premisas de las ideas

1. La personalidad (un hecho psicológico),
2. ‘sociedad’ (un elemento sociológico) y
3. cultura” (un elemento culturalógico).

Por eso tenemos, sobre todo en FCV 49/69 (p. ej. 56 (sistema), 64 (el sistema total del ‘ser’ (= realidad)) y, sobre todo, en FCV 70/97 (p. ej. 71 (pensar a partir de totalidades), pero passim (= extendido por todas partes)), las tres preposiciones mencionadas de la tríada humana “persona(s)/sociedad/cultura”, lo más densamente posible - y en términos preferentemente platónicos, como e. p. ej. “elemento” y “preposición”. p. ej. “elemento” y “premisa”, pero también p. ej. “sistema” (par de opuestos), tan central en todo el pensamiento dialéctico, incluido el no platónico.

Ahora bien, no creas que un Barbu se sostiene solo.

J. Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, (Nihilismo y cultura) Amsterdam, 1955, 74/77 (Sociedad, Personalidad y Cultura), en la línea de un Talcott Parsons / Edward A. Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Cambridge (Mass.), 1951, sitúa el problema del nihilismo en el marco de una teoría de la acción (teoría de la acción), que presupone dicha tríada como marco de pensamiento.

Pero incluso Mijail Bakhtine, pensador y literato ruso, a diferencia, por ejemplo, del Estructuralismo (FCV 67), piensa a partir de dicha tríada. Sin embargo, les da nombres “poéticos”. El lenguaje y especialmente el diálogo se definen como “voces”. Hay

- (i) la voz que habla (// personalidad),
- (ii) la voz a la que se habla (// sociedad), y ambas se sitúan
- (iii) dentro de la “voz” (metafórica, por supuesto) de la cultura, dentro de la cual se habla.

Este triplete se aplica en Tzvetan Todorov, *La conquête de l'Amérique* (La question de l'Autre), (La conquista de América (La cuestión del Otro)), París, 1982.

-- Ver también: Mikhail Bakhtine, *Esthétique de la création verbale*, (Estética de la creación verbal), París, 1984 (traducido del ruso);

-- T. Todorov, *Mikhail Bakhtine et le principe dialogique*, (Mikhail Bakhtin y el principio dialógico), París, 1981.

**Conclusion** - Apoyándonos en estos sólidos ejemplos, iniciamos ahora un triple análisis del platonismo. Nos fijamos en algunos elementos de la persona, la sociedad y la cultura, tal y como una sana comprensión del platonismo puede elaborarlos.

**1.-- El alma como esencia y como principio de vida.** (99/104)

Ya lo hemos establecido: el alma inmortal es central en el pensamiento y la vida platónicos.-- Ahora vamos a dilucidar -brevemente- ese punto ('elemento').

**a.-- El alma es esencialmente individual.**

FCV 27 (Solovjef), 30 (Individuo e individualismo con Platón) ya nos pusieron en el camino.-- Añadamos:

(i) Antes de su encarnación en un alma-cuerpo terrenal-mortal, el alma, en la visión reencarnante de Platón (tuvo, entre los paleopitagóricos, predecesores en esto), es ya radicalmente individual, "fundida",--no una pura "emanación" --en algún lugar un fragmento de alma-materia, liberada de un universo-o alma-mundo--, sino definitivamente un "ser".

(ii) Después de la muerte, el alma sigue siendo un solo individuo.

**b.-- El alma humana es un término intermedio (que es de lo que estamos hablando aquí)** (99/100)

(i) En el Platón histórico, limitado por el tiempo, se encuentra, por ejemplo, el siguiente orden de precedencia: imperecederos son las ideas (al menos las superiores), las deidades (masculinas y femeninas), el alma inmortal del hombre.

Perecederas, en cambio, son las almas mortales de los hombres (nota: Platón no es el único que utiliza un plural de almas, por ejemplo, en el hombre; una serie de Primitivos y una serie de movimientos ocultistas distinguen también tal plural),-- además: los cuerpos terrestres, incluido el cuerpo que se hace vivo por el alma inmortal.

(ii) La tragedia del alma.-- FCV 96f. nos enseñó el concepto de tragedia de Karl Jaspers:

(a) transitoriedad, sí, ruina real (por ejemplo, en la muerte),

(b) pero trascendida por dos cosas:

a. la clara conciencia de la impermanencia y

b. una perspectiva de salvación de esa transitoriedad.

Pues bien, si esa es la idea de “tragedia”, entonces la tragedia está en el centro del concepto platónico del alma. Al fin y al cabo, esta alma está, por un lado, evidentemente en sintonía con las cosas imperecederas (ideas, deidades) y, por otro, igual de claramente en sintonía con lo que dentro del espacio y el tiempo es perecedero (alma humana mortal, cuerpo).

Más aún: es más que una mera mediación. El alma es a la vez imagen y representación de lo eterno. Esa misma alma es a la vez modelo (parangón) y origen del cuerpo. Lo anagógico (que apunta hacia arriba) y lo catagógico (que apunta hacia abajo) son datos dinámicos, no lentos o inertes.

**Nota.**-- Así el platonismo puede ser llamado un espiritualismo.

‘Espiritualismo’, en una de sus posibles definiciones, significa “creencia en, por un lado, todo lo que es divino y, por otro, todo lo que es incorpóreo”.

Ahora bien, ambos aspectos están claramente presentes en los escritos de Platón. En contraste, por ejemplo, con su discípulo muy secularista, Aristóteles, que ni siquiera parece conocer un alma humana inmortal.

Sobre el “espiritismo”, véase FCV 32.

**c.-- El alma humana como fuente de vida.** (100/103).

Todo lo que es a.psuchon, inanimado, es a los ojos de Platón ‘sin vida’ y eso se muestra en el hecho de que tal cosa debe ser activada desde fuera (por ejemplo, en un movimiento físico), antes de que pueda haber ‘vida’ (entiéndase: actividad).

Todo lo que es ‘em.psuchon’, animado (literalmente: con alma en él), está vivo. Esto puede verse en el comportamiento externo: se ve que algo de la naturaleza del ser está activo desde dentro, desde sí mismo.

**El alma en sí misma.**

Que el ser humano es un alma (inmortal, al menos espiritualmente dotada) se puede ver en su comportamiento: en toda libertad tiene perspicacia (espíritu), perseverancia (voluntad) y sentido del valor (‘deseo’)

**El alma reflejada en el cuerpo.**

Como ser trágico, el hombre posee un cuerpo, pero no lo es. No coincide con la corporeidad, sino que, aunque está radicalmente encarnado (Platón no deja la menor duda sobre esto; al contrario, lo sufre mucho)

“Lo que realmente soy, es alma,-- inmaterial (incorpórea;-- Platón es el primero en enunciar el concepto de ‘incorpóreo’ en toda su claridad), a la vez: inmortal. Lo que se llama “mi cuerpo” es un posible (entre muchos, porque, en la reencarnación, hay muchas encarnaciones) reflejo (“imagen” dice Platón, en su terminología técnica) de lo que yo, realmente, soy, alma.

**Nota** - Educativamente hablando, esto conduce a la ‘psych.agogia’, la formación del alma (FLC 49; 63), una parte extremadamente central de todo el filosofar platónico. Como ya lo era con los paleopitagóricos. Es una suerte que el gran clasicista Werner Jaeger -- famoso por su idea de Paideia (en latín: ‘humanitas’) -- haya recordado esto.

**Modelo de aplicación.**-- Se sabe que, entre los griegos de la Antigüedad, la ‘belleza’ (FLC 58/61), pensada junto a la ‘bondad’ (entiéndase: ‘valor’), pesaba mucho: piénsese en los edificios y esculturas inmortales, por ejemplo.

Th. Zielinski, *La religion de la Grèce antique*, (La religión de la Grecia antigua), París, 1926, 57s., cita al más bien científico Aristóteles: “Supuestamente: nos encontramos algún día con un hombre, cuya apariencia es la de las deidades hechas por nuestros escultores. En tal caso, una cosa es segura: todos nos inclinaríamos, de buena gana, y lo adoraríamos como si fuera un ser superior”.

Zielinski cuenta esta anécdota en relación con lo que califica como “la auto-revelación de lo divino en la belleza”.

De nuevo: FLC 24, 53, 78 nos enseñó que la teología era inherente al pensamiento griego antiguo.-- ¡Incluso con un Aristóteles secularizador!-- Ahora bien, ¿qué dice Platón al respecto?

**(i) El caso raro.**

Es “atractiva” un “alma bella” (entendiendo por tal un alma, persona o personalidad, que provoca admiración y asombro) en un “cuerpo bello” (entendiendo por tal una apariencia corporal, que provoca admiración y asombro).

**(ii) El caso frecuente.**

Lo “encantador” sigue siendo un alma limpia en un cuerpo no limpio. Aquí, sin embargo, pesará el “feo” Sócrates, por el que Platón sentía una admiración tan ilimitada.

Más aún: la armonía, es decir, la unión de una serie de elementos en una totalidad que llena de asombro y maravilla (FLC 71), -- la armonía que proviene de las regiones “celestiales”, es la característica ideal del alma no contaminada.

Esta armonía debe ser desarrollada por el alma (entiéndase: nosotros, las personas) tanto en sí misma (formación de la personalidad) como en el cuerpo, como expresión del alma.

Lo cual puede sorprendernos a los modernos: Platón insiste en que esto se hace a través del entrenamiento musical, en la gimnasia y en la danza.

Citamos, aquí, a G. Rouget, *La musique et la transe (Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession)*, (Música y trance (Esbozo de una teoría general de las relaciones entre la música y la posesión), París, 1980, 267/315 (Musique et transe chez les Grecs), ((Música y trance entre los griegos). Aunque el autor se desvía en algunos puntos de lo que tradicionalmente se encuentra en los textos de Platón, lo que dice está en línea con toda la inspiración del platonismo.

“Hay ahora personas, que - hasta cierto punto vulnerables en el campo psicológico - como resultado del resentimiento de alguna deidad, sufren de ‘locura divina’ (nota : ‘manía’, un arrebató o ‘trance’ atribuible a un ser ajeno).

Se curan de tal cosa dedicándose a la danza ritual. Esto comienza con un lema musical y se convierte en una danza (completa). La razón: la música y la danza -gracias al efecto de su propio movimiento- reinsertan al enfermo en el movimiento general del cosmos. La curación queda así asegurada por la benevolencia de las deidades favorablemente dispuestas mediante el sacrificio”.

Está muy claro que aquí se habla de prácticas antiguas (“arcaicas”), de trabajo con fuerzas y seres extraterrestres (ahora se dice también “paranormales”), de carácter sagrado. Es, en seguida, cierto que un platón, a pesar de su rasgo racional, no está desligado del mundo arcaico.

**Nota** -- En esta formación del alma y búsqueda del cuerpo, (FLC 61) el platonismo se muestra muy alejado de los antiguos canonistas, con su pesimismo cultural. Que Diógenes de Sinope (-413/-327), para expresar su altivo desdén por la riqueza y las sutilezas sociales, viviera en un barril, puede ser, cínicamente hablando, un ‘suceso’, pero el hombre común (FLC 35/48), con su ‘mente común’ no puede alcanzarlo tan fácilmente.

Se puede decir: el “hombre común” tampoco puede llegar tan fácilmente a un platonismo, que pone el alma en primer lugar como la esencia de todo el ser humano. Eso puede ser correcto. Pero cuidar de uno mismo, sea rico o no, sigue siendo radicalmente accesible incluso para el hombre común. Y de eso se trata en primer lugar el platonismo.

Surge una pregunta: “¿Dónde está ahora la armonía, en la mencionada danza ritual?”. Consiste, en primer lugar, en que, bailando y, al mismo tiempo, haciendo música (es decir, “choreia”, la unidad de la danza, la música y la poesía (el canto)), el hombre se encaja en el universo.

Esto debe basarse en la materia tenue o sutil (FLC 32) que, siendo tierna, navega por todo: es una especie de sustancia anímica que va tanto de la danza a los cuerpos celestes como de los cuerpos celestes a la danza.

Además, al hacer sacrificios, se establece la reconciliación con los seres poderosos que, entre otras cosas, controlan esta sustancia anímica (que es una forma de armonía). Recuerda : el hombre es un microcosmos en el cosmos.

**d. - *El alma humana como ser “eterno, inmortal” (103/104).***

La Biblia, pensando desde una religión muy diferente y con presupuestos afines, sostiene que la creación tuvo un principio.

Esto es algo platónico, por supuesto, desconocido. El alma no sólo es inmortal (eso también es bíblico), es “eterna”. El reencarnacionismo obtiene un rasgo muy distintivo de esto.

(i).-- Nuestra vida, como impermanente (tanto creada como condenada), termina en la muerte. FLC 62/64 nos enseñó el valor excepcional de la vida física: la muerte no puede, en ningún caso, ser alcanzada por el suicidio.

Aquí se busca a tientas la sistemática de la tragedia. Por un lado, esta vida y trabajo terrenal es un valor, por lo demás, elevado. Por otro lado, es una experiencia de “calabozo” y morir actúa como una liberación.

Uno puede, ahora, oponerse a esta interpretación trágica de la vida como quiera: una cosa es cierta, a saber, que morir no es sólo una calamidad aterradora. En la creencia en la inmortalidad, de hecho en la hipótesis de la creencia en la eternidad, la muerte pierde su carácter aterrador. Al menos parcialmente.

Este carácter parcial es evidente en la propia vida de Platón: en -361 fue encarcelado por el tirano siciliano Dionisio y estuvo en peligro de muerte; gracias a Arquitas (FLC 78), un pitagórico de orientación científica, fue liberado en la primavera de -360. Platón se alegró de que su vida estuviera fuera de peligro y de que pudiera continuar con su “Paideia”, su labor docente y cultural. Amaba verdaderamente la vida.

(ii).-- El tiempo inmediatamente posterior a la muerte se dedica, entre otras cosas, a la percepción más directa de las ideas y también al contacto con las deidades (FLC 30), por lo que, según el caso, una futura reencarnación recibe parte de su preparación.

Salvo, por supuesto, el hecho de que, después de morir, el alma sufre las consecuencias de su elección ética (recompensa o castigo).

Este aspecto de la ciencia del alma de Platón está, evidentemente, fuertemente mitificado. Pero, a diferencia de la Biblia y de la Iglesia católica, por ejemplo, muchos contemporáneos creían en la reencarnación en alguna parte. Lo que actualiza las representaciones platónicas a este respecto.

**(iii).-- *El choque del nacimiento.***

Reencarnar -según Platón- es, entre otras cosas, enfrentarse a “resistencias” y sufrir una reducción de la felicidad. Los impulsos corporales y otros rasgos son un desafío.-- El ya mencionado de Vries, *Plato's beeld van de mens* (La imagen del hombre de Platón, 430, dice lo siguiente:

(i) El nacimiento trae, para el alma que reencarna, un choque severo.

(ii) Pero los eventuales malos efectos del choque del nacimiento pueden, ya prenatalmente, ser amortiguados (por ejemplo, mediante movimientos rítmicos ininterrumpidos). Esto, a pesar de que -según los textos platónicos- el alma, antes de encarnar, puede elegir entre un conjunto de opciones.

***La teoría de la anamnesis.***

Como dijo E. W. Beth, *Wijsbegeerte der Wiskunde*, (Filosofía de las Matemáticas), Platón conoce fundamentalmente dos métodos, la “anamnèsis”, la memoria, y la “stoicheiosis”, el análisis de factores. El análisis factorial ganó, poco a poco, más terreno --dijo Beth-- en la teoría del conocimiento y la epistemología de Platón.-- ¿Cómo, ahora, se debe entender esta “anamnesis” cognitiva?

***Dado*** - El alma encarnada, a través de su cuerpo, reflejo de su ser, experimenta percepciones sensoriales de lo que Platón llama “fainomena”, fenómenos, es decir, realidades inmediatamente dadas.

***Significado.***

**a.** A través de los sentidos el alma se pone en contacto con las imágenes de las ideas, que son los fenómenos. Un hecho terrenal es un presentimiento visible, en:

(i) de manera singular y

(ii) manera imperfecta, de la idea superior presente en él.

Percibir es, pues, indirectamente, contactar con las ideas (“contemplar”).

**b.** Sin embargo, en la hipótesis de la Reencarnación de Platón, percibir, es decir, contemplar las ideas es, al mismo tiempo, recordar que una vez, antes del choque del nacimiento, las contempló. Este recuerdo es más o menos vago.



## **2.-- Las principales características de la vida anímica humana.**

No hay que esperar de Platón una psicología científica como la conocemos desde el siglo XIX. Pero sí ideas básicas. Las resumimos ahora.

(i) La tríada “mente (perspicacia) / voluntad (perseverancia) / deseo (atribuir valor, sentir valor)”.

(ii) Lo que ya hemos tocado, FLC 25v.: “un gran monstruo/ un león menor/ un hombre pequeño” (= codicioso, inferior, orgulloso, superior, razonable, espiritual). La alegoría (es decir, la comparación más elaborada) en el Faidros del jinete y los dos caballos (= parte razonable/ parte orgullosa/ parte codiciosa) puede reducirse a esta segunda tríada.

### **2.a.-- La tríada “mente/ voluntad/ deseo” (105/114)**

A. Gödeckemeyer, *Platón*, Múnich, 1922, 81s., nos explica brevemente.

Platón, en la línea pitagórica, hace ‘theoria’, *speculatio* / *contemplatio*, es decir, investigación teórica y contemplación intuitivo-mística.

Su estructura básica es:

(i) ‘*empeiria*’, *experientia*, *experiencia* (percepción),

(ii) pero luego como base de empuje hacia lo que no es inmediatamente perceptible o directamente observable. Este invisible, este intangible, es doble.

#### **a. Es, en términos platónicos, la idea.**

La idea es como un ser invisible en el fenómeno, que es singular e imperfectamente la representación (= “imagen”, “cuadro”) de éste. Aquí se centra la teorización.

#### **b. Es además todo lo que es invisible.**

Por ejemplo, las deidades, que se aparecen. Así, ver una aparición o escuchar palabras inspiradoras -pensemos en los escritores ordenados de la Biblia- es un tipo de ‘theoria’.

En la liturgia tradicional, por ejemplo, se lamenta el libro del Evangelio como si fuera el propio Jesús quien lo proclamara. Quien experimenta esto, esa presencia de Jesús, en respuesta y a través de esa proclamación del Evangelio, experimenta un proceso de ‘theoria’. No “contempla” sólo una idea abstracta (la idea “Jesús proclamador”); contacta directamente, a través de los símbolos del libro y del sacerdote-pastor lector, con Jesús mismo.

A esto se le llama, sobre todo en las iglesias greco-orientales, una ‘teofanía’, una aparición de Dios.-- Se recuerda, pues, que un platón vive de esa doble theoria, tradicional en la Hélade arcaica, contactando con lo indirectamente dado.

**Nota.--** O. Willmann, *Die wichtigsten philosophischen Fachausdrücke (in historischer Anordnung)*, (Los términos filosóficos más importantes (en orden histórico)), Kempten/ Múnich, 1909, 20, explica el término 'theoria', construcción de teorías y/o contemplación mística.

Según un antiguo, tiene su origen en el propio Pitágoras, que prefería la observación atenta y/o la contemplación de los fenómenos de la vida cotidiana (por ejemplo, los Juegos Olímpicos de su época (cuyos juegos muy religiosos datan de -776 y duraron hasta +396)) a la absorción irreflexiva en ellos.

Este distanciamiento de la vida cotidiana no debe hacernos olvidar, sin embargo, que, también para el pitagórico, los fenómenos cotidianos perceptibles eran y seguían siendo la base.

En nuestro uso del lenguaje moderno, tanto la teoría(formación)' como el 'misticismo' han adquirido una connotación peyorativa: "flotan" y producen resultados "no comprobables" (incluso no falsables).

Willmann, él mismo un fuerte pensador pitagórico y, ciertamente, platonizante, dice de la 'theoria', la formación de la teoría, (el aspecto de la 'contemplación mística' no está involucrado en el contexto) lo que sigue:

(1) la base es la 'Erfahrung', 'empirisches Interesse' (observación, interés empírico).

(2) La 'especulación' filosófica (porque a eso se limita el texto de Willmann) "geht den hinter der Erfahrung, dem Gegenstande des empirischen Interesses liegenden zusammenhängen nach"(o.c.,20).

En otras palabras:

(i) existen los fenómenos;

(ii) existen, especulativamente-místicamente-interceptables, las correlaciones, detrás de los fenómenos inmediatamente observables.

Willmann cita entonces una definición -decisiva para nuestra investigación humana, entre otras, en el sentido platónico- del propio Platón: "Platón llama a la 'ciencia' 'theoria, teorización, resp. contemplación mística, del ser (nota : realidad)" ('theorètikè tou ontos').

Que esto, de una vez por todas, sea acordado: la 'theoria' es cualquier cosa menos una forma 'flotante' o incluso 'no comprobable' de hablar o pensar.

**Modelo de aplicación.--** Es precisamente aquí donde encaja perfectamente el texto de Gödeckemeyer.-- ¿Cómo va a aclarar Platón el 'espíritu' a partir de las observaciones cotidianas? Acudiendo a "observaciones bien definidas relativas al comportamiento de los hombres en la vida cotidiana" (sic). Pero no sin una hipótesis de trabajo, a saber, en este caso: "un mismo ser no puede hacer cosas contradictorias (contradictorias) al mismo tiempo".

He aquí la idea, que, como una luz, ilumina los fenómenos cotidianos.-- Ahora bien, ¿cuáles son estos fenómenos?

1.-- Platón, como todos los hombres (FLC 35 y ss.: la mente común), observa en ocasiones que un hombre acalorado, a pesar de la violenta sed, no bebe.

Theoria: si se plantea el espíritu acompañante como factor (stoicheion; FLC 70 y ss.: stoicheiosis), entonces un hecho tan asombroso se hace inteligible después de todo (FLC 75 (condiciones necesarias, sí, eventualmente suficientes)). La “mente”, después de todo, en el lenguaje platónico, es, entre otras cosas, la percepción y el examen de las coherencias (FLC 71: coherencias = totalidades). La coherencia, en el contexto, es la evitación, normalmente representada por el ‘ascetismo’ o incluso la ‘mortificación’,-- en resumen: aprender a controlarse en lo que respecta a la bebida.

2.-- Platón, como todo hombre, sospecha (= theoria), en / detrás de tal acto de control, algo más que la mera mente y/o la razón. La decisión misma es más que la mente: “La observación de que la decisión, que surge de la mente humana, en la lucha con el deseo (nota: atracción de valor, sentido de valor), se apoya en la voluntad (nota: perseverancia), debe servir para distinguir -aparte del deseo y la mente- una tercera facultad, la voluntad” (Gödeckemeyer, *ibíd.*).

Gödeckemeyer, intérprete del platonismo, dice inmediatamente después: “Pues la voluntad no es idéntica al deseo, ya que, iluminada por el espíritu, se resiste a él; ni tampoco es idéntica al espíritu, ya que es activa también en los niños e incluso en los animales,-- ambos seres, que aún no poseen espíritu.”

*Nota.*-- Todo el contexto platónico (FLC 56) muestra que, especialmente en el niño, el “espíritu” está presente pero en un estadio prerracional (que es lo que aparentemente se quiere decir aquí).

### ***Modelo de aplicación.***

#### ***Muestra bíblica:***

-- Platon, *Der siebente Brief (An die Verwandten und Freunde des Dion zu Syrakus)*, (La séptima carta (A los parientes y amigos de Dion en Siracusa)), Calw, 1958, 10s.

Toda la carta, cuya autenticidad ya no se pone en duda, da testimonio de una aguda observación de la vida cotidiana, decimos “pequeña vida”, en la isla de Sicilia (donde también vivían griegos).

Dion, en la corte del tirano de Siracusa Dionusios, se había convertido en un hombre influyente y amigo de Platón.

Las costumbres -especialmente las políticas- allí chocaban profundamente a Platón, como hombre heterosexual. Esto es lo que escribe sobre “la dulce vida” allí.

“Animado por estos pensamientos (nota: Platón se refiere a su filosofía de la sociedad), llegué a Italia (nota: suele llamarse “Gran Grecia”) y a Sicilia, cuando, por primera vez (nota: 467), viajé allí.

Sin embargo, lo que me decepcionó mucho aquí, también en mi primera aparición, fue la “vida dichosa” que prevalece en esas regiones. Esta consiste en el llamado “asado italiano y siciliano”: dos veces al día uno se da el gusto de comer abundantemente; por la noche uno no está solo en la cama. En resumen: uno está absorto en los placeres asociados a ese modo de vida.

Sin embargo, ningún hombre bajo el cielo puede, en tal modo de vida -cuando, desde la infancia, vive en medio de tales cosas-, convertirse en un hombre prudente, dotado de verdadera sabiduría. Menos aún se le ocurrirá a una persona así esforzarse por alcanzar una verdadera capacidad, es decir, una vida que, bajo cualquier punto de vista, dé testimonio del dominio del espíritu que hay en todos nosotros (...).

Además, ningún sistema de gobierno, incluso con las mejores constituciones, puede alcanzar la felicidad de la paz doméstica cuando sus miembros, por una parte, se apresuran orgullosamente a todo con una extravagancia exagerada,-- esto, mientras que, por otra parte, consideran normal no esforzarse seriamente, ni en el cuerpo ni en la mente, ... excepto cuando se trata de entregarse a la fiesta y a la bebida excesivas, así como a la lujuria, a la que uno se entrega en la cama.

Tales sociedades son gobernadas a veces por un autócrata absoluto (‘turannos’, tirano), a veces por el poder de la aristocracia del dinero o por el gobierno de la plebe. Inmediatamente caen de una revolución a otra. Los gobernantes, en una sociedad así, ni siquiera pueden oír el mero nombre de “constitución”. Por “constitución” entiendo “un acuerdo legal que, sobre la base de una ley aplicable a todos, garantiza la libertad y -en lo que respecta a la aplicación de esa ley- la igualdad”.

Inmediatamente tenemos aquí un anticipo de la verdadera “paideia” política de Platón, la conciencia.-- Por lo demás, el texto de Platón habla claramente por nosotros, los del siglo XX.

Atestigua, en todo caso, la percepción de Platón de los fenómenos éticos y políticos, - sin prejuicios. Con espíritu empresarial. Aunque profundamente irritado.

**Modelo de aplicación.** - Otra muestra de observación del comportamiento nos la ofrece W. Peremans, *De Griekse vrijheid (Boodschap en waarschuwing)*, (La libertad griega (mensaje y advertencia)), Hasselt, 1978, 17v.

Estamos en pleno siglo IV. "Agotado por las largas guerras, el hombre griego exige ahora sobre todo "paz y descanso"... para sí mismo, -ganancia personal y material. El individuo se enriquece, mientras que el Estado se empobrece.-- Ya no le importan los principios que antes se aplicaban, ya no se siente atado por las leyes y el culto, y se libera de las regulaciones y leyes obstructivas. El concepto de "libertad" adquiere un contenido diferente". (O.c.,16v.).

¿Cómo responde Platón a esto? "Me imagino muy bien que un 'estado democrático', sediento de 'libertad', no podrá seguir el ritmo de la situación y comenzará a deleitarse con el vino no adulterado de la 'libertad'. (...).

1. "Líderes que no tienen nada y súbditos que tienen todo que decir. Ese es el lema. Algo así merece todos los elogios y honores, tanto públicos como privados. (...).

2. El padre se acostumbra a situarse en un plano de igualdad con su hijo y a tener miedo de sus hijos. El hijo se considera "tan bueno como el padre". No perdona ni respeta a sus padres. Porque sí, "quiere ser libre".

3. En tal estado, es el maestro quien teme y adula a sus alumnos, mientras que los señores alumnos miran a sus profesores desde lo alto.

4. Con los profesores a domicilio (nota: una costumbre) ya no es mejor.

5. Los jóvenes se colocan en total igualdad de condiciones con los ancianos; los asumen de palabra y de obra. Los ancianos "se adaptan a esa juventud; se agotan en bromas y chistes: para no dar la impresión de ser remilgados y mandones, imitan a los jóvenes".

¿Quién no pensaría en la "fase antiautoritaria" en la que vivimos? Inmediatamente aparece también cómo la persona(s), la sociedad y la cultura (FLC 98: tríada humana) no deben mantenerse radicalmente separadas, sino que existen en 'koinonia' (FLC 56; 77; 80; 83), en conexión 'dialéctica', juntas.-- Cfr. El Estado de Platón 562v..

**Nota** -- Los modelos aplicativos 2 y 3, arriba, los hemos intercalado para mostrar que la *theoria* platónica, la teorización y/o la contemplación mística, se alimenta de una fuente diferente a la de los fenómenos desnudos.

En efecto: como demuestra el modelo aplicativo 1 y, esporádicamente, también el modelo 2, Platón parte del alma como espíritu, es decir, de la capacidad de, a través de los ...fenómenos repetidamente decepcionantes, que, en ese caso, se presentan como caricaturas (FLC 97: Gogol) de las ideas superiores, como, por ejemplo, “autodominio”, “constitución”, “verdadera libertad:”, de “ver”, de “contemplar” las ideas, que están singularmente y...deformadamente presentes en ellos.

Por cierto, ¿cómo podría alguien ver los ‘asados itálicos y sicilianos’ como caricaturas de la vida humana, si no llevaran -si fuera necesario contra su voluntad- ideas en su mente? Son las condiciones de posibilidad de la “crítica”, entiéndase juicios de valor sobre los no valores. Un asado todavía da testimonio, en toda su exageración, de un comer y beber normal, “responsable”. El abuso de la libertad sigue atestiguando su uso “adecuado”. Sin embargo, lo justificable, lo correcto, es la idea.

***La situación trágica del hombre como ‘mente/voluntad/deseo’.***

La tragedia incluye el conflicto entre el ideal (aquí: la inmortalidad) y el modo de existencia real (aquí: la caída). Una conflictuología es siempre imperceptible, latente, en la tragedia. ¿Encontramos algo así en Platón? Sí, como sigue.

a.-- De Vries, *Plato's beeld van de mens*, (La imagen del hombre de Platón), 434, señala que la ‘armonía’ animal (entiéndase: ausencia de tensión conflictiva) no es un ideal humano para Platón. La armonía verdaderamente “humana” (FLC 101) está relacionada con el conflicto. Al fin y al cabo, hay un conflicto interior situado en la propia vida anímica entre los deseos “lícitos” e “ilícitos”.

b.-- Las tendencias de valor ilícitas, es decir, inaceptables para la mente humana, actúan en todos. Surgen, como veremos más detalladamente, del “gran monstruo” (necesidades de sueño, de alimento, de sexualidad, de posesión económica) y, quizás, aún más, del “león menor” (sentido del honor, resentimiento, ira). El ‘hombrecillo’ (= espíritu) está, con ello, envuelto en un conflicto, por ejemplo, su tríada de “monstruo grande/león menor”, por un lado, y, por otro, el “hombrecillo”.

Ahora bien, cómo se transforman los dos primeros términos del conflicto tripartito en factores humanos (elementos; FLC 70). Pues, según Platón, no es necesario erradicarlos en absoluto. Eso sería una mortificación errónea. Esto lo encontramos, según el caso, en los cínicos y en los estoicos que evolucionaron a partir de ellos. No en el platonismo.

**a.-- El lado controlado.**

El estado de alerta de la conciencia humana asegura que el “deseo impuro” (el gran monstruo) y el “noble impulso de gastar dinero” (el león menor) se mantengan dentro de los límites justificables por el espíritu.-- En esto intervienen tres factores (“elementos”)

- a. los buenos hábitos, que se pueden aprender con la práctica,
- b. los “deseos” nobles (el impulso de validación, en la medida en que es la fuente del autocontrol: por sentido del honor, no haremos muchas de las cosas que “deseamos”)
- c. la perspicacia de la mente, que ve lo “bueno” (sin valor) (FLC 60: relatividad).

**b.-- El lado incontrolado.**

Salvo, por supuesto, cuando, en el estado de vigilia, el hombre se deja llevar o es conducido (“deriva”), el hombre, en el estado de sueño, se ve a veces superado por los dos primeros términos (impulso noble del dinero y deseo inculto). De Vries, La imagen del hombre en Platón, 432, dice al respecto: en el sueño la mente descansa (‘movimiento’ es la vida (FLC 102 (cósmica) 104 (prenatal)); entonces también deja de controlar (completamente) las apetencias ilícitas del alma mortal, que entonces se complacen.

La parte codiciosa (inferior) satisface sus lujurias y, en ese estado, se atreve a todo - liberada y suelta como se siente de toda vergüenza y perspicacia. Ninguna desconfianza impide que ese aspecto del alma se acueste, por ejemplo, con una madre, en su imaginación, o con cualquier otro ser,--animal, humano o deidad.

**Nota:** Terapia -- De Vries dice que Platón recomienda, como hábitos anticonceptivos

- a. (mente): abrigar concepciones o pensamientos positivos (“buenos”), justo antes de dormirse;
- b. (pulsión de dinero noble): justo antes de dormir evitar la ira o el resentimiento - resultados de la pulsión de dinero frustrada;
- c. (deseo inmerecido): dar a los deseos más bajos la “justa medida” (evitando el control excesivo o así).--

**Nota** -- Uno no puede deshacerse de la impresión de que, aquí, el platonismo contiene una especie de psicología profunda, que, por supuesto, sigue siendo más que susceptible de una mayor elaboración.--

**Conclusión.** La situación conflictiva en la que se ve envuelta el alma eternamente inmortal (la personalidad) no es, pues, absolutamente “trágica”, en el sentido fuerte de “sin esperanza”. Por el contrario, tanto el (noble) impulso de ser válido como el (bajo) deseo son componentes integrales de una vida desde el espíritu.

**Modelo aplicativo.--** Que el “deseo no noble” -en el marco del pensamiento platónico- puede ser elevado a un constituyente integral de la vida espiritual (compárese con, por ejemplo, la sublimación de Scheler; FLC 12), es evidente por la posición de Platón sobre la “paid.erastia”, el amor de los muchachos.

**Muestra de la biblia:**

-- Thorkill Vanggaard, *Phallos (Symbol und Kult in Europa)*, (Phallos (símbolo y culto en Europa), Munich, 1971, 21/47 (Paiderastia);

-- H.I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, (Historia de la educación en la antigüedad), París, 1948, 55/67 (*De la pédérastie comme éducation*).

-- A. Gödeckemeyer, *Platon*, Múnich, 1922, 56s, 61/68 (Die Schulgründung).

-- Nathalie Turner, *Antiquité grecque : l'homosexualité Comme partie de l'éducation*, (Antigüedad griega: la homosexualidad como parte de la educación), en: Journal de Genève 18.12.1986, expresa la opinión de Claude Calame (profesor de lengua y literatura griega), en una charla en Lausana.

**1.--** El hecho del homoerotismo, resp. homosexualidad (lesbianismo) entre adultos y adolescentes/adolescentes, en Hellas, ya no es negado por nadie.

**2.--** La interpretación de ese hecho es algo diferente.-- Ya los propios griegos antiguos estaban contradictoriamente divididos.

**(a)** Autores satíricos como un Aristófanes de Atenas (-450/-385; contemporáneo más antiguo de Platón), condenan, llenos de burla y lenguaje insultante, el impulso crudo-biológico en esa forma de “eros”, la juglaría.

**(b)** Otros, entre ellos Platón, reconocen, por supuesto, el lado crudo-biológico, pero se esfuerzan por ennoblecerlo: tal eros es, según el caso, el preludeo de una manía (FLC 102) por un mundo de ideas que se siente como masculino, aunque ese eros es un aspecto del gran monstruo inmoral.

M. Gödeckemeyer, *Platon*, 56s., esboza esta pieza del platonismo de la siguiente manera. Sólo todo eros es “bello” (FLC 59), es decir, que suscita admiración y asombro, y es digno de elogio, pero sólo aquel eros que nos incita al amor noble. Así, literalmente, Gödeckemeyer, *ibíd.*.

Para Platón, la instrucción filosófica era, en parte, el aprendizaje rígido bajo la guía de un maestro, tal y como propugnaban los sofistas, que se dejaban pagar por ello (lo que era nuevo en el mundo filosófico). Además, era un pensar juntos en el contexto de las relaciones de amistad (FLC 49).



Pero en el ámbito de la antigua Hélade pagana, la amistad era a menudo homoerótica, de hecho formalmente homosexual o lésbica (pensemos en Sapfo). Era - lo que ahora se llama- “amistad privada”.

Platón, confrontado con una tradición existente (que, por cierto, tenía fuertes orígenes sagrados: se adoraba, por ejemplo, al dios Eros o a la diosa Afrodita), trata de darle un sentido superior.

**a.-- *Todo eros (impulso de amor) es una especie de manía. Estado de transporte***

También se habla de “inspiración” bajo la dirección de las divinidades.-- Esta característica hace que la pulsión de amor esté relacionada con el éxtasis, característico, por ejemplo, de las mujeres proféticas (piénsese en la Puthia de Delfoi), de los iniciados (“místicos”, por ejemplo, en las religiones místicas, por ejemplo, en honor a Dionusos (bakchanten)) y -por último, pero no menos importante- de los poetas verdaderamente inspirados (piénsese en el culto a las Musas).

De nuevo: la teología (FLC 78;-- 24; 63; 101; 113) juega un papel destacado en esto. Aquellos que piensan de forma minuciosa fuera de cualquier religión (como toda la tradición filosófica séptica, que comienza con los sofistas) se secularizan más fácilmente que cualquier otra.

**b.-- *El impulso filosófico específicamente platónico del amor***

Esta es, finalmente, la forma más elevada de eros.

(i)-- Entre los griegos, la pulsión de amor estaba conectada con la belleza (y el valor) -ciertamente este era el caso en el platonismo, donde la idea más elevada no era una abstracción libre de valores, sino -como vimos, FLC 60- la idea de “el bien”, que Platón a veces llama “dios” (que aún perdura en nuestra expresión tradicional “el bien supremo”).

Se olvida con demasiada frecuencia que el platonismo -precisamente por ser doctrina de ideas- es una axiología, ante todo. -- La verdadera vida, la vida feliz, por tanto, radica en involucrar ese bien supremo, el valor -- sin -- más, en el curso de la vida.

(ii)-- El impulso del amor es, entre otras cosas, descrito por Platón en su *Faidros*. Allí habla de la psicología de la tentación (tentación) por un valor inferior,-- algo que es tentador. Se refiere en particular a la belleza física, la llamada “externa”.

La tentación consiste en dejarse llevar por un deseo desenfrenado hacia algo que nos parece tentador por su apariencia externa. Esto se hace sin siquiera preguntarnos si el acto no problemático de responder a tal cosa es responsable, ‘lícito’, en conciencia.

Este proceso de naturaleza catagógica (presión hacia abajo) continúa hasta el momento en que la memoria más profunda (hipótesis de la reencarnación: FLC 104: teoría de la anamnesis) ve en el fenómeno bello, el valor superior (anagógico, hacia arriba), a saber, lo limpio-en-sí, lo limpio-sin-más, lo absolutamente limpio,-- que, como sabemos, coincide con lo bueno-sin-más.

Así, Platón sublima lo que, en un principio, pertenece a los valores más bajos.-- Asimismo, Platón puede hablar de una inspiración filosófica específica (como expone, por ejemplo, E. Montier, *A l'école de Platon*, (En la escuela de Platón), París, s.d., 122/125 (sobre el jinete y los dos caballos)).

**Nota:** Se conoce la aversión de nuestras tradiciones puritanas, entre otras, en el seno de las Iglesias cristianas, --inspirada principalmente por un San Agustín de Tagaste (354/430; mayor Padre de la Iglesia de Occidente)--, aversión, que tan fácilmente denuncia el pecado y, más aún, el pecado mortal, en cuanto el eros está implicado. Pues bien, después de lo anterior, hay que violentar la historiografía del platonismo para atreverse a afirmar que es precisamente esta escuela de pensamiento la que está en el origen de esta “hostilidad al sexo”.

**2.b.-- La tríada “gran monstruo (el animal salvaje) / león menor / hombre menor”.**

Resume, psicológicamente, una vez más, Gödeckemeyer, *Platon*, 82s .

En toda alma humana -al igual que en la sociedad, la Kallipolis o “sociedad bella”, como la llamó en su día Platón- actúan tres aspectos, “merè”, las llamadas “partes”.

**(i)a.--** Un factor está en sintonía con el sustento y con ganarse el sustento,-- el gran monstruo, también llamado parte “vegetativa”.

**(i)b.--** Un factor hace que el hombre sea honorable a la deriva,-- el león menor, también llamado parte ‘animal’.

**(ii)--** Un factor hace que el hombre codicie la verdad y el entendimiento de la misma,-- el hombre pequeño, también llamado parte ‘humana’.

***La teoría de las virtudes de Platón.*** (114/115)

Alasdair MacIntyre, *After Virtue (A Study in Moral Theory)*, Londres, 1981, incluye una severa crítica al racionalismo ilustrado europeo, tras el colapso de la escolástica medieval (800/1450).

Bajo las influencias “críticas” de un Descartes (FLC 82v.), Racionalista Intelectualista, y, en mayor medida, de un John Locke (1632/1704; fundador formal de la Ilustración), Racionalista Empírico, surgió una ética que nos llevó a mirar todo lo que se llama “virtud” más bien con desconfianza. Aquellos que, hoy en día, se presentan como virtuosos, corren el riesgo de ser tachados de retrógrados o puritanos.

Pues bien, MacIntyre nos hace oír ahora una campana diferente: sólo una vuelta a la ética de la virtud, es decir, una teoría de la conducta consciente centrada en la formación de la competencia moral --es decir, de la virtud: que uno posea virtud en materia de conciencia-- puede rescatarnos de esta crisis de valores éticos.

Platón nos ha dejado una teoría transparente de la virtud.-- El P. Schneider, Hrsg., Jonannes Rehmke, *Geschichte der Philosophie*, (Historia de la filosofía), Wiesbaden, 1959, 40, da una excelente cuenta de ello. Distingue, con Platón, cuatro virtudes cardinales, un clásico en la ética de las virtudes.

**a.-- Las tres virtudes parciales.**

(i) Si la vida de una persona exhibe como rasgo principal el espíritu, el hombrecillo, posee, según Platón, la “sophia”, la sabiduría (Una de las varias acepciones del término “sophia”).

(ii)a. Si la vida de una persona da testimonio del espíritu, el león menor, entonces posee “andreia”, (masculino) valor de la vida.

(ii)b. Si la vida de una persona atestigua el deseo inmoral del espíritu, el gran monstruo, entonces posee ‘sophrosune’, sentido de la medida.

**(b)-- La única virtud total.**

La armonía (FLC 101, 110) es, en la Hélade desde los paleopitagóricos y Platón, un concepto básico, que va de la mano de la stoicheiosis (FLC 71: pensar desde las totalidades).

Pues una de sus aplicaciones es aquella virtud que da a los tres aspectos principales de nuestra vida anímica lo que les corresponde (‘justicia’). La virtud total es, pues, la ‘dikaiosune’, la justicia, es decir, la conciencia, en la medida en que da lo que le corresponde a una multiplicidad (aquí: los tres aspectos) de partes,--sin eliminar o subestimar un elemento.-- De hecho, esta doctrina de las virtudes ‘cardinales’ o principales es una teoría de la personalidad (equilibrada).

**La tríada del alma. (115/116)**

P. Schneider/J. Rehmke, o.c., 38, sitúa la tríada ‘monstruo/león/humano’ (los llamamos así) - en la ciencia del alma total de Platón.

**A.-- La dualidad trágica.**

En el vientre de la madre surge un cuerpo biológico. La insistencia en la (re)encarnación impulsa a un alma, -- eterna, inmortal, incorpórea como es, sólo ‘vida’ (movimiento) en sí misma,-- a encarnarse en ... un cuerpo devenido, mortal, impermanente.

A partir de ese momento, nuestra alma (entiéndase la raíz de nuestra personalidad) se ve envuelta en una lucha.

**B.-- La dualidad en la vida anímica.**

Nuestra vida anímica actual y observable es la expresión de la base trágica. Como resultado, nuestra alma exhibe “partes” (“merè”), que no encajan tan bien (deficiencia de armonía).

**(a) La parte divina - imperecedera**

La llamamos también el “nous” (intellectus), “logistikon” (razonamiento), “filomathes” (lo que le gusta aprender, el afán de aprender). Es, fundamentalmente, el alma misma, tal como era antes de la encarnación y como será después, enriquecida o empobrecida por la vida terrenal. Se caracteriza por la apertura (mística y/o teórica) a las realidades invisibles (como, por ejemplo, las ideas).

**(b) - La “parte” mortal-perecedera.**

Esta surge sólo una vez que el alma eterna se encarna. De hecho, esto es lo que Platón llama “el alma mortal”. Esta es, como corolario del alma inmortal, la fuerza vital, que da vida (“movimiento”) al cuerpo, que, de por sí, es más bien inerte, sin vida, inmóvil.

***Esa alma mortal ahora, exhibe dos “partes”:***

**(i) El noble impulso del dinero.**

Thumos’ (literalmente: aliento de vida; -- fuerza animadora), ‘thumoeides’ (‘carácter’ y/o ‘temperamento’, como se dice “Él/ella tiene al menos carácter”; en el lenguaje más bien: levantado, rápido para la ira,-- lo contrario de ‘gentil’; también ‘revoltoso’). Este es el ‘león menor’, ávido de honor y fama.

**(ii) Deseo vil**

Epithumia’ (deseo, codicia; - impulso (pasión’’); ‘epithumètikon’ (deseo no sofisticado); ‘philochrèmaton’ (lo que es codicioso, ‘posesivo’, hambriento de dinero). Este es el gran monstruo (comer/beber, dormir, vida sexual,-- posesión económica. - He aquí lo que “desea” este “monstruo” en nuestra alma corporal (“alma mortal’’)).

Estas dos últimas partes son los antagonistas del pequeño hombre en nosotros, el alma inmortal. Así, por ejemplo, durante el sueño, cuando el hombre pequeño “descansa”, se expresa la naturaleza lujuriosa del monstruo grande (FLC 111).

**Nota.--** Una observación importante nos proporciona de Vries, La imagen del hombre de Platón, 431: tanto el hombrecillo como el león menor tienen sus deseos de criatura. De modo que el término “deseo” debe entenderse a veces de forma estrecha, a veces de forma amplia.

## **2.c.-- Explicaciones relativas al “pequeño hombre/ león menor/ gran monstruo”.**

Vamos, ahora, a profundizar en cada una de las tres famosas “partes” del alma humana total por separado. Esto, tanto con los modelos puramente platónicos como con los aplicativos actualizantes. Esto debería demostrar que la ciencia del alma de Platón sigue siendo válida y útil.

### **2.c.a.-- El deseo impío (el gran monstruo). (117/136)**

De paso: el autócrata (‘tirano’) es controlado predominantemente por su gran monstruo, que paradójicamente lo ‘tiraniza’ (es, por tanto, no libre), mientras que al mismo tiempo, según Platón, exhibe una dosis de libertad real, ya que él mismo elige, en cierta medida, sus objetos de deseo.

De este modo, Platón quiere atribuir en algún lugar la justa medida de falta de libertad y de libertad en el ser humano de ese tipo.. Cfr. FLC 107, donde tanto los niños como incluso los animales “quieren”. La dosis justa de libertad es, incluso ahora, un problema.

### **Modelo patrístico. (117/121)**

Evagrius Ponticus (346/399) -- Euagrios -- fue un monje, cuyos textos ascético-místicos tuvieron una gran influencia en el mundo monástico (especialmente los monjes del desierto; una vez vivió como monje en el desierto egipcio después de una crisis vocacional).

Pero también fue muy influyente en la Iglesia de Oriente y Occidente, aunque dio lugar a controversias. Todavía hoy se le lee. Evidencia: A. Grün, OSB, Het omgaan met de Boze (De strijd van de oude monniken tegen de demonen), (El trato con el maligno (La batalla de los antiguos monjes contra los demonios)), Bonheiden, 1984.

El autor, un benedictino, escribe sobre la psicología de la tentación de Evagrio en términos de C.G. Jung (el psicólogo de la profundidad), lo que resulta algo perturbador para la lectura adecuada. Pues Evagrio pertenece a la Patrística (33/800). Es un platonista en cuanto a la psicología. Al igual que Platón, cree en los “demonios”, es decir, en seres invisibles, que nos “solicitan” (tientan) en nuestro gran león o nuestro gran monstruo. El monje, que es tentado, lo es en primer lugar por sus deseos, pero los demonios, extremadamente astutos, juegan con ellos.

El método de Evagrio consiste en dejar pasar primero la tentación para poder conocer su raíz psicológica en uno mismo y el o los demonios que actúan sobre ella. Después de esta fase de diagnóstico, puede comenzar la terapia.

Evagrio distingue tres tipos de tentación, que conectan con el gran monstruo que hay en nosotros: la gula, la fornicación y la avaricia.

### ***Una muestra.***

#### **(i) *Avaricia ('gula').--***

Evagrio describe cómo el demonio del afán no induce directamente al exceso en el comer y beber, sino que infunde un pensamiento negativo.-- “El pensamiento del afán susurra al monje el rápido fracaso de su método de mortificación.

**a.** Este pensamiento trae ante sus ojos: su estómago, su hígado, su bazo, - además: la hidropesía (nota: acumulación enfermiza de agua en el organismo), una enfermedad de larga duración; finalmente: la ausencia de un médico (nota: en el desierto).

**b.** A veces este pensamiento le hace pensar en ciertos hermanos, que estaban sujetos a estas dolencias.

**c.** A menudo, el demonio también insta a estos enfermos a acudir a un asceta (“penitente”) para contarle su suerte, fingiendo que se han vuelto así a causa de su mortificación.”

En otras palabras: mira los efectos indeseables de mi vida penitencial, y comprenderás que debo renunciar a ella.

A los ojos de A. Grün, o.c.,37, esto es una forma de lo que los psicólogos, ahora, llaman “racionalización” Las razones aparentemente justificables son la expresión de un impulso inconsciente, -- aquí para escapar de la penitencia o la austeridad en cuanto a la dieta. El hombre mezquino dice: “Uno se inventa algo a sí mismo”. - Hasta aquí lo que Grün llama -- no tan mal encontrado -- “un primer impulso primario”.

#### **(ii) *La falta de castidad (“fornicación”).***

Grün, intérprete de Evagrio, dice que este demonio actúa principalmente a lo largo de la imaginación.

**a.** “El demonio de la impudicia insta a “codiciar toda clase de cuerpos”. Así se apodera sin piedad de los que viven en abstinencia. Algo que luego les hace renunciar a la abstinencia, “porque de todos modos no consiguen nada”.

**b.** Contamina el alma tentándola a “actos vergonzosos”.

**c.** Le hace pronunciar ciertas palabras y oírlas una y otra vez, como si el objeto del deseo impúdico estuviera visiblemente presente en la carne.

Ahora bien, si es la imaginación la que pasa a primer plano, de nuevo son los pensamientos negativos los que actúan: “¡porque de todos modos no consiguen nada!

Según Evagrio, lo más frecuente es que el demonio de la impureza se introduzca directamente en el cuerpo y lo excite. Lo que sería una forma más ligera o más pesada de “posesión”.

### **(iii) Posesión (“codicia”).**

La “codicia” refleja la vejez, la incapacidad para el trabajo manual, -- el hambre y la enfermedad que se avecinan; -- la amargura de la pobreza y “qué vergüenza es tener que obtener las necesidades de la vida de otros”.

De nuevo: ¡el método de racionalización! Con la idea negativa de “pobreza”.

Dice A. Grün, o.c.,38v. “Cualquiera que haya conocido a los drogadictos y su forma de argumentar se siente confirmado por las observaciones de Evagrio: también aquí se cuestiona todo motivo para imponerse restricciones a uno mismo con razones aparentemente astutas. Pero, en realidad, detrás de estas “razones” está la necesidad infantil de poseer más y más. Como niños, no se ha aprendido a renunciar y adaptarse a la realidad”. En otras palabras, lo que el monje del desierto Evagrio observó en la Antigüedad tardía, gracias a su método psicológico, todavía parece actualizable.

### **(iv) La somnolencia.**

Platón dice que al gran monstruo o a los “impulsos primarios” -para hablar con Grün- pertenece también la necesidad de dormir.

Evagrio, que clasifica esto entre la acedia (un tipo de impulso decepcionado por el dinero), describe, verdaderamente, un soporífero: “Al leer (nota: lectura ascética-mística para monjes), el acedario bosteza a menudo y se siente fuertemente atraído por el sueño: se frota los ojos, estira las manos,-- aparta los ojos del libro y mira fijamente la pared.

Luego vuelve a mirar el libro, lee un poco y se cansa innecesariamente de descifrar el significado de las palabras.-- Luego cuenta las páginas y examina la escritura. Desaprueba la escritura, así como toda la ejecución.

Finalmente: dobla el libro, lo pone bajo su cabeza y duerme un sueño superficial. Hasta que le despierta el hambre y come algo”.

Como comenta Grün: escrito con humor. En efecto, se ve el ludismo de un monje del desierto, al que le gusta la lectura espiritual de cualquier cosa. Eso también, en la visión platónica, es el gran monstruo, que engloba los impulsos primarios - entre otros, el impulso primario, que conduce al sueño.

### **Observación:**

(1) Hoy en día uno se burla fácilmente de la psicología clásica de la seducción. Pero uno lee los Evangelios sobre las tentaciones de Jesús en el desierto, para no descartarlas tan rápidamente, bíblicamente hablando.

(2) La *theoria* de Euagrios -- FLC 105v. nos introdujo en el concepto griego muy antiguo de ‘*theoria*’, que traducimos, todavía mejor, por ‘sondeo’.

Como platonista exhibe, al igual que Platón, la triplicidad de todo sondeo platónico, es decir, penetrar hasta los (últimos) fundamentos, es decir, elementos, resp. postulados.

**(i) *Descripción del comportamiento.***

La antigua “*ekphrasis*” (*descriptio*, descripción) presentaba a lo largo del tiempo tres tipos principales, a saber, la descripción del paisaje, la descripción de la perspectiva (*prosopopee*) y la descripción del carácter (*ethopee*).-- Es evidente que Euagrios, en la descripción humorística del monje desganado-somnoliento, da una breve *prosopopee* o esquema del comportamiento externo.

Se trata de un tipo (“género”) literario que en el conductismo (cfr. Thorndike, *Inteligencia animal* (1898)) y en la psicoreflexología (I. Pavlov (1849/1936)) adquirió una forma científico-psicológica profesional.

Euagrios no describe al monje en cuestión desde el interior (reflexivo-introspectivo), sino que lo mira desde el exterior, -con la *akribeia*-, para comprender su vida anímica.

**(ii) *Descripción del carácter.***

Especialmente la descripción impura, con sus contenidos imaginativos, y la descripción codiciosa, con sus miedos entre otras cosas, nos dan una breve *etopeya* o descripción de la vida anímica desde dentro, en la que los pensamientos, los sentimientos, el esfuerzo son centrales, ya que son vividos reflexivamente (por la “reflexión” o vuelta a uno mismo), introspectivamente (por la mirada hacia dentro), vividos a través.

Este es un tipo literario que se utiliza, por ejemplo, en la psicología de la conciencia no reflexiva (O. Külpe (1862/1915); J. Lindworski S.J. (piensa en su *Ciencia Experimental del Alma* (1935)), O. Selz (psicología del pensamiento); Ph. Kohnstamm (*Nutseminarium*)) o en la psicología fenomenológica (Franz Brentano (1838/1917; intencionalidad); Edmund Husserl (1859/1938)), tomó una forma científica profesional.

**(iii) *Descripción mántica.***

La palabra griega antigua ‘*mantis*’ significa ‘*see(st)er*’ (‘profeta’). *Manteia*” es el don sobrenatural o, como se dice ahora, psíquico de “ver” (también llamado “clarividencia” o “sensibilidad” (*clairsentience*)).

Está claro que la percepción metódica de la acción de los seres demoníacos, dentro del cuerpo o dentro del alma (piénsese en ser poseído por un demonio cachondo), no es una descripción exterior ordinaria ni una descripción interior ordinaria, sino una clase aparte.



### ***Muestra de la biblia:***

- S. Kicken, *Alternatieve wetenschap (Op het spoor van nieuwe paradigma's)*, (Ciencia alternativa (Tras la pista de los nuevos paradigmas)), Antw. / Amsterd., 1975 (91/ 111 (*Alternatieven in de psychologie: parapsychologie* (Alternativas en psicología: parapsicología (en 1882, en Inglaterra, se fundó la Sociedad para la Investigación Psíquica)));

- Y. Castellen, *La métapsychique*, (Metapsíquica), París, 1955 (estudio de las principales variedades de “metapsychika” ), (= paranormología));--

- J. Feldmann, *Occulte verschijnselen*, (Fenómenos ocultos), Bruselas, 1938-1; 1949-3 (obra católica, que trata tanto la paranormología científica como el verdadero “ocultismo” (que va más allá de la pura ciencia profesional))--.

**Nota** -- Por su enorme complejidad, no tratamos más este método psicológico.

### ***Notas de actualización.*** (121/124)

“La creación de la Academia como sociedad permanente para el enjuiciamiento de las ciencias exactas y humanas fue, de hecho, el primer establecimiento de una universidad”. (Enc. Britannica, Chicago, 1967, vol. 18, 21). Para Platón, el término “ciencias” (que aparece varias veces en sus textos) significaba una idea elevada (entiéndase: un valor elevado, porque todas las ideas parciales son ideas parciales de la idea más elevada, el bien, es decir, el valor-sin-más). Por eso nos hemos referido, hace un momento, a las formas científicas y actualizadoras de, por ejemplo, la psicología (tentadora) del platonista Evagrio.

### **-- a - *La psicología de Platón es una psicología de los valores.* -**

El término “psicología de los valores” proviene, para nosotros los del siglo XX, de lo que se llama “psicología de las humanidades” (FLC 05 (Dilthey); 38/40 (Reid))

Fue especialmente Eduard Spranger (1882/1963), alumno de W. Dilthey, quien desarrolló una psicología de los valores.

Su tipo de psicología de la Ciencia Espiritual busca una theoria (en términos griegos antiguos), es decir, una profundización, de manera que se descubra el núcleo de la persona o personas espirituales - cf. FLC 115 (justicia) -, al menos en la medida en que esto sea posible.

El ser humano es, por un Spranger, significado como miembro de un mundo de valores. La forma de ser propia del ser humano, vista individualmente, radica en el conjunto de valores entrelazados (únicos, individuales) (FLC 71; 101: 107), que muestra, a través de su comportamiento externo.--

El “alma” humana (entiéndase: la personalidad)

(i) es a la vez portadora de valores (inconscientemente “elegidos”)

(ii) como está determinada por un sistema de valores situado fuera de ella.

Pensar y razonar, sentir y decidir, -- todo esto se hace más comprensible, si uno pone, como ‘elementos’, los valores (‘bienes’ en el lenguaje de la Antigüedad-Media Edad) en primer lugar.-.

Como Bigot / Kohnstamm / Palland, *Leerboek der psychologie*, (Libro de texto de psicología), Groningen / Djakarta, 1954-5, lo pone lapidariamente: “Si se sabe lo que el hombre valora, entonces se puede decir quién es”. (o.c., 430). O “Decidme qué valores “deseáis” (para seguir en el lenguaje platónico), y os diré qué alma tenéis”.

**-- b. - *La psicología platónica es la psicología estructural.***

“Decidme qué ideas tomáis en serio, y os diré cómo es vuestra alma”. Pero, en el sistema de Platón (aunque abierto, pero cuasi cerrado), las ideas, incluidas en las del bien, que es también el uno (FLC 58), es decir, el fundamento (premisa) trascendental (que todo lo abarca) de la coherencia cósmica, en la que el hombre está situado, constituyen un sistema. Un sistema, que exhibe una estructura, mejor dicho: una configuración (en términos pitagóricos: ‘arithmos’, un conjunto de elementos, colocados en una figura geoméricamente dibujable).

Compárese con la psicología estructural de Spranger.-- La idea ‘valor’ en la psicología de Spranger es “lo que da (a la vida del alma) sentido (significado)”: Pues bien, lo que tiene ‘sentido’, sí, es “lo que es factor dentro de una totalidad de valores”. -

En su lenguaje, “estructura” es “un todo, cuyas partes, entre sí, exhiben una relación “orgánica” (nota: el parangón aquí es un organismo vivo) tal que, sin las partes, el todo ya no existe y, a la inversa, sin el todo, las partes cambian su naturaleza.”

Axiológico (doctrina de los valores) : tal conjunto o “estructura” psicológica tiene sentido, en tanto que está orientada a los valores.-- Con Platón, esta estructura se muestra en la justicia (FLC 115).

**-- c - *La psicología platónica es una psicología cultural.* -**

E. Moutsopoulos, Platon, en: D. Huisman, dir., *Dict. d. philosophes*, París, 1984, 2074, dice: “El principio de paideia, que rige toda la filosofía de Platón, significa a la vez “enseñanza” y “cultura”.

En efecto, como ha subrayado W. Jaeger, tanto la cultura como la enseñanza (como transferencia de cultura) -en una palabra: “paideia” (humanitas)- determinan siempre la filosofía griega. No sólo la platónica o la pitagórica.

Compárese, con esto, a Spranger : él distingue, en términos hegelianos

(i) “espíritu subjetivo”, es decir, la estructura que presentan los valores en el “sujeto” (entiéndase: el individuo), y

(ii) “espíritu objetivo”, es decir, la cultura supraindividual con su propia estructura de valores. Estos valores “objetivos” (entiéndase : presentes en una sociedad) Spranger cree poder reducirlos a seis tipos principales.

Estos son

**1.a.** económico (en el que el hombre económico, esencialmente, está absorbido: “¿Qué rendirá esto, en dinero u otro valor económico?”),

**2.a.** comunitario (en el que el hombre socialmente sensible se encuentra en casa: los intereses comunitarios, enraizados en el “amor” interindividual, pesan aquí (“¡Hay que hacer algo por los marginados!”);

**2.b.** Estado (el llamado hombre de poder se vuelve más “político”, posiblemente un “estadista” (el político más evolucionado) para elaborar su sentido de “mando”);

**3.a.** la ciencia (el “hombre teórico”, llevado por el afán de conocimiento, se enfrasca en las observaciones, los conceptos o la crítica de la ciencia);

**3.b.** el arte (el “esteta” se absorbe en experiencias de belleza de todo tipo y en la creación de arte);

**3.c.** la religión (el religioso está absorto en lo sagrado, en los santos y en su divinidad).

He aquí los seis tipos de sentimiento de valor (= estructuras), que Spranger, en su *Lebensformen* (1914), destacó.--

*Nota:* -- Allport y Vernon, en 1951, sometieron esta clasificación a un “análisis factorial” (FLC 70), una disección de las personalidades según “factores” (“elementos”).

Su conclusión: es válida, siempre que los tipos vayan juntos (por ejemplo, una persona estética tiene también sentido político; piénsese en los “artistas comprometidos”, por ejemplo; la persona religiosa puede, como el calvinista medio, tener fuertes preocupaciones económicas).

Esto es aceite en el fuego de la idea de Platón de ‘koinonia’, entrelazamiento, de ideas (FLC 56;--64; 98; 107;-- 60; 68”.-

Hay que señalar que los seis ideales de vida sprangerianos (pues son valores, en la medida en que “dan sentido” a una vida) están también por encima de muchos otros del platonismo. De modo que la psicología de Spranger puede muy bien verse como una actualización parcial de la platónica.-- Por supuesto que hay diferencias.

(1).-- El “alma: de la que también habla Spranger, no es sin duda el “alma” de Platón. Es un “sujeto espiritual persistente, que es muy diferente de la mera ‘corriente de conciencia’” de un William James (1842/1910; fundador del Pragmatismo). Pero sobre su forma de ser más profunda, Spranger no dice nada.

(2).-- Spranger es un típico pensador alemán moderno. Plenamente consciente de la enorme crisis cultural (FLC 88), quiso desarrollar tanto la psicología como la pedagogía como instrumentos para superar esta crisis de valores. En esto se asemeja claramente a Platón, que intentó tomar caminos análogos en la crisis cultural de la época.

Pero con Spranger uno no puede librarse de la impresión de que, por ejemplo, la religión no es más que un factor cultural, -- sin ningún fondo objetivo, que evoluciona junto con las corrientes eternas de la historia cultural. Se aferra a los “valores eternos”, pero siguen siendo - lo que se ha llamado - “centrados en la cultura”.

Con Platón los “valores” -él dice “ideas”- se sitúan tanto en la cultura de su tiempo como en una esfera sobrenatural, que sí ilumina la cultura en la que vive, pero es más que eso.

#### ***Aclaración adicional sobre las “pulsiones primarias”.***

La riqueza que ofrecen las ideas básicas de la psicología del platonismo, si se convierten, como dice Alfred Fouillée, en “ideas fuerza” que nos inspiran en la búsqueda de nuevos conocimientos, nos obliga a considerar por separado las “pulsiones primarias” de naturaleza inferior.

#### **(i) -- *La pulsión primigenia que crea la necesidad de dormir.***

Profundizar en esto, por ejemplo, médica o psicológicamente, es innecesario: ¡qué enormes esfuerzos no hace la gente hoy en día para ...dormir bien! ¡Qué enorme industria farmacéutica se ha vinculado a esto! ¡Qué cantidad de técnicas físicas y psicológicas no se han desarrollado para enseñar a la gente a dormir!

El FLC 111 nos ha enseñado que ya Platón se dio cuenta claramente del “problema del sueño”, aunque en el contexto de su tiempo.

(ii).-- El impulso primario, que despierta la necesidad de alimentarse.-.

De nuevo, se aplica el término “problema alimentario”. Desde la sitiofobia (rechazo de la comida; piénsese en la ‘anorexia mentalis’) hasta la ‘gula’ : ¡qué problema! Consulte, por ejemplo, tres libros:

- R.C. Atkins, *La nutrition révolutionnaire du docteur Atkins (ou se soigner sans médicaments)*, (La nutrición revolucionaria del doctor Atkins (o tratarse sin medicamentos)), París, 1981,

-- R. Masson, *Soignez-vous par la nature (Traité de naturopathie pratique)*, (Cúrese con la naturaleza (Tratado de naturopatía práctica)), París 1977-1;1987-2

-- C. Kousmine, *Soyez bien dans votre assiette jusqu’ à 80 ans*, (Esté bien en su plato hasta los 80 años), París, 1980,--

¡Qué problema! Y un problema en el que el lado espiritual, aparentemente, al igual que en el problema del descanso nocturno, a menudo juega un papel muy importante.

FLC 64 (se rechaza el “entrenamiento” (mortificación) demasiado estricto del cuerpo), 108 (borracheras) nos enseñaron cómo Platón veía y rechazaba ambos extremos.

(iii) . -- ***La Pulsión Primordial que impulsa al hombre a la vida sexual.*** (125/127)

De nuevo : al igual que el descanso nocturno - y el problema de la comida el problema sexual. Como los dos problemas anteriores, es objeto de enormes esfuerzos, de toda una industria (‘la industria del sexo’) y de ciencias médicas y no médicas,-- incluyendo la ‘sexología’. --

‘Sexo’ -- Derivado de la palabra latina ‘sexus’ (ya sea ‘virilis’ (masculino) o ‘muliebris’ (femenino), el término ‘sexo’ fue utilizado, también en holandés.

Esto, en lugar de, por ejemplo, nuestro ‘de ambos sexos’. Pero de repente el término americano ‘sexo’ domina, hasta el lenguaje del ‘hombre medio’. Digamos: a partir de los años cincuenta. El nuevo contenido del término puede reducirse a una forma de “libertad” relativa a la vida sexual (“sexo libre”). Pero no la libertad controlada, que pertenece a las ideas (valores) superiores de Platón, sino la libertad que nosotros, en su texto Estado 8: 562v. (FLC 109), hemos conocido: la libertad de carácter anarquista o libertario. Ver también FLC 117 (dosis inherente a la libertad humana.-- ‘Koinonia’, entrelazamiento, de ideas (FLC 56) de nuevo: ¡vida sexual, sí, pero no sin libertad(s)! - - Platón, al parecer, también conocía el ‘sexo’ : FLC 108 (lujuria en la cama), 112 (amor de los muchachos). Hemos visto con cuánta cautela juzgaba, por ejemplo, la ‘paiderastia’, si es necesario, frente a algunos contemporáneos.

**Nota:** -- Hay espacio aquí para una discusión detallada de libros como

(i) D.N. Morgan, *Love (Plato, the Bible and Freud)*, Englewood Cliffs, N.J., 1964 (en el que se pueden comparar las proposiciones de Platón, relativas al “amor”, con las de la Biblia (que nos enseñó en primer lugar la idea de “caridad y Dios”) y las de Freud),

(ii) A. Nygren, *Eros et agapè (La notion chrétienne de l'amour et ses transformations)*, (Eros y ágape (La noción cristiana del amor y sus transformaciones)), París, 1944 / 1952 (en el que, desde un punto de vista protestante, se examinan el “eros” pagano (la pulsión de amor) y el “agapè” bíblico (la palabra griega para “(el amor al prójimo y a Dios)” en el curso de su desintegración y convergencia en el curso de la historia cultural.

**Nota** -- Se podría decir, con el riesgo inherente a las interpretaciones puramente hipotéticas, que la sublimación del antiguo “eros” griego (por ejemplo, en forma de amor al hijo), tal y como propugna Platón, anticipa en cierto modo el “amor” bíblico.

Esta afirmación incluye los siguientes puntos

(i) tanto con Platón como en la Biblia, predomina la tendencia a aprender a controlar -a través del espíritu- los impulsos primarios (incluyendo el ‘eros’ o, en latín, el ‘sexus’);

(ii) tanto en Platón como en la Biblia, predomina más bien la tendencia a desconfiar de las formas incontroladas de los impulsos primarios, sin eliminarlos. Hay, sin embargo, una diferencia llamativa con respecto al ‘eros/ sexus’ : en la Biblia hay, claramente, un tipo de sospecha que, en todo ‘eros/ sexus’, piensa que debe y ve el mal (que, por ejemplo, ha sido expresado muy claramente por un San Agustín). Ese tipo de sospecha está claramente ausente del pensamiento de Platón.

**Nota.**-- M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, (Naturaleza y formas de la simpatía), Frankf.a.M., 1948, 95 y ss., elabora, a su manera, el modo en que San Francisco de Asís (1182/1226; fundador de la Orden Franciscana), no sin conexión con la literatura juglaresca medieval (amor cortés), trató de conciliar el “eros” (aquí fuertemente relacionado con la naturaleza, “cósmico” como dice Scheler) con la “caritas” (= “agapè”) cristiana.

**Nota.**-- No hay más que leer las revistas juveniles, para observar cómo no sólo el término ‘sexo(e)’, sino también el término ‘amigo(s)’ y ‘amistad’, según el significado, ha experimentado la ‘revolución sexual’, con su nueva idea de libertad. Antes, “tengo un(os) amigo(s)” significaba algo así como “tengo un(os) confidente(s)”. Ahora significa “tengo alguien con quien ir a la cama”.

**Nota:** La “revolución sexual” no cayó, ciertamente, del cielo.

(i) Por ejemplo, A. Adam, *Les Libertins au XVIIe siècle*, (Los Libertinos en el siglo XVII), París, 1964, que muestra que ya en el siglo XVII se utilizaba la “libertad” en el sentido anarco-libertario.-- Ahora bien, es un hecho que los Libertinos, a su vez, no cayeron del cielo : se piensa en los textos de la Edad Media, que no expresan el amor cortés, sino el “eros” muy profundo.

En Ginebra, por ejemplo, estos textos “quemados” se representan, por así decirlo, en directo en uno de los teatros de la ciudad. Richard Vachoux es el productor. El título “*Les Chevaliers de la Table Ronde (Estaminet courtois)*”. (Los Caballeros de la Mesa Redonda (Estaminet courtois)), “Los textos elegidos por R. Vachoux rompen con la idea que tenemos de los valientes caballeros arrodillados a los pies de su ‘dama’:-- Los poemas, las prosas y las comedias elegidas por Vachoux dan testimonio de una desvergonzada calentura,-- que sean escritos por Charles d’Orléans, Pierre Duc o Courteline “. (*Journal de Genève* 21.08.1988: Ces lestes troubadours).

(ii) También se puede leer a Denis de Rougemont (+1985), *L’amour et l’Occident*, (El amor y Occidente.), París, 1938, que tiene como tema principal a los trovadores del sur de Francia, pero tematiza toda la lucha entre las interpretaciones ennoblecedoras y degradantes de la pulsión primigenia ‘eros / sexus’ hasta nuestros días.-- Está claro: la Minne (amor) cortesana reacciona contra las costumbres degradantes actuales.

**Conclusión:** Occidente, desde sus orígenes, ha librado una batalla de conciencia en torno al “eros / sexus”, que todavía no ha llevado a buen puerto.

(iv).-- ***El impulso primario, que da al hombre la necesidad de bienes económicos.***- Comenzamos citando un texto de Platón, citado -contra Platón- por H. Arvon, *La philosophie du travail*, (La filosofía del trabajo), París, 1961.5.

“El deseo de riqueza -así lo observa Platón en sus Leyes-

(i) nos priva de todo ocio y

(ii) nos impide dedicarnos a lo que no es nuestra riqueza individual.

Si el alma de cada ciudadano estuviera simplemente absorbida por tales bienes materiales, sería totalmente incapaz de dedicar ningún cuidado a todo lo que no sea el beneficio diario. Bajo tal supuesto, todo el mundo está dispuesto a profundizar o ejercitar, con afán, cualquier habilidad o actividad que tenga que ver con esos bienes materiales.

Este es el único valor por el que vive todo Estado, en la medida en que no está dispuesto a hacer ningún esfuerzo en las ciencias o, más generalmente, en su gusto por todo lo que es bello y bueno. Como resultado de este voraz apetito por el oro y la plata, todo hombre, en esta hipótesis, está dispuesto a utilizar -sin distinción- todos los medios y métodos, tanto los más bellos como los más vergonzosos. Con tal de enriquecerse con ello”.

**Nota.**-- Arvon identifica este texto como la prueba reveladora de que un Platón desprecia el trabajo manual : “La nobleza de la idea (...) se opone al carácter vil de una acción sobre la materia, -- acción, que supone una realidad imperfecta e inacabada”. -

A tal interpretación clerical de un texto platónico respondemos lo siguiente.

(i) Arvon, en contra del espíritu del platonismo, no sitúa esta afirmación en el conjunto de sus afirmaciones (lo que contradice el espíritu sistémico de Platón).--

(ii) Como de Vries dijo una vez: cada afirmación de Platon debe ser interpretada junto con su opuesto. -- Cfr. FLC 56 (pensamiento sistémico); 63 (validez limitada de las tesis de Platón); 63 (la visión unilateral de las ideas es, posiblemente, arrogancia);-- 37 (también el trabajador manual puede llevar una vida iluminada por las ideas).

Ahora, sin el sesgo de Arvon, analizamos el texto, tal como es.

(1) Lo que llama la atención, lógicamente hablando, es que el método hipotético (FLC 52 (bewerking uit het ongerijmde), (operación a partir de lo incongruente), -- aquí a partir de una sed universal de enriquecimiento); 54ss. (el método hipotético aplicado por Plat.).

(2) Pero ese texto es más que un razonamiento. Describe (FLC 106ss. (observaciones bien definidas sobre el comportamiento de los hombres en la vida cotidiana) : describe, en efecto, el capitalismo griego de la época. Y éste como una forma del gran monstruo, que se traga todo lo demás (lo que queda del sentido de los valores orientados al no enriquecimiento).

**Conclusión.**-- La idea central del texto citado no es el desprecio del trabajo manual, sino el aprovechamiento sin sentido denunciado tanto lógicamente como empíricamente. Es una crítica platónica del capitalismo,--para usar una expresión moderna ahora.



### ***Comparación con la interpretación marxista.***

El texto citado por Arvon muestra que -en la interpretación platónica- los individuos, embargados por el afán de poseer, como seres humanos pueden estar completamente determinados por la vida económica.

Ahora escuchen a K. Marx / P. Engels, Die Deutsche Ideologie, (La Ideología Alemana), Berlín, 1932-1 (de hecho se puso en 1845 / 1846).

-- “La primera premisa de toda la historia humana es, por supuesto, la existencia real de los individuos humanos. (...)-- Uno puede distinguir a los seres humanos de los animales, por ejemplo, por la conciencia, la religión, -- por lo que uno quiera. De hecho, empiezan a distinguirse de los animales en cuanto empiezan a producir su comida. (...). Porque los hombres producen sus alimentos, ellos, indirectamente, se producen a sí mismos. (...)-- La forma en que los hombres producen los alimentos (que pueden encontrarse en la naturaleza) es ya, en sí misma, un tipo de actividad bien definida de los individuos en cuestión. Es una forma bien definida de expresar la vida, su propia forma bien definida de vivir. Pero lo que son coincide inmediatamente con su producción, tanto con lo que producen como con la forma en que lo producen. Lo que los individuos son depende de sus condiciones materiales de vida.

### ***Conclusión.***

(i) Comparar con lo que dijimos sobre la Hermenéutica de la Vida de Dilthey (FLC 05: La historia es obra de la vida): Marx / Engels se dedican a la ‘theoria’ (comprensión) de la historia mediante:

(a) describir las actividades reales, - aquí en primer lugar, la alimentación y la formación de la propiedad (FLC 106: observaciones bien definidas); 128),

(b) denotarlas a la vez, -- y de hecho como expresiones de la vida.-- La gran diferencia con respecto a un Dilthey (y aún más a un Platón) es que Marx / Engels callan sobre el alma (Dilthey: espíritu, sujeto).

(ii) Pero, al igual que con Platón el impulso de enriquecimiento determina a todo el hombre, así, con Marx / Engels, toda actividad económica determina a todo el hombre ... en su “ser”.

***Conclusión:*** No hay que tachar a Platón de “seguidor del mundo y de la tierra” (así por Arvon), porque denuncia el carácter perezoso de la economía, en cuanto expresa pulsiones de enriquecimiento,-- desde sus ideas elevadas.-- Compárese con el hombre económico de Spranger (FLC 123).

***Segunda comparación con una interpretación marxista.*** (130/133)

El Capitalismo Temprano de la Edad Media y su elaboración posterior,-- Las teorías económicas liberales (Fisiocracia (François de Quesnay (1694/1774)), -- en lo principal Liberalismo Económico (Adam Smith (1723/1790)), -- han creado en la Europa moderna una situación, que, en El Manifiesto Comunista (1848), tiene una de sus descripciones e interpretaciones.

He aquí un extracto, que nos concierne.

“La Burguesía ha desempeñado en la historia el papel más revolucionario.-- Donde ha llegado al poder, ha perturbado todas las relaciones de la Edad Media. La Burguesía ha roto sin piedad los lazos multicolores que, en la Edad Media, ataban al hombre a sus figuras naturales de autoridad. Ella no ha dejado, de una vez, otro vínculo entre el hombre y el hombre que el puro interés propio,--que el frío pago en efectivo.-- Ha ahogado la emoción sagrada, inherente al fervor piadoso, al fervor caballeresco, a la melancolía pequeñoburguesa, en las aguas heladas del cálculo egoísta.-- Ha hecho desaparecer la dignidad, inherente a la persona, en el valor de cambio.

En el lugar de las innumerables libertades, garantizadas y duramente ganadas, ha sustituido la única libertad comercial sin escrúpulos.-- En una palabra, ha sustituido la explotación, envuelta en la imaginación religiosa y política, por la explotación abierta, desvergonzada, directa, árida.

La burguesía ha despojado de su apariencia sagrada a todas las actividades que antes se consideraban con reverente desconfianza: ha convertido al médico, al abogado, al sacerdote, al científico en sus asalariados. La burguesía ha arrancado el velo del afecto a las relaciones familiares y las ha reducido a una relación puramente pecuniaria.(... ).

La Burguesía no puede existir sin los medios de producción, -a la vez-, ni sin las relaciones de producción, -a la vez-, ni sin todas las relaciones sociales, las tres que revoluciona. -

El mantenimiento inalterado del viejo modo de producción fue, por otra parte, la primera condición de vida de todas las clases productivas anteriores. La constante agitación de la producción, la constante sacudida de todas las condiciones sociales, la eterna incertidumbre y movimiento distinguen el período de la burguesía de todos los demás períodos.

Todas las relaciones fijas y arraigadas, junto con las consecuentes, es decir, las creencias hechas venerables por la edad, cambian antes de que puedan endurecerse.--

Todo lo que es duradero y fijo se evapora; -- todo lo que es sagrado es profanado. La necesidad de un mercado en constante expansión para sus productos impulsa a la burguesía a través del planeta: en todas partes debe anidar, en todas partes debe establecerse, en todas partes debe forjar conexiones. La Burguesía, a través de su explotación del mercado mundial, ha unificado la producción y el consumo de todos los países. (...).

La antigua complacencia limitada y nacional está siendo sustituida por una comunicación unilateral, por una dependencia unilateral de los pueblos entre sí. La unilateralidad y la estrechez de miras nacionales se hacen cada vez más imposibles: de las muchas literaturas nacionales y locales surge una literatura mundial. (...).-- En resumen: la burguesía está formando un mundo a su imagen y semejanza. (...).”

***Comentario.*** (131/133)

(1) Nótese la incrustación de economía y libertad (liberal) (FLC 56: koinonia). Y esta es la libertad, que también conoció Platón, aunque en la forma de su tiempo: FLC 109. Compárese con FLC 30 (libertad irrestricta) y 125 (sexo libre).

Pero de nuevo: el individuo, en tal marco de vida y pensamiento, es a la vez libre y no libre (FLC 117): a pesar del énfasis en el individuo (absolutamente) libre, la fisiocracia y el liberalismo económico han fundado un sistema, dentro del cual la libre elección individual es a veces extremadamente pequeña. Lo que el texto marxista, arriba, subraya por cierto.

(2) Obsérvese también la tendencia nihilista, oculta en las formas de “libertad” que acabamos de mencionar:

(i) el Individualismo desenfrenado, en algún momento, ya no tiene en cuenta los valores sociales superiores (ideas,-- por ejemplo, la solidaridad);

(ii) la vida sexual desenfrenada (pensemos en el video sexo) echa por tierra todas las ideas superiores (por ejemplo, la castidad, la fidelidad conyugal);

(iii) El liberalismo económico desenfrenado, si no tiene en cuenta las reglas de moderación de, por ejemplo, A. Smith, el gran fundador de la llamada “economía clásica”, echa por tierra tanto las ideas superiores sociales (solidaridad, lucha contra la usura, leyes arancelarias, control de la emisión de billetes) como las ideas superiores ecológicas (protección del medio ambiente).

**Muestra de la biblia:**

-- M. Heidegger, *Holzwege*, (Caminos de madera), Frankf.a.M.,1950, 193/247 (Nietzsches Wort ‘Gott ist tot’); (La palabra de Nietzsche ‘Dios está muerto’),

-- Ernst Jünger, *Ueber die Linie*, (Al otro lado de la línea), en: W.F. Otto U.a., Anteile (M. Heidegger zum 60. Geburtstag), (M. Heidegger en su 60. cumpleaños), Frankf.a.M., 1950, 245/284 (un estudio sobre el nihilismo);

-- H. Redeker, *Existentialisme (Een doortocht door filosofisch frontgebied)* (El existencialismo (Un paso por la frontera filosófica)) Amsterdam, 1949, 194/231 (Intermezzo (Existencialismo en confrontación con el pensamiento alemán),-- un capítulo, en el que se discute la “situación nihilista” (sic), creada y pensada por el pensamiento alemán.

**Nota:** -- La expresión de Nietzsche ‘Gott ist tot’ significa tanto el concepto cristiano de Dios como las ideas superiores (= ideales, valores) fundadas en el Dios de los cristianos europeos (y occidentales),-- según Heidegger, o.c.,199f.

Heidegger dice con razón: “La afirmación “Dios está muerto” significa: el mundo trascendental carece de poder, que obra algo (nota: en la mente de los hombres). Ese mundo no da vida. - Metafísica: en el lenguaje de Nietzsche: La filosofía occidental entendida como platonismo, ha llegado a su fin.

Nietzsche entiende su propia filosofía como el contramovimiento contra la “metafísica”, es decir -para él- contra el platonismo”. (O.c., 200).-- ‘Nihilismo’ es, por tanto, “Ausencia de un mundo trascendental, en conciencia vinculante” (como dice Heidegger, ibid.).-- Pero “el nihilismo, pensado en su esencia, es más bien ‘die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes’ (la tendencia básica de la historia de Occidente).” (O.c.,201).-- Esta palabra de Heidegger se ve confirmada, entre otras cosas, por el sexo y el sistema de libre mercado (= liberalismo) desenfrenado, tocado brevemente más arriba.

**Nota:** -- J. Goudsblom, *Nihilism en cultuur*, (Nihilismo y cultura), Amsterdam, 1960 (donde el nihilismo se aborda culturológicamente), 1/19 (el concepto de nihilismo), discute la semasiología del término.-- Nota:

**Nota:** -- Otro término para el ‘Nihilismo’ está, ahora, abriéndose paso, a saber, ‘cinismo’ (siguiendo a Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, (Crítica de la razón cínica), Frankf.a.M., 1983 (pero desde una premisa oriental-mística, y cínicamente’ llamada).--.

Nota: -- El proceso de cultura y educación, llamado Nihilismo o Cinismo, va de la mano de un proceso de desacralización. Esto se expresa lapidariamente en *The Manifesto of the Communist Party*, (El Manifiesto del Partido Comunista), donde se dice: "Todo lo sagrado está profanado".

Es cierto que Marx / Engels también desacralizan, donde por ejemplo "desenmascaran" lo "sagrado" como "apariencia sagrada" - al igual que los nihilistas-cínicos (para hablar con P. Ricoeur, que califica a Marx, Nietzsche y Freud como desenmascaradores). Pero es igualmente correcto que Marx / Engels sitúen el mecanismo de libre mercado, tal y como funciona realmente en el sentido occidental, en la "metafísica": con sus ideas, ideales y valores "sagrados" (es decir, "superiores") -- para desenmascararlo desde allí.

Después de todo: si no hay absolutamente ningún ideal "sagrado" superior en el campo económico, ¿en qué se basan Marx y Engels para desenmascarar a sus oponentes, los liberales sin restricciones, como "desconsagradores"?

(3) Por último, obsérvese cómo Marx / Engels culpan de la "economía desconsagrada" a una clase, la tan odiada burguesía, es decir, el grupo de empresarios ("patrones" o "jefes"), que está en la raíz de nuestra economía occidental llamada "capitalista", ¡como si la "desconsagración" de las relaciones económicas hubiera sido obra de esta única clase!

Por no haber reflexionado filosóficamente sobre la idea del "Nihilismo / Cinismo", Marx / Engels finalmente lo malinterpretaron como un mero fenómeno de clase... Así, su crítica social, un término que ha estado en boga durante las últimas décadas, se ha reducido a una forma de crítica social (de clase).

### ***Comparación con una interpretación psicoanalítica. (133/135).***

#### ***Muestra de la biblia:***

-- H. Arvon, *La gauchisme*, París, 1977- 2.63 / 69 (Naissance du Freudo-Marxisme).

-- Es el discípulo de Freud, Wilhelm Reich (1897/1957), que era al mismo tiempo militante socialista, quien intentó conciliar el marxismo y el psicoanálisis, -- rompiendo la postura apolítica de Freud. Los gauchistas ("situacionistas") difundieron las ideas de Reich.-- Sin embargo, dentro de un Psicoanálisis no marxista, también se pueden diseccionar las pulsiones primarias económicas.

-- Ch. Odier, *Les deux sources-consciente et inconsciente - de la vie morale*, (Las dos fuentes - consciente e inconsciente - de la vida moral), Neuchatel (CH), 1943,130, nos da un modelo aplicativo.--

***Título: “El complejo del pequeño beneficio.***

El impulso primario, que interpreta todo en términos de beneficio económico, puede adoptar formas paradójicas. Platónico: la misma idea económica “afán de lucro” puede manifestarse en fenómenos muy diferentes, incluso opuestos. -- ‘Complejo’ puede traducirse, simplificando, por ‘idée fixe’ (idea coercitiva).

***A. Modelo regulativo.***

El complejo pequeño-profesional es, según Odier, un fenómeno bastante frecuente.

(i) Es el impulso posesivo de a. tomar, b. obtener o c. recuperar (‘besoin captatif’).

(ii) Tiende a volverse invariable, crónico, sí, metódico.

(iii) Se centra en lo que es insignificante (incidental, accidental, diminuto).-- Odier señala, además, que esta forma posesiva -no tan mala- de avaricia va bien con una tendencia benévola, dadivosa (‘tendance oblativ’), que puede -a veces- convertirse en una verdadera suavidad.-- sí, en una maravillosa despreocupación, cuando se trata de grandes gastos o pérdidas.-- “Las pequeñas partidas de un presupuesto son más importantes, para este comportamiento acomplexado, que las grandes. Las pérdidas mínimas causan un choque mental más serio que las grandes”.

***B. Modelos aplicativos.***

(i).-- Un parisino, si viaja en tren, lo hace invariablemente en vagón-lit (extremadamente caro). Si toma el autobús, invariablemente recorre un largo camino a pie (ultra caro).

(ii) - Un hombre muy rico

1/ Sobrecarga a su mujer con joyas y abrigos de piel,

2/ sin embargo, se enfurece mucho cuando ella, por error, sobrepasa una carta.

(iii).-- Le dice descaradamente a un funcionario del Estado que, en el trabajo, no puede evitar secuestrar grapas. “Me regodeo en ello”, dice. “Es como una victoria en miniatura sobre un enemigo poderoso e invisible”.

***C. Interpretación psicoanalítica.***

El fenómeno y su idea (estructura) es interpretado, por Odier, de la siguiente manera

(a).-- . Los pequeños robos suelen delatar una tendencia escénica de la infancia (típicamente freudiana), en la que actúa la posesividad o también el lamento (kwerulantismo)

(b).-- La Ueber-Ich adulta (es decir, el conjunto de presupuestos morales actuales, situados en la esfera inconsciente del alma de una persona) aprueba los robos. Sin embargo, cuanto más castiga la Ueber-Ich los grandes robos sin piedad, más fácilmente pasa por encima de los mini-ladrones.

**Nota:** -- Aquí aparece, más o menos claramente, que lo que los psicoanalistas llaman “Ueber-Ich” y que denominan “conciencia inconsciente” no es la conciencia pura que brota de nuestro “espíritu” (“el pequeño hombre” en nosotros). Ese tipo de supuesta conciencia muestra, regularmente, rasgos demoníacos.

**c.--** El funcionario del Estado, completamente honesto (Odiar lo conocía bien), pero no muy afinado, confundió ‘el Estado’ (nótese lo abstracto) con ‘el padre’ (de nuevo: nótese la palabra abstracta tan querida por los psicoanalistas).

**Nota:** -- De nuevo típico de la conciencia caricaturesca, que es el Ueber-Ich.-- Explicación desde la infancia: su padre había respondido a su exigencia con gran codicia y avaricia.

**Nota:** -- La conciencia inconsciente simplista (a los psicoanalistas les gusta decir ‘Primitiva’ (como si lo que es ‘Primitivo’, fuera también ‘simplista’)) abusa del “Ab uno disce omnes”: si una ‘figura paterna’, entonces todas las figuras paternas. Si mi padre, entonces también ‘Padre Estado’.

#### ***Visión resumida del gran monstruo.*** (135/136).

Si se observa que Platón, además de las pulsiones eróticas (el análogo de la “libido” o lujuria primigenia de Freud) y las pulsiones de ataque (el análogo de la pulsión de muerte de Freud) (FLC 111: pulsión de dinero noble), prefigura también la pulsión de noche y la pulsión de posesión, para indicar los juicios de valor inferiores en el hombre, entonces su conjunto de preconcepciones es más amplio que el de Freud. No obstante, nos detenemos por un momento en un resumen magistral. Y luego desde el rincón marxista.

-- Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, (Ludwig Feuerbach y la salida de la filosofía clásica alemana), Stuttgart, 1888, ii in fine (= al final).

-- La ocasión de ese trabajo fue un libro entonces recién publicado, a saber, C.N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1885.-- Engels le reprocha a Starcke, en un lenguaje típicamente marxista -- vehemente, que utilice los términos “Materialismo” e “idealismo” en un sentido “papista” (= católico-romano).-- Escuche:

“El ‘Filisteo’ (nota: pequeño burgués - hombre de mente estrecha) entiende por ‘Materialismo’

- (i) comer, beber,
- (ii) mirar a escondidas, lujuria carnal,
- (iii) codicia de dinero, tacañería, avaricia, usura, estafa,--
- (iv) la conducta altiva (= arrogante).--

En resumen: todas esas cualidades sucias y malvadas, a las que él, secretamente, se entrega”. Por “idealismo”, la misma persona de mente estrecha entiende la fe en la virtud, el amor general al hombre y, sin más, la fe en un mundo mejor. --

Con tales cosas se jacta, en presencia de los demás. Pero, para sí mismo, cree en ellas a lo sumo mientras -después de sus “excesos materialistas”, a los que suele entregarse- tenga que soportar los gritos naturales o la bancarrota y, mientras lo hace, cante su canción favorita: “¿Qué es el hombre? Mitad animal, mitad ángel”.

**Nota:** -- Peter Sloterdijk afirma que es a partir del racionalismo ilustrado cuando el cinismo se ha impuesto en Occidente. Pero Engels no puede dar un mejor resumen tanto del gran monstruo, del que indica todos los rasgos excepto el deseo de dormir, como del león menor, que toca cuando habla del olvido.

**2.c.b.-- El noble deseo (el león menor).** (136/175).

Los nombres, con los que se traduce, son entre otros: parte “valiente” o “emocional” del alma;-- el honor, el prestigio, la autoconservación,-- expresiones de un impulso válido, que se expresa en él, son el objeto del “thumos”, el impulso (vital);-- el coraje, la ira y el resentimiento,-- “demonio de la ira”, “el demonio de la tristeza”, “demonio de la acedia” (Euagrios),-- tales son las formas de comportamiento, que se suelen indicar.

**Nota:** -- Euagrios cataloga el “demonio de la vana gloria” y el “demonio del orgullo” en el “espíritu” del hombre. Sin embargo, entonces, denota “nous” (“intellectus”), espíritu, de forma diferente a Platón. Si, además, el espíritu del hombre fuera esencialmente -lo que Euagrios parece insinuar- vano y soberbio, entonces no hay ninguna facultad en el hombre que pueda salvarlo. En el pensamiento de Platón, el espíritu es precisamente esa facultad.

**Conclusión :** clasificamos con razón la vanidad y el orgullo entre “el león menor”.

**Modelos aplicativos.**

FLC 127v. (El enriquecimiento despiadado) nos dio, indirectamente, un modelo de la perseverancia, que es el impulso del dinero, una y otra vez (a menos que se derrumbe).-- Hay un modelo personal en la propia vida de Platon. La Séptima Carta (edición de Calw,13ss.) es comprensible, si se parte del sentido del honor de Platon. (136/140).

La ocasión es su primer viaje a Sicilia (-389). Los familiares y amigos de Dion apelan explícitamente a la capacidad de Platon, como pensador en el ámbito político. Véase aquí cómo Platón, en un análisis reflexivo (FLC 120), uno de los métodos psicológicos, describe su propio impulso de ser válido.--



“Consideré, por lo tanto, la situación y sopesé si tenía el deber de viajar (a Sicilia), cómo pondría los pecados a bordo... En ese momento fue decisiva la siguiente consideración en el sentido del deber de viajar: “Ahora o nunca había que arriesgarse, al menos si uno quería realizar sus ideas sobre las leyes del Estado y el constitucionalismo estatal. Incluso si hubiera convencido completamente a un solo hombre de la verdad de mi idea de “la restauración ética del Estado”, habría logrado toda la salvación en este mundo que reside en esa idea.” Fue precisamente este pensamiento y esta sensación de frialdad lo que me hizo decidirme a abandonar mi amado hogar. No el motivo que me atribuían los pensamientos delirantes de algunos.

*En primer lugar*, el respeto que me tenía a mí mismo me hizo decidirme a hacerlo. Me negaba a dar la impresión de que sólo poseía cierta fuerza en el campo teórico, mientras que cuando se trataba de la aplicación práctica no estaba en ninguna parte.

*En segundo lugar*, tampoco podía ser sospechoso de traicionar a mis amigos, especialmente a Dion. Con él, después de todo, me unían los lazos de la hospitalidad y los de una relación que duraba muchos años. Además, se había encontrado, de hecho, en no poco peligro.

Declarado: Dion cae en un profundo sufrimiento o es desterrado por (el tirano) Dionusios y el resto de sus oponentes políticos.

En ese caso me imaginé que él, en algún lugar de la huida, vino a mí y me dijo: “Platón, como vencido, como exiliado vengo a ti.

No es que no tenga un ejército de soldados de a pie y de caballería para defenderme de mis enemigos. No: es porque necesito un maestro de asuntos éticos y políticos y un orador -un área en la que, como bien sé, tienes una maestría sin igual-.

Esto, para guiar a los jóvenes en el camino del bien y de lo justo, así como para hacer que sus corazones se unan en la firmeza de la amistad y la alianza. Pero, habiendo sido completamente abandonado por usted bajo ese punto de vista, fui inmediatamente, por su culpa, expulsado de Siracusa, y ahora estoy aquí como un fugitivo.

Para ti, tomada personalmente, mi calamidad aún significa el menor daño. Más pesado es el hecho de que hayas traicionado a la filosofía. Sobre la “filosofía” tienes, en otras circunstancias, la boca tan llena de elogios y críticas, una y otra vez, el hecho de que el resto de la humanidad no siente nada por la “filosofía”. ¿No has abandonado, entonces, junto conmigo, también la “filosofía”, -esto, sin presentar la más mínima excusa? -

Sin embargo, es: si hubiéramos vivido en Megara (nota: que se encuentra en Hellas), tú habrías venido, sin duda, como asesor político, -en la realización de los planes, para los que apelamos a ti. O no hubieras sido de una disposición honorable. No, eludir tu deber pretendiendo que la gran distancia (es decir, de Atenas a Sicilia), el largo viaje, y la magnitud del esfuerzo requerido, es un fracaso.

Supuestamente: Dion se había dirigido a mí de esta manera, ¿habría sido capaz de hacer una respuesta convincente a la misma? En absoluto. Por eso me fui. (... )”.

**Una interpretación** (138/140).

**(i) Se ve que, al menos para Platón, la “filosofía” es más que el academicismo** (es decir, debatir “ideas” con facilidad, desde una silla, sin “compromiso” (“implicación”, “esfuerzo”). -- La verdadera moral (= solidez moral) no consiste en querer creer (en algo); menos aún en querer sostener algo, a pesar de tener dudas. Consiste en querer actuar estando en un estado de completa incertidumbre sobre un valor que, como ideal, es cierto, pero, como bien a realizar, parece incierto”. (A. Fouillée, *l’avenir de la métaphysique fondée sur l’expérience*, (el futuro de la metafísica basada en la experiencia), París, 1889, 272).

De esta actitud típicamente “idealista ante la vida” tenemos aquí, en la vida de Platón, un ejemplo muy claro, de hecho un verdadero parangón: “Ahora o nunca hay que aventurarse, --al menos si uno quiere realizar sus ideas (... )”. (FLC 137).

“La filosofía se ocupa de los problemas de la vida; busca respuestas objetivamente fundadas, pero -por ello- no dejan de concernir a la vida y, por tanto, implican una decisión o una elección”. (E. De Strycker, *Bekn. geschied. v/d Ant. fil.*,90).

**Nota:** -- Uno compara esto, muy brevemente, con J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, (El existencialismo es un humanismo), 1970, 54 : “D’abord, je dois m’engager, ensuite agir, selon la vieille formule : “Il n’ est pas besoin d’espérer pour entreprendre. (...). El quiétismo, es la actitud de los hombres que dicen: “Los demás pueden hacer lo que yo no puedo hacer”. -

- La doctrina que yo presento, es justamente la opuesta al quiétismo, ya que declara : ‘Il n’ y a de réalité que dans l’action’ (...).”

Sartre asume productos puramente humanos de la mente, como su doctrina (‘doctrina’ dice claramente) es una entre muchas.

También lo hace Platón.-- La diferencia estriba en que --para Sartre-- su ‘doctrina’ no puede someterse en ningún lugar al juicio de la idea superior y, que iluminan como aplicaciones singulares (y luego imperfectas) de esas mismas ideas superiores, como el bien (= valor -sin- más; FLC 63) o lo justo (FLC 115), que sí presupone Platón como ‘normas’ de sus ‘proposiciones limitadas’.

(i) Ni Platón ni Sartre son ‘quietistas’ (‘quies’ (Lat.) = ‘descanso’).

(ii) Pero Sartre parte de una premisa nihilista, mientras que Platón parte de una premisa ideológica.

(ii) La “idea de poder” de Alfred Fouillée (1838/1912).

Conocido entre otras cosas por su *La psychologie des idées-forces*, (La psicología de las ideas fuerza), París, 1893, dice, a propósito de la ‘idea fuerza’, que ésta es a la vez un presupuesto (por supuesto, -como un experimentador en un laboratorio trabaja con una ‘hipótesis’ (lema)) e influye en el resultado (como alguien, que quiere realizar una idea, gracias a su acción)--.

Se ve que, al menos en la medida en que Fouillée permite que la idea, entendida como producto mental humano, desempeñe un papel informativo, se sitúa en la pura “filosofía del compromiso” platónica.

(iii) *El método de la hipotipia (pictórica)*.

Vemos a Platón, FLC 137, decir : “En ese caso imaginé que Dion (...) se acercaba a mí (...)

Esto se llama, en la “retórica” tradicional (teoría literaria), una “hipotipia” (pictórica) -- La “hupotuposis”, el esquema, la descripción, también puede ser dramatizada. Pero aquí esta dramatización está, además, cargada de -- lo que ahora se llama -- ‘un encuentro’, es decir, una confrontación directa con un hecho dado,-- aquí, la cuestión del amigo, sus parientes y amigos.--

El término “encuentro” (“Begegnung”, “Rencontre”, “Encounter”) es ahora relativamente común: su contenido conceptual real está, igualmente real, presente en el “hipotipo pictórico” de Platón, sin su teoría real. De nuevo: un tema, actualizable desde el platonismo.

***Modelo aplicativo arcaico.*** (140/142).

Antes de dar nuestro siguiente esplendor sobre el pensamiento y el discurso primitivos, un poco de semasiología relativa al término antiguo-retórico “suspensio”, suspensión.

-- J. Broeckaert S.J., *Le guide du jeune littéraire*, I (Eléments généraux et compositions secondaires), (La guía del joven escritor, I (Elementos generales y composiciones secundarias)), Bruxelles/ París/ Bois-le-Duc, 1872, 100 (La suspensión), da una descripción: “La suspensión consiste en dejar la atención del oyente/lector en la incertidumbre sobre lo que se pretende decir”. Se puede observar que este antiguo modo retórico de información se corresponde con el actual “suspense” inglés.

***Aplicación.***

Attilio Gatti; *Mensen en dieren in Afrika*, (Humanos y animales en África), Antw. /Amsterd.,1953, 187/190, lo que el “thumos”, la fuerza vital, nos esboza a través de un texto escrito por un negro-africano que le había servido de “muchacho” durante sus misiones etnológicas al servicio de los gobiernos subsaharianos. Gatti, buen conocedor del “alma” de los primitivos, tuvo que abandonar, con urgencia, su estancia en Ruanda, cuando en 1939 estalló la Segunda Guerra Mundial. Entre otras cosas, envió a casa a uno de sus muchachos, que más tarde, lleno de afecto primitivo, le contó su suerte. He aquí el texto.

“Al buen maestro de antaño. De su muchacho, cuyo nombre es Bombo, y a quien llamaba el ‘siempre temeroso’. Salud, paz y prosperidad.-- Este escrito no es de ayuda, sino de noticias gratificantes.-- La cosecha de cacahuets es buena. La caza es abundante. Los niños están creciendo. Las mujeres están bien,-- aunque una de ellas estaba enferma, cuando los tambores, por primera vez, hablaron en la noche, diciendo que los enojados hombres blancos y los enojados hombres amarillos, desde muy lejos, habían ido a la guerra contra los belgas, los franceses, los americanos y los otros, que son sus amigos.

- Una de las mujeres estaba enferma, la más vieja.-- Pero los tambores volvieron a hablar: dijeron que los enemigos torturaban y mataban incluso a los hombres y mujeres de la misericordia, que curan las heridas y entierran a los muertos,-- incluso a esos hombres y mujeres de Dios, como los que me enseñaron a venerar al Dios verdadero, a leer la palabra escrita y a escribirla, con mi propia mano.--

Una de las mujeres estaba enferma, con mucho dolor. Las otras suspiraban y lloraban mucho.

Pero mis pies me llevaron lejos de la aldea: mi corazón me llevó allí donde los soldados tienen su campamento. Allí el curandero blanco ('medicine - man') practicó su magia: me miró a los ojos y a los oídos; me palmeó el pecho; me pinchó en los brazos con agujas cargadas de una medicina del hombre blanco. Y he aquí que yo era un soldado. Era un soldado, y me hicieron marchar, dar la vuelta y quedarme quieto. Hasta que el teniente del hombre blanco me dio un fusil, que era propiedad de los hombres blancos del gobierno, pero que me pertenecía para limpiarlo, pulirlo y llevarlo,-- durante muchas horas.-- Entonces aprendí a ponerle la mejilla, cerrar un ojo y asomarme a un pequeño agujero con el otro y presionarlo con el dedo índice. Y he aquí: el arma dio un trueno y mi corazón tembló de terror y mi hombro se entumeció de dolor. Pero... la bala había entrado en el centro de un papel redondo.

Entonces el teniente blanco dijo: "Y ahora vamos al norte y perseguimos las balas no en pedazos redondos de papel, sino en los corazones de los enemigos malos de los hombres buenos". -- Y yo me llené de miedo, porque mi madre no me había hecho ni audaz ni valiente.

-- Después de muchas lunas de viaje, el teniente de los blancos dijo : "¡Soldados, los enemigos están allí!-- Y uno de ellos, que no se veía, levantó su fusil contra el teniente de los blancos : pero yo oí el movimiento y supe dónde estaba emboscado, y, siendo el primero, le metí una bala en el corazón.

Y, aunque todavía temblando de miedo, me nombraron cabo. "Porque mis oídos eran buenos".

Otro día, vi que el teniente blanco estaba a punto de pasar por una extraña trampa. Entonces mis pies corrieron delante de él y mis manos desnudaron la trampa y la sacaron. Y la trampa hizo un gran trueno con relámpagos. Y me asusté terriblemente. Pero todo estaba bien, pues yo era el único herido. Y el teniente blanco no está muerto, sino que puede seguir luchando contra los enemigos del mal.--

Entonces el propio coronel blanco llegó al hospital. Y todos estaban en silencio llenos de atención. Y yo estaba débil por la pérdida de sangre y por el sueño y por el mucho miedo. Pero él había venido sólo para ponerme una medalla en el pecho. “Porque mis ojos se encontraron bien”.

Y cuando me puso la medalla, me dijo: “Ahora estás curado. Vuelve a tu pueblo y sé jefe”. Lo cual es un gran honor y un bien... Pero fui incapaz de hablar. En cambio, me reí y reí. Y el coronel blanco dijo: “¿Por qué te ríes, como un chimpancé gordo?”. Y yo respondí: “Porque la aguja ha atravesado la tela y me hace cosquillas en el pecho”. Entonces el coronel blanco se rió. Todos los demás se rieron. Todos se rieron, como un chimpancé gordo. Aunque no les hice cosquillas en el pecho con la aguja de una medalla.-- ¡Ja! ¡Fue una gran broma! Y ahora estoy de vuelta en casa. Y a mi esposa mayor le va bien. Y la cosecha de cacahuets también es buena.

Y lo mismo te deseo a ti. -- Tu fiel muchacho, Bombo”. -- Gatti añade que, en el reverso de la segunda hoja de la carta en cuestión, había algunas líneas más, “en la misma laboriosa escritura”. Gatti tuvo problemas para leerlas:

“Estas palabras son mías, pero la escritura no: porque mis dos manos ya no están conmigo. La caída se las llevó con su estruendo.-- Pero eso no es un obstáculo, porque ahora hay otros hombres que escriben y trabajan y cazan por mí.-- Y todo está bien.-- Porque la caída también me quitó los ojos. Pero mis oídos siguen siendo buenos”.

***Interpretación:***

(1) Se ve: es un ejemplo perfecto de suspensión, pero no como proceso literario. El ingenuo negro africano en cuestión simplemente no había pensado en escribir todo de forma ordenada.

(2) Esta pieza de prosa Primitiva es un modelo magistral de lo que Josiah Royce llama “lealtad”;: dedicación.

***Conclusión.***-- Este Primitivo, sin saberlo (“Mi madre no me ha hecho ni corpulento ni valiente”), se ha convertido sin embargo en un hombre “valiente”. Pero de forma primitiva. Este elan de vida primitivo contrasta fuertemente con el autodesprecio moderno que, en ciertos compañeros, escuchamos cada vez más. Es como si la modernización “rompiera” algo del espíritu de vida intacto, propio de los primitivos, en el alma de esas personas desanimadas.

(3) Obsérvese también el poder de lo que los griegos llamaban “eukleia”, la fama, el honor, aquello de lo que se puede estar orgulloso.

Explicación narrativa. (143/147) ‘Narrare’, en latín, significa ‘contar historias’ (‘contar’). El término más reciente “narratología” significa “teoría” sobre la narrativa y la narración.

**Muestra de la biblia:**

- G. und I. Schweikle, *Metzler Literaturlexikon*, Stuttgart, 1984, 298 (Narrativik);
- J.-M. Adam, *Le récit*, (La historia), París, 1984 (obra de introducción a la prehistoria de la narratología);
- Vladimir Propp, *Morfologie van het sprookje* (Morfología del cuento de hadas) (1928), es una de las primeras obras narratológicas actuales, en la que Propp analiza la estructura del cuento de hadas ruso, como relato.
- Tzvetan Todorov, en 1969, sugirió “narratología”; pero otros quieren, por ejemplo, “narratiek” o, según el griego, “diegético”. Cuestión de nombre científico.
- Dos grandes nombres, en Francia: Paul Ricoeur, *Temps et récit*, (Tiempo y relato), 3 vols., París, 1983/1985;
- Gérard Genette, *Nouveau discours du récit*, (Nuevo discurso narrativo), París, 1983.-.

Ricoeur define ‘relato’ como “exposición de una secuencia de hechos”, ya sea en un relato puramente verbal o en una representación teatral (película incluida).

Genette define ‘relato’ como “representación puramente verbal de un orden de hechos.-- En lo que sigue un uso antiguo del lenguaje, que distingue ‘diègèsis’, narración verbal, de ‘mimèsis’, representación, en el escenario, de un orden de hechos.--.

Platón, difiriendo de Aristóteles en esto, se adhiere a la definición amplia : “Todo poema (nota: se entiende ‘poema iluminador’) es ‘diègèsis’, relato, de hechos pasados, presentes o futuros. La narración así definida puede presentar tres tipos:

- (i) ‘haplè diègèsis’, el relato puro (nota: puramente de palabra),
- (ii) ‘día mimèseos’, el ‘mimético’, : en escena representando la historia,
- (iii) (...) la mezcla de ambos”. (Platón, República 3: 393 v.). -

Nota: - La dicotomía entre ambos puntos de vista no está resuelta, como muestra, por ejemplo, M. Mathieu-Colas, *Frontières de la narratologie, en: Poétique* (París) 1986 (février) (Raconter, représenter, décrire), (Contar, representar, describir), 91/110.

**Narrativismo.** (143/145)

El ‘narrativismo’ es un principio relacionado con la repetición: cuando nosotros mismos, como individuos o como pertenecientes a un grupo (familia, estado, clase), no somos contados o cuando nosotros mismos no contamos sobre nosotros mismos, permanecemos, por así decirlo, como material fáctico no procesado, sin ser forma (= idea).-- P. Ricoeur, en : *Construire* (Construir), (Ginebra), 24.09.1986, 28/29 (Entrevista de J.-Fr. Duval), dice que:

(i) lo que llamamos tiempo humano sólo adquiere ‘forma de criatura’ cuando decimos, por ejemplo, “Desde -776 se tiene, cada cuatro años, una Olimpiada,-- esto, hasta el año 396 después de Jesucristo”. Nuestro calendario gregoriano “data”, es decir, ordena cronológicamente-históricamente, todo lo que sucede de esta manera. Cristo fue considerado “el centro de la historia humana”. Este hecho bíblico-teológico se convierte en el sistema del calendario.

(ii) Lo que llamamos historia humana sólo adquiere “forma de criatura” cuando ordenamos las “huellas” (vestigios, como edificios, textos, historias) del pasado, de modo que de una masa informe de datos surge una historia real, es decir, una secuencia fáctica.

Del mismo modo que, sin nuestra matemática espacial, el espacio sigue siendo una extensión informe, lo que ocurre sigue siendo un orden informe, mientras no se le dé “forma” mediante la narración (histórica o de ficción).

-- “Probablemente no habría orden en el tiempo si no lo contáramos. Roland Barthes (1915/1980; estudioso del texto), además, ha insistido en ello: no conocemos ninguna sociedad que no tenga relatos”. (A.c., 29)

-- P. Ricoeur, *L’identité narrative*, (La identidad narrativa), en: *Esprit* (París) 1988: 7/8 (juillet/août), 255/314, habla de nuestra singularidad (“identidad”), ya sea individual (mi yo) o colectiva (nosotros, los flamencos).

-- Derek Parfit, *Reason and Person*, Oxford, 1986, había sostenido que nuestra singularidad, sobre todo individual, es “sólo una idea de último momento”, comparada con las leyes físicas y psicológicas.--

Ricoeur se opone a ese punto de vista: el yo, actuando en la vida que vive, es a la vez un núcleo del ser y una “identidad”, que se hace real e irreductible a otra cosa a través de la narración (me cuentan; narro), entre otras cosas. Ricoeur llama a esto “identidad narrativa”.

### ***Muestra de la biblia:***

-- B. Verschaffel, *Verhaal, toeval en geschiedenis* (Narrativa, coincidencia e historia), en: *Tijdschr. v. Philos.* (Lovaina) 1988: 1 (marzo), 20/39 (el artículo consciente ofrece observaciones sobre el narrativismo);

-- F.R. Ankersmit, *Twee vormen van Narrativisme* (Dos formas de narrativismo), en: *T. v. Phil.* (Lovaina) 1988:1 (marzo), 40/81 (lo que es esencial y lo que no es esencial en la narrativa, particularmente en la narrativa histórica).

Hasta ahí una visión general del enfoque científico.



### **Aplicación dentro del platonismo.**

Que Platón, ya en su tiempo y por supuesto a su manera, practicaba el narativismo se desprende de su *Timaios*.

Esa obra es una cosmología, una “teoría” (si se puede usar esa palabra) del cosmos.-  
- Ahora bien, este cosmos (material), FLC 35; 68v.; 84, es en parte opaco a nuestras mentes, “*anankè*” (= lo que uno debe, por necesidad, llevar consigo).

**Consecuencia** : esta tierra, como parte de ella, permanece, en su mayor parte, opaca, ‘irracional’.

**Consecuencia**: Platón no puede, con respecto al cosmos, practicar una verdadera ‘*theoria*’, *fathoming*, -- excepto en la forma de un ‘*eikos muthos*’, una historia que posee alguna probabilidad. La masa informe de las cosas terrenales devenidas y de gran alcance adquiere, de esa manera narrativa, alguna forma de criatura. Pero esto no es más que un ‘*eikos logos*’, un relato lógico, -con alguna probabilidad-, una “conjetura de apariencia racional”.

**Consecuencia**: La teoría de Platón del cosmos toma, en efecto, la forma de una ‘*cosmogonía*’, *cosmogonía*, es decir, una historia relativa a su origen. Como hacen los “mitos”.

### **Conclusión.**

Una historia, mítica o no, es, desde el punto de vista platónico, un comienzo de teoría, de conocimiento de la forma de los seres. (145/146)

Volvamos ahora a las dos historias.

#### **(1) La historia del propio Platón.**

**a.** Es, inmediatamente, claro que la figura de Platón surge de repente de manera muy diferente, más vívida, más “animada”, cuando se le oye hablar de su amigo, lejos en la agitación de Sicilia, Dion, de las propias vacilaciones, del “salto a lo desconocido” (FLC 137: “Ahora o nunca hay que aventurarse...”).

**b.** Pero mientras cuenta, cuenta su historia. Esta secuencia de hechos es tal que el valor de su vida, el “león menor” que hay en él, se enfrenta a una bifurcación del camino. Arrojado a una situación no elegida por él, debe diseñar, es decir, idear un acto, con o sin cobardía. En esto traiciona su verdadera alma.

### **Conclusión.**

Sin tiempo, no es concebible ninguna historia : se sitúa en él. Pero sin hechos de la historia, no hay historia. Pero también: sin historia no hay expresiones del alma (FLC 106 (percepciones bien definidas); 129 (Hermenéutica de la vida);-- 120 (descripción del comportamiento))

La observación de Sartre de que “sólo hay realidad (quiere decir: realidad conductista, observable externamente) en la acción”, puede reinterpretarse de este modo: sin ser obligado a ello por situaciones externas (= sin ser ‘arrojado’, como dicen algunos existencialistas), las verdaderas propiedades del alma (‘virtudes’ o ‘vicios’) no llegan a expresarse (externamente constatables).

**Nota:** Dado que hemos escuchado a Platón, de forma abrumadora, abogar por la acción (política), también con respecto a sí mismo, queda inmediatamente, de forma abrumadora, que su psicología es una psicología de la acción.

Esta forma de hacer psicología fue introducida, entre otros, por Théodule Ribot (1839/1916; pensador y psicólogo experimental francés), que hizo de la psicología “une science de l’ action” (una ciencia de la acción, una ‘praxeología’), como dice Charles Baudouin, *L’ame et l’action* (Prémises d’une philosophie de la psychoanalyse), (El alma y la acción (Premisas de una filosofía del psicoanálisis), Ginebra, 1969, 11.

## **(2) La historia del bombo negro-africano.**

**a.** La misma observación se aplica aquí: el alma, -- el “alma no hecha audaz o incluso valiente por su madre” (FLC 141), una vez confrontada (= encuentro (FLC 140)) con situaciones, en las que el ‘thumos’, el noble deseo (de responder a las expectativas y a los ideales), necesariamente ... ‘se convierte’ (nótese el ‘convertirse’), revelan una forma inesperada de coraje y valentía, sí, de audacia.

**b.** De nuevo: una psicología del hecho (de la acción, de la actuación) sólo puede exponer (desentrañar) el verdadero e inconsciente ‘deseo’ de responder a las expectativas, de sobresalir, etc. -todo el dominio del “león menor que hay en nosotros”.

¡No, por ejemplo, una psicología del canapé! ¡No una mera psicología de la conversación! Sino una psicología que, por así decirlo, va al campo .... para hacer observaciones de la vida cotidiana (FLC 106; 128; 129; 145). Lo que ahora, a veces, se llama “observación participante”. Algo que propugna, entre otros, la “verstehende Psychologie”. La psicología de Platón como psicología del deseo. (143/147)

Platón conoce, como se ha dicho, tres tipos principales de “deseo”, a saber, el deseo propio del gran monstruo, el del león menor y el del pequeño hombre de nuestra alma.

Es el mismo Theodule Ribot, como dice Ch. Baudouin, o.c., 11, 24, 63, quien ha hecho de la psicología una “psicología de la tendencia”.

“La atracción del valor (‘tendance’) se expresa en la conciencia gracias al impulso instintivo (‘la poussée affective’), gracias al ‘deseo’ (le désir).

De este modo, la atribución de valor explica todos los sentimientos -que ya Benedicto (Baruch) de Spinoza (1632/1677; filósofo cartesiano) creyó poder reducir a “modalidades” (modos de expresión) del “deseo”.

En cuanto a la vida intelectual, se basa en el acto de la atención; pues bien, nuestra atención va en la dirección de lo que nos interesa, es decir, en la dirección de nuestras relaciones de valor”. (Ch. Baudouin, O.c.,12).

Baudouin continúa diciendo: “Si miramos más de cerca, podemos ver que el Psicoanálisis de S. Freud (1856/1939; fundador del Psicoanálisis) se basa también en las ideas básicas de Ribot. Algo que yo (= Baudouin) pude demostrar dos veces (en: *Psychanalyse de l'art*, (Psicoanálisis del arte), París,1929 (Introducción), y, antes ya, *Etudes de Psychanalyse*, (Estudios de Psicoanálisis), Neuchatel (D). 1922, 25, 36)”.

En efecto, la atracción valorativa de Freud, expresada a veces por el término “Wunsch” (deseo, anhelo), a veces por “Trieb” (impulso), se encuentra, como en el caso de Ribot, en la base de la vida psicológica. Decimos: en la base de la vida sin más (FLC 112; 125v., -- en lo que se refiere a la forma de atracción de valor “libido” de Platón).

**Nota:** -- P. Champion, *Diderot et le ‘conatus’ de la narration (Pour une politique spinoziste de la narration dans Jacques le Fataliste)*, (Diderot y el ‘conatus’ de la narración (Para una política spinozista de la narración en Jacques le Fataliste)), en: *Poétique* 1986 (février), 63/76, defiende la tesis de que incluso una narración -incluida la historia narrada en ella- posee una “concesión de valor”.

“Para Spinoza, *Ethica* (1677), iii: 9, ‘cada ser, según su propia potencia, suministra el esfuerzo necesario para su existencia’ (... ). En tal perspectiva, yo (P. Champion) he querido introducir la noción de ‘conatus de la historia’” (A. c.,65).

La ‘narración’ se convierte, en esa premisa, en el desarrollo (en palabras o en drama o así) de la atribución de valor (‘conatus’, en el lenguaje de Spinoza, es ‘atribución de valor consciente: que surge de la ‘atribución de valor inconsciente’), propia de un yo (sujeto), que, por así decirlo, coincide totalmente con esa atribución de valor.

**Aplicación.**-- Compárese el relato 1 (Platón) y el relato 2 (Bombo): se puede sentir, mientras se lee, que una atribución de valor, a saber, la de no defraudar a los demás, la de responder a las expectativas ajenas, el ‘orgullo’ (platónico), brilla en el propio texto.

### ***El mito de Narkissos (Narciso).***

Mundialmente famoso, sobre todo desde S. Freud, que lo reinterpreto en profundidad psicológicamente, es el mito de Narciso. Dado que relata una forma peculiar de monetización, damos aquí su contenido, en las dos versiones que se conservan.

#### **(1). *La versión alteriocéntrica. (centrada en los pares)***

Narkissos era un hombre joven. Tenía una hermana, a la que amaba apasionadamente y que se parecía mucho a él.

Sin embargo, la chica encontró una muerte prematura. Para no olvidar nunca su imagen, Narkissos se quedó mirando día y noche, inclinado sobre la superficie del agua de un pozo. Pensó, de este modo, en mantener la imagen de su hermana fallecida con él de forma permanente. Pero, al hacerlo, su fuerza vital disminuyó hasta tal punto que se marchitó lentamente y murió.

#### ***Interpretación.***

- (i) La estructura básica es, aparentemente, la sistémica “decepción/tristeza”.
- (ii) Como vimos, FLC 90 (causalidad), aquí también hay un presagio (frustración) y una secuela (tristeza),-- con como sanción inmanente (= consecuencia interna-necesaria) la pérdida de fuerza vital y la muerte.

#### **(2) - *La versión egocéntrica. (la versión freudiana)***

El narcisismo (a veces abreviado como “narcisismo”) es, ahora, sinónimo de egocentrismo, (autojustificación, vanidad.) Los freudianos vulgarizaron el término. Ahora entenderemos cómo.

(a) Narkissos era hijo de la ninfa Leiriope (Liriope) y del dios del río Kèfisos (el arroyo Kèfisos o Kèfisos está en Fokis).

Cuando vino al mundo, el vidente ciego (FLC 105 (ver lo invisible’); 120 (Teiresias (= Tiresias) es una ‘mantis’) Teiresias predijo que Narkissos “viviría, hasta el día en que, vería su propia imagen”.

(b) El aspecto de Narkissos, de joven, era de una belleza excepcionalmente rara. Era, por tanto, la atracción de innumerables jovencitas. Sin embargo, como un impasible, Narkissos no correspondía a sus sentimientos de amor. Hasta que la ninfa Eco (literalmente: eco) se enamoró perdidamente de él.

Pero, de nuevo, por culpa de Narkissos, la joven fue recibida con desprecio y difamación: murió de desamor y de vergüenza herida.

Sus hermanas quedaron profundamente conmocionadas por todo lo sucedido. Recurrieron a la diosa Némesis, la diosa de la justicia distributiva, que castiga ciertas formas de arrogancia.

Las hermanas se quejaron, ante Némesis, de la excesiva felicidad de Narkissos y, en particular, de su complacencia.

La diosa de la venganza se propuso hacer justicia a los amantes rechazados con altanería, respondiendo a la profecía de Teiresias. Cuando Narkissos salió de caza, Némesis le dio en un manantial, su sed para ser saciada): entonces, por primera vez, en la superficie del agua, vio reflejado su semblante. De golpe se enamoró mudamente de su propia efigie, pero, a pesar de todos sus inútiles esfuerzos, la efigie permaneció fuera de su alcance.

Sin embargo, continuó mirándola, tanto que se olvidó de comer y beber. Como resultado, su fuerza vital se desmoronó. Inmediatamente, por alguna deidad, se transformó gradualmente en una flor, que echó raíces al pie del manantial.

Desde entonces, la flor de narciso se refleja, en la primavera, en el agua del manantial, para morir, en el otoño.

**Nota** - Hay algo más relacionado con esa flor de narciso que un mito “etiológico” (que explica la existencia de algo): en la religión griega

(i) el dios local Hades (inframundo) en Pulos, (literalmente: ‘puerta’), en Elis, es conocido (‘Pulos’, puerta, significaba, en realidad, ‘puerta del infierno’ (cf. el Evangelio, donde Jesús promete que “las puertas del infierno” no aplastarán a la Iglesia));

(ii) además, el Hades universal, dios del inframundo, que, junto con su consorte, Persefone (= Persrefoneia), la princesa del inframundo, gobierna todo el inframundo (“infierno”). Pues bien, el narciso se consideraba la flor consagrada a él, --con la consecuencia oculta de que quien lo arrancaba --inconsciente o conscientemente-- veía de repente, ante los ojos de su mente, abrirse la tierra, ascender el propio dios Hades y recogerlo, como le acaba de ocurrir a la propia Korè, hija del dios supremo Zeus.

#### ***Interpretación del mito dual.*** (149/151)

El “atè” o juicio de la deidad. Releer primero FLC 89/97 (Gesera).-- Fundamentalmente, se trata de la misma idea general (= estructura). Para aclarar esto, debemos desglosar brevemente la semasiología (conjunto de significados) del término griego ‘atè’.

#### ***(a). Fenómeno.***

El término ‘atè’, juicio de deidad, describe un proceso (una secuencia de hechos).

(i) ‘atè’ significa, para empezar, ceguera de la mente (confusión sensual, locura) - así, por ejemplo, en la *Ilíada* de Homèros y en la *Oduseia*.

(ii) ‘atè’ significa, además, su consecuencia: una acción incorrecta (por ejemplo, un crimen cometido en un estado crepuscular).-

En resumen, ‘atè’ significa, además, ‘travesura’ (accidente, error de cálculo).

*Nota.*-- El verbo ‘ateö’ significa “me comporto como un loco”.

**(b). Transfenomenal.**

El proceso (presagio: locura/continuación: mala conducta), descrito anteriormente, como fenómeno directamente observable, tiene, en la religión griega arcaica, un fondo sagrado e ideal.

(i) ‘Atè’ significa, así interpretado (‘theoria’, sondeo), el castigo, que es el resultado de una intervención divina: castigo de la deidad.

(ii) Metonímicamente ‘atè’ significa entonces también la que inflige ese castigo, a saber, ‘Atè: la causante (Urheberin,-- cf. Nathan Soderblom) del castigo, que consiste en la insensatez y la locura. Como diosa universal es como:

(ii)1. la diosa que engendra todos los errores de cálculo (desastres, calamidades),

(ii)2. la diosa que edita esos errores de cálculo cediendo a todos los percances (proceso de inspiración).

(iii) Hay, sin embargo, deidades no universales -así, por ejemplo, las Erinues (= Erinyes)- que desempeñan un papel análogo en los errores de cálculo deducidos religiosamente.

*Como nota al margen*, Platón, *Gastmaal*, (comida de invitados) 195d, menciona a Atè. Ahora relea ambas versiones.

**(1)-- La versión alterocéntrica**

Esta menciona una “hubris”, traspaso de límites, a saber, la incapacidad de resignarse al destino (que entre otras cosas (no sólo) determinan las deidades),- en este caso, la muerte prematura de la hermana de Narkissos. Aquel que no puede desprenderse de lo que desea, de lo que quiere, cuando una forma de ‘ananke’ (FLC 35; 58; 84; 145), un hecho ineludible que no se puede comprender con la mente, hace que lo deseado, lo querido, se experimente como inalcanzable.

Esto se asemeja a una especie de ‘ilusión(sentido)’, que tiene como resultado el agotamiento sin sentido de la fuerza vital, que no está disponible indefinidamente. Cf. FLC 116: El alma mortal (fuerza vital), por Platón.

*Nota:* Ese proceso (‘kinèsis’, motus, en griego y en latín) “cruce de fronteras/agotamiento de la fuerza vital” procede fenomenalmente, ‘inmanentemente’, es decir, sin factores extra-naturales, como por ejemplo las deidades. El mito contiene, en primer lugar, al igual que la ‘theoria’, una comprensión del proceso natural.

**(2)-- La versión egocéntrica.**

Esta es, si cabe, como descripción del proceso, aún más fuerte: Narkissos no se limita a aferrarse a un hecho inalcanzable (la propia imagen), hasta que, por falta de fuerza vital, muere; y tanto el vidente como la diosa Némesis estructuran el proceso.